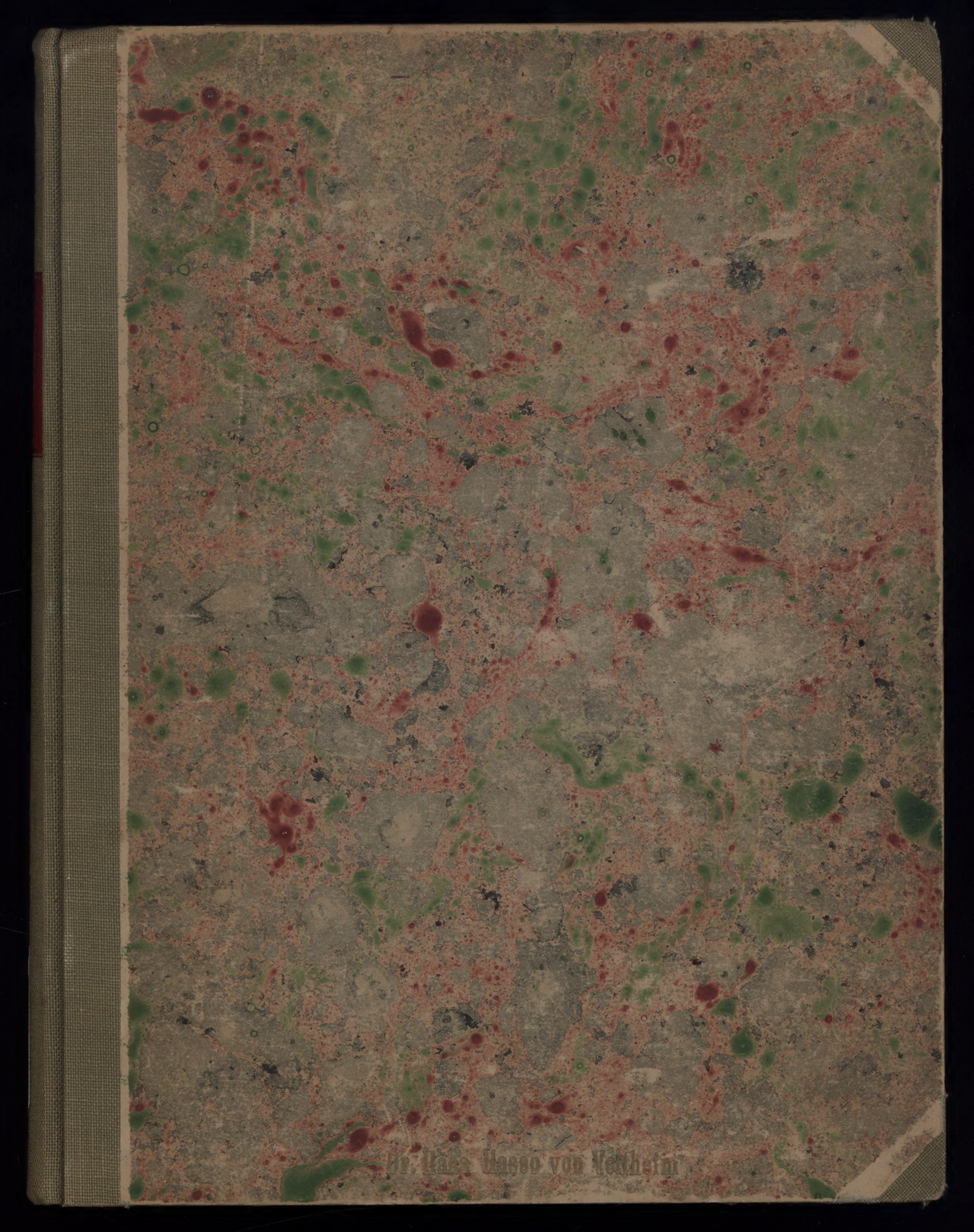
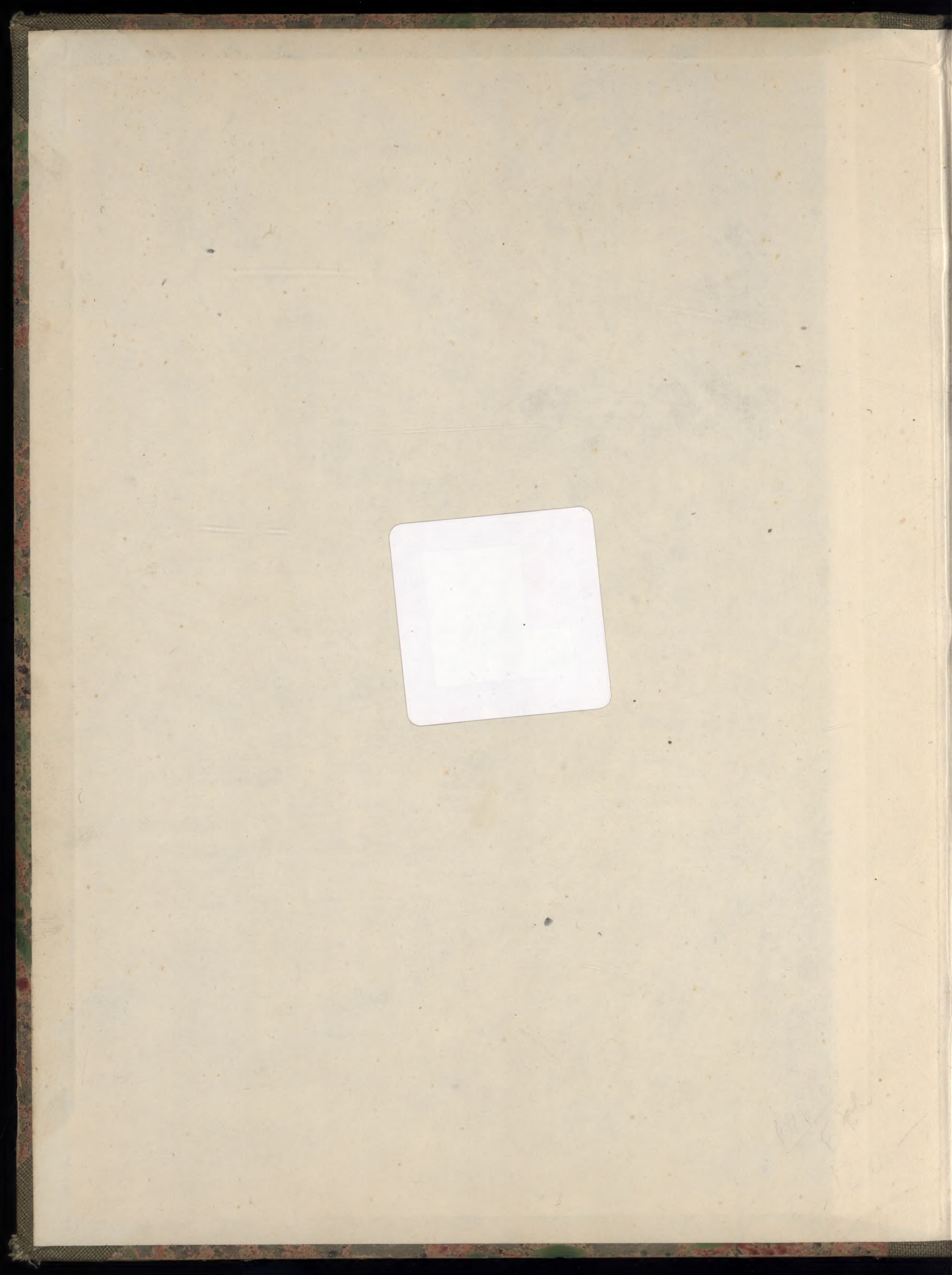
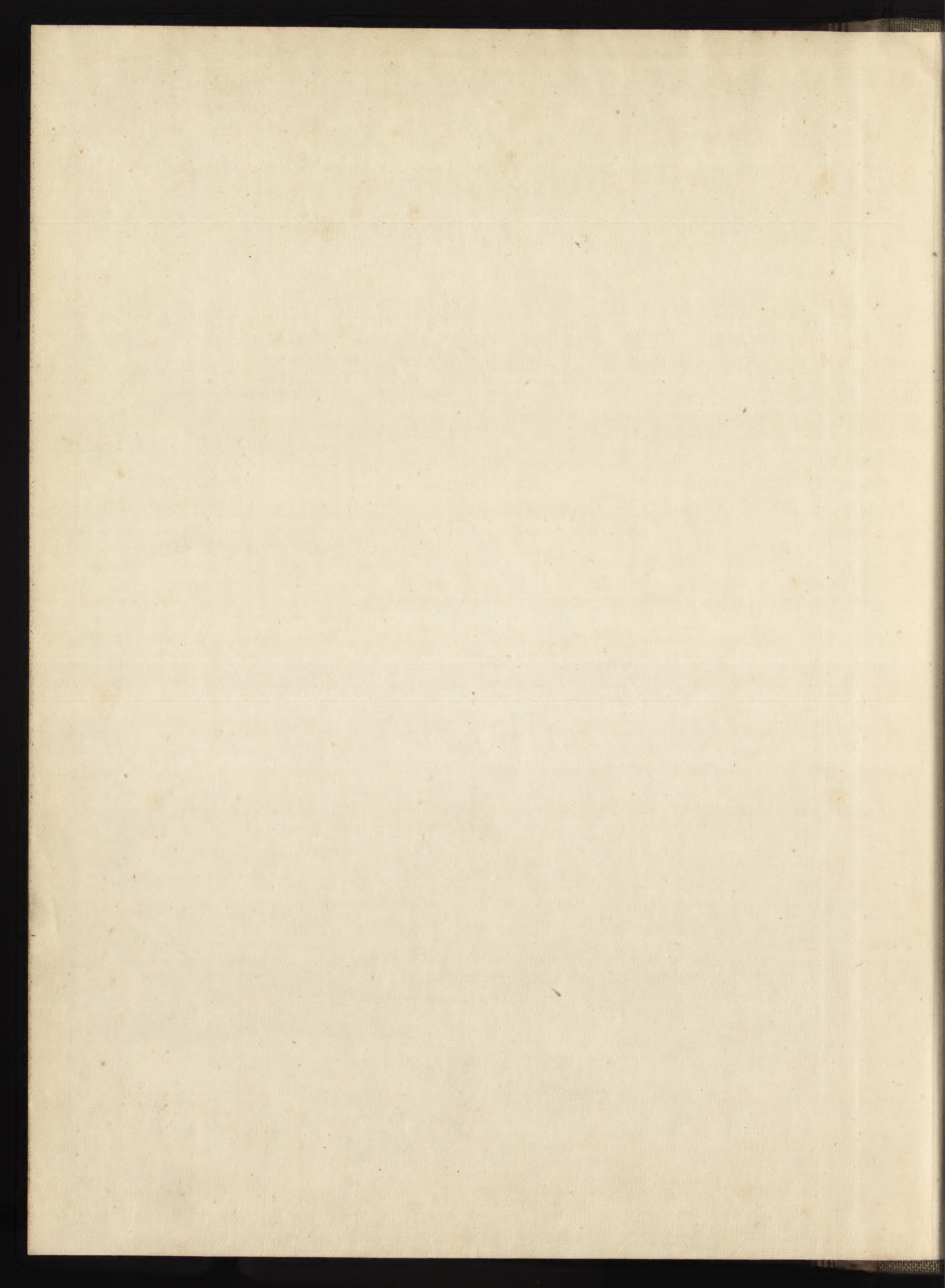

Dr. Hans Hasso von Veltheim





DAS MUTTERRECHT.

Eine Untersuchung

über

die Gynaikokratie der alten Welt
nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur.



Ματέρος ἀγλαὰν εἶδος.

Von

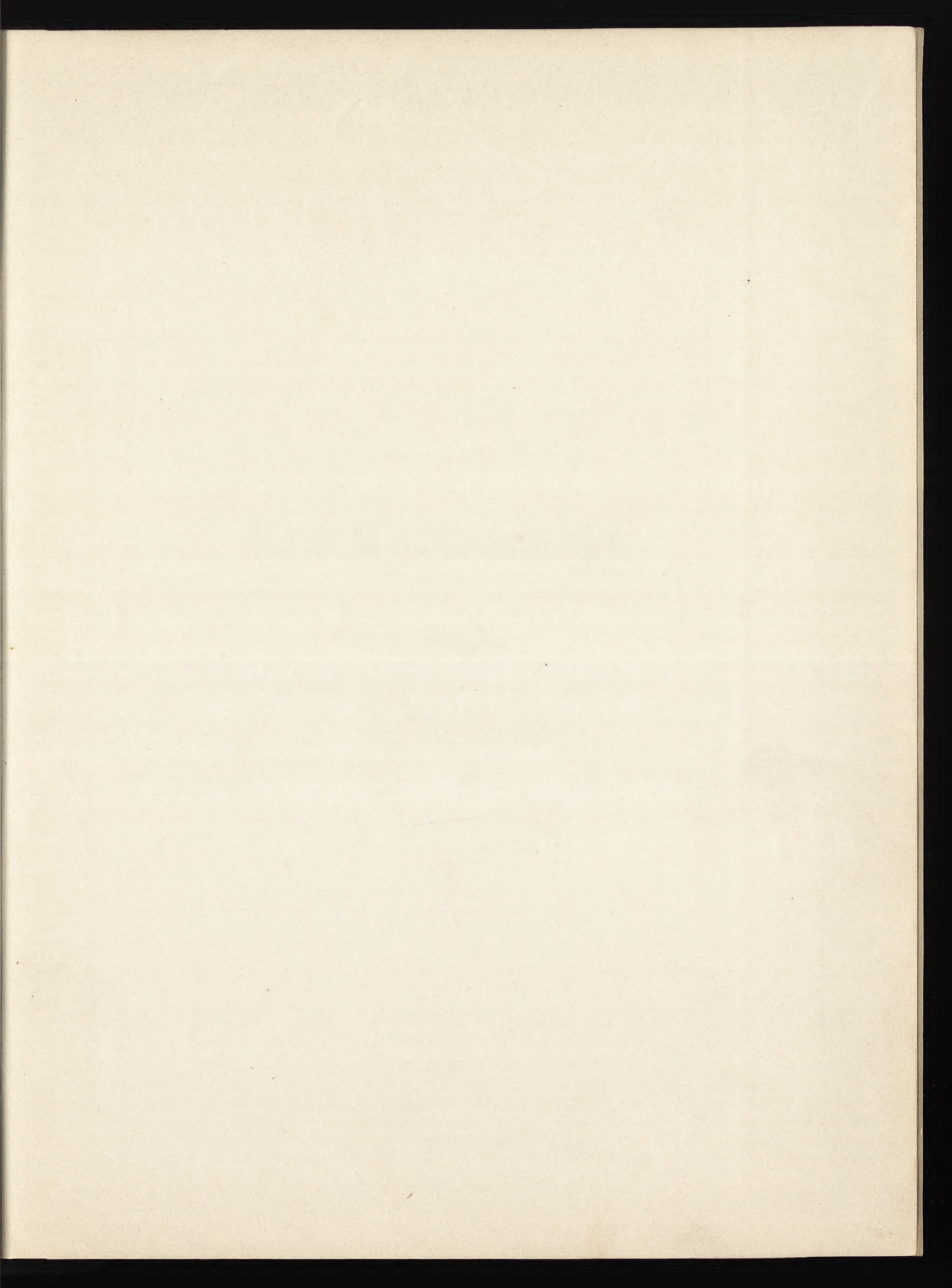
J. J. Bachofen,

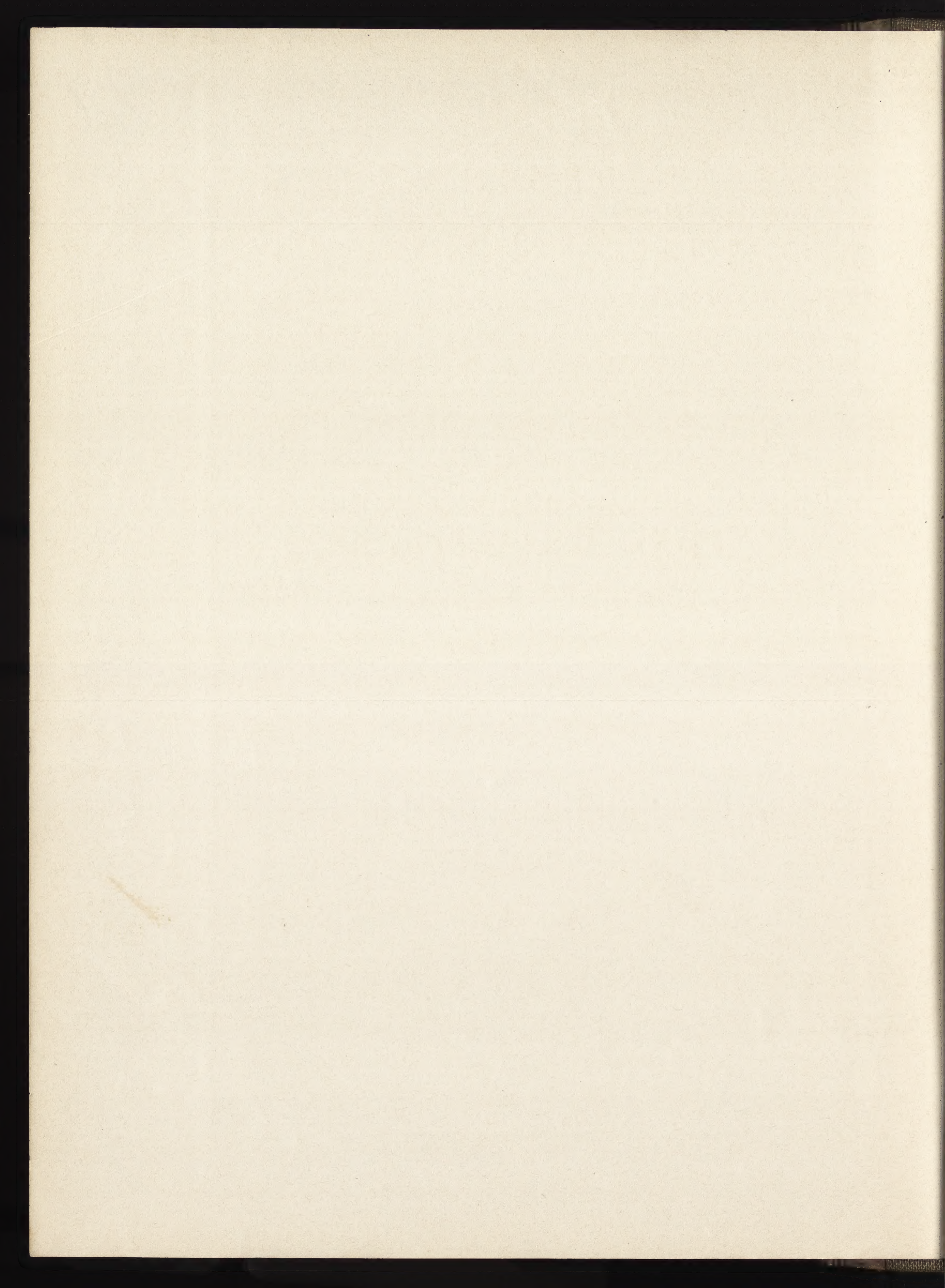
Appellationsrath zu Basel.

Zweite unveränderte Auflage.

Mit 9 Steindruck-Tafeln und einem ausführlichen Sachregister.

Basel.
Benno Schwabe, Verlagsbuchhandlung.
1897.

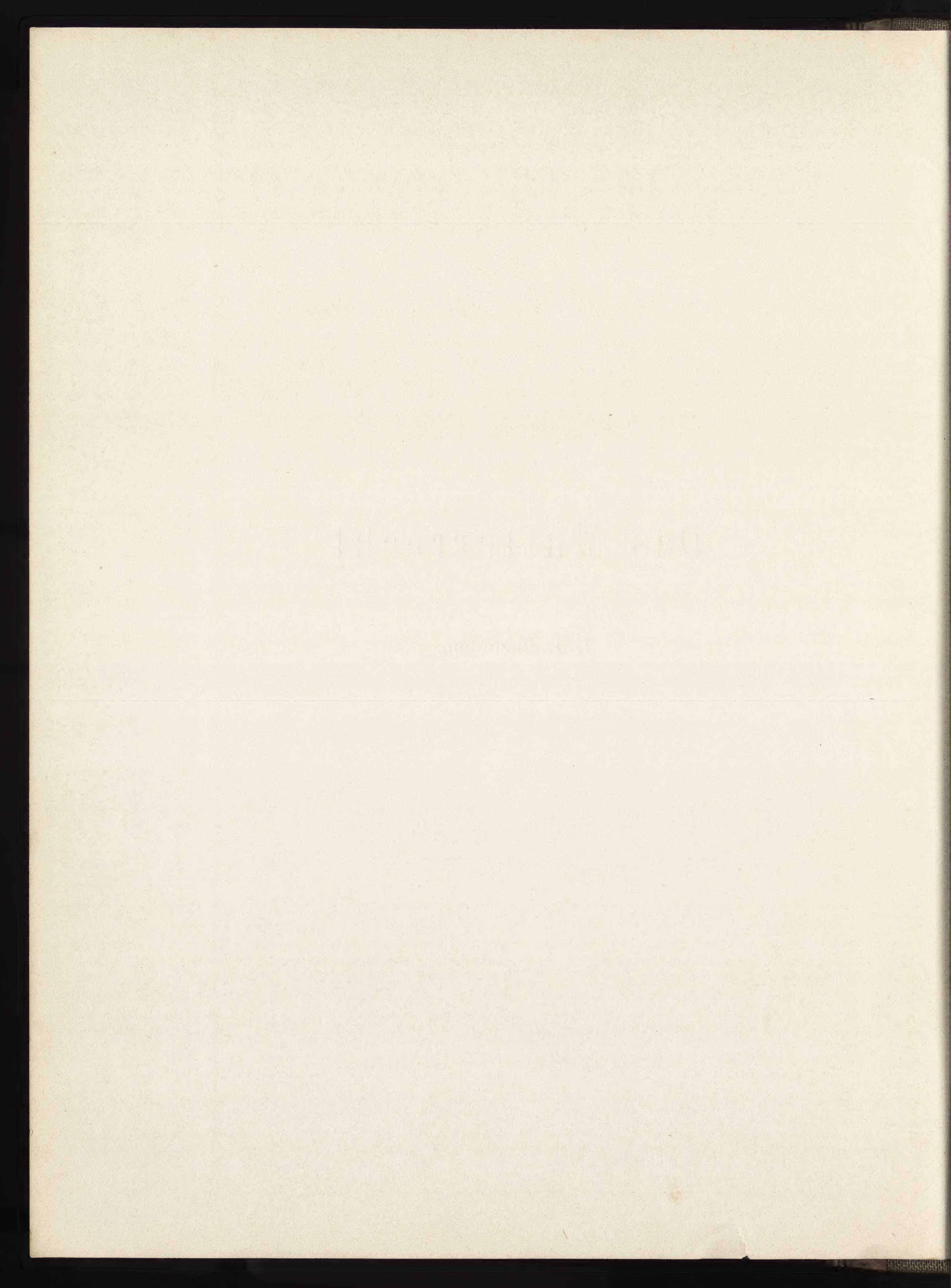




Das Mutterrecht

von

J. J. Bachofen.



DAS MUTTERRECHT.

Eine Untersuchung

über

die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur.



Ματέρος ἀγλαὸν εἶδος.

Von

J. J. Bachofen,

Appellationsrath zu Basel.

Zweite unveränderte Auflage.

Mit 9 Steindruck-Tafeln und einem ausführlichen Sachregister.

Basel.

Benno Schwabe, Verlagsbuchhandlung.

1897.



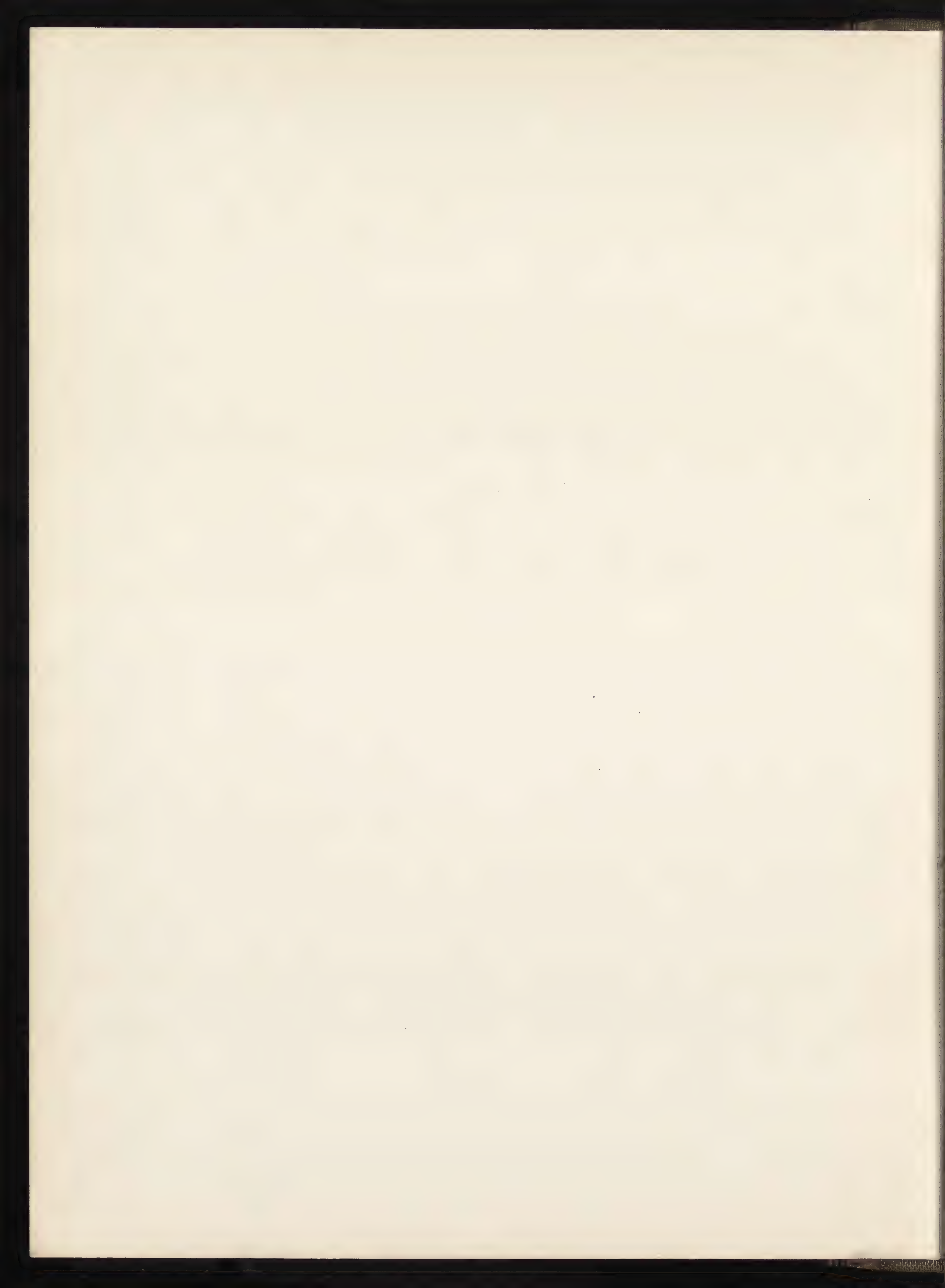
Dem Andenken

meiner Mutter

Frau Valeria Bachofen,

geb. Merian.

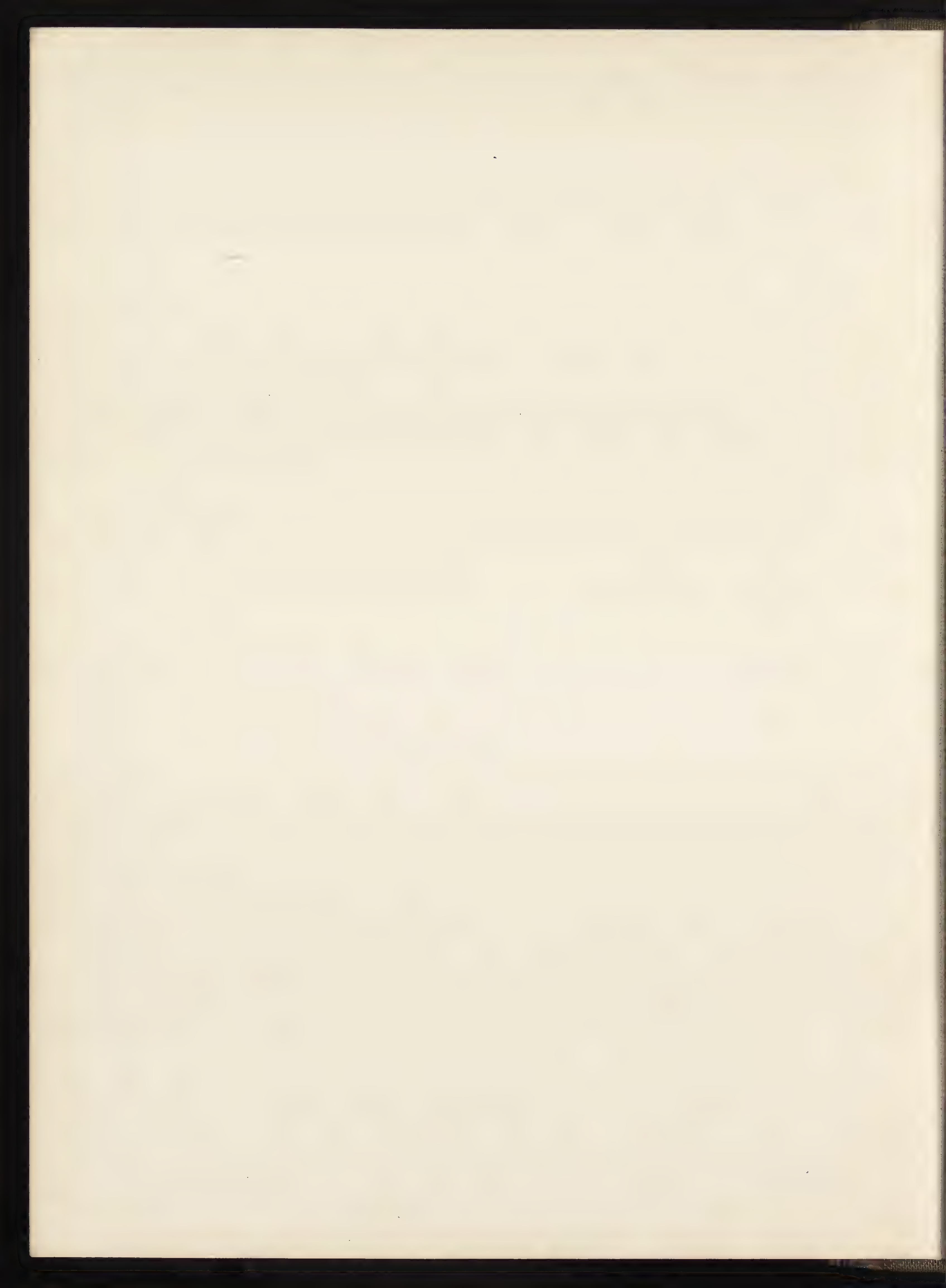
Τὴν σὴν εὔνοιαν καὶ πίστιν λαλοῦντες
ἐν βιοτῆς μέτροις οὐ παυσόμεθα.



Von den verschiedensten Seiten wurde dem Wunsche nach einer neuen Auflage dieses Werkes Ausdruck verliehen, welches im Buchhandel seit vielen Jahren vergriffen und nur noch im Antiquariatshandel mit Schwierigkeit und zu hohem Preise erhältlich ist. Die seit dem Erscheinen dieser Arbeit (1861) und im Anschlusse an dieselbe entstandene einschlägige, reichhaltige Litteratur legte die Erwägung nahe, eine Neubearbeitung des Werkes durch eine geeignete Kraft zu veranlassen oder aber einen unveränderten Abdruck der ersten Auflage zu veranstalten. Die Pietät gegenüber dem verstorbenen Verfasser entschied, den letzteren Weg einzuschlagen. Die vorliegende zweite Auflage, die ich, in Erinnerung an meinen Mann, meinem lieben Sohne J. J. Bachofen widme, erscheint daher als eine gänzlich unveränderte.

Basel, im September 1897.

Ww. Louise Bachofen geb. Burckhardt.



Vorrede und Einleitung.

Die vorliegende Abhandlung bespricht eine geschichtliche Erscheinung, welche von Wenigen beachtet, von Niemand nach ihrem ganzen Umfange untersucht worden ist. Die bisherige Alterthumswissenschaft nennt das Mutterrecht nicht. Neu ist der Ausdruck, unbekannt der Familienzustand, welchen er bezeichnet. Die Behandlung eines solchen Gegenstandes bietet neben ungewöhnlichen Reizen auch ungewöhnliche Schwierigkeiten dar. Nicht nur, dass es an irgend erheblichen Vorarbeiten fehlt: die bisherige Forschung hat überhaupt für die Erklärung jener Kulturperiode, der das Mutterrecht angehört, noch Nichts geleistet. Wir betreten also ein Gebiet, das die erste Urbarmachung erwartet. Aus den bekanntern Zeiten des Alterthums sehen wir uns in frühere Perioden, aus der uns bisher allein vertrauten Gedankenwelt in eine gänzlich verschiedene ältere zurückversetzt. Jene Völker, mit deren Namen der Ruhm antiker Grösse ausschliesslich verbunden zu werden pflegt, treten in den Hintergrund. Andere, welche die Höhe der klassischen Bildung nie erreichten, nehmen ihre Stelle ein. Eine unbekannte Welt eröffnet sich vor unsern Blicken. Je tiefer wir in sie eindringen, um so eigenthümlicher gestaltet sich Alles um uns her. Ueberall Gegensätze zu den Ideen einer entwickeltern Kultur, überall ältere Anschauungen, ein Weltalter selbstständigen Gepräges, eine Gesittung, die nur nach ihrem eigenen Grundgesetz beurtheilt werden kann. Fremdartig steht das gynaikokratische Familienrecht nicht nur unserm heutigen, sondern schon dem antiken Bewusstsein gegenüber. Fremdartig und seltsamer Anlage erscheint neben dem hellenischen jenes ursprünglichere Lebensgesetz, dem das Mutterrecht angehört, aus welchem es hervorgegangen ist, aus dem es auch allein erklärt werden kann. Es ist der höchste Gedanke der folgenden Untersuchung, das bewegende Prinzip des gynaikokratischen Weltalters darzulegen und ihm sein richtiges Verhältniss einerseits zu tiefern Lebensstufen, andererseits zu einer entwickeltern Kultur anzuweisen. Meine Forschung setzt sich also eine viel umfassendere Aufgabe, als der für sie gewählte Titel anzuzeigen scheint. Sie verbreitet sich über alle Theile der gynaikokratischen Gesittung, sucht die einzelnen Züge derselben und dann den Grundgedanken, in welchem sie sich vereinigen, zu vermitteln und so das Bild einer durch die nachfolgende Entwicklung des Alterthums zurückgedrängten oder völlig überwundenen Kulturstufe kenntlich wieder herzustellen. Hoch gesteckt ist das Ziel. Aber nur durch die grösste Erweiterung des Gesichtskreises lässt sich wahres Verständniss erreichen und der wissenschaftliche Gedanke zu jener Klarheit und Vollendung hindurchführen, welche das Wesen der Erkenntniss bildet. Ich will es versuchen, Entwicklung und Umfang meiner Gedanken übersichtlich darzustellen und so das Studium der folgenden Abhandlung vorzubereiten und zu erleichtern.

Von allen Berichten, welche über das Dasein und die innern Anlagen des Mutterrechts Zeugniss ablegen, sind die auf das lycische Volk bezüglichen die klarsten und werthvollsten. Die Lycier, berichtet Herodot, benannten ihre Kinder nicht wie die Hellenen nach den Vätern, sondern ausschliesslich nach den Müttern, hoben in allen genealogischen Angaben nur die mütterliche Ahnenreihe hervor und beurtheilten den Stand der Kinder ausschliesslich nach dem der Mutter. Nicolaus von Damascus ergänzt diese Angabe durch die Hervorhebung der ausschliesslichen Erbberechtigung der Töchter, welche er auf das lycische Gewohnheitsrecht, das ungeschriebene, nach Socrates' Definition von der Gottheit selbst gegebene Gesetz zurückführt. Alle diese Gebräuche sind Aeusserungen einer und derselben Grundanschauung. Erblickt Herodot in ihnen nichts weiter als eine sonderbare Abweichung von den hellenischen Sitten, so muss dagegen die Beobachtung ihres

innern Zusammenhangs zu einer tiefern Auffassung hinführen. Nicht Regellosigkeit, sondern System, nicht Willkür, sondern Nothwendigkeit tritt uns entgegen, und da jeder Einfluss einer positiven Gesetzgebung ausdrücklich in Abrede gestellt wird, so verliert die Annahme einer bedeutungslosen Anomalie den letzten Schein der Berechtigung. Dem hellenisch-römischen Vaterprinzip tritt ein in seiner Grundlage wie in seiner Ausbildung völlig entgegengesetztes Familienrecht zur Seite, und durch die Vergleichung beider werden die Eigenthümlichkeiten eines jeden in noch helleres Licht gestellt. Bestätigung erhält diese Auffassung durch die Entdeckung verwandter Anschauungen anderer Völker. Der ausschliesslichen Erbberechtigung der Töchter nach lycischem Rechte entspricht die eben so ausschliessliche Alimentationspflicht der Töchter gegenüber bejahrten Eltern nach ägyptischem Gebrauche, wofür Diodor Zeugniss ablegt. Scheint diese Bestimmung den Ausbau des lycischen Systems zu vollenden, so führt uns eine von Strabo erhaltene Nachricht über die Kantabrer noch zu einer weitern Consequenz derselben Grundanschauung, zu der Elocation und Dotirung der Brüder durch die Schwestern. Wenn alle diese Züge sich in einem gemeinsamen Gedanken vereinigen, so enthalten sie überdiess eine Belehrung ganz allgemeiner Bedeutung. Durch sie wird die Ueberzeugung begründet, dass das Mutterrecht keinem bestimmten Volke, sondern einer Kulturstufe angehört, dass es mithin in Folge der Gleichartigkeit und Gesetzmässigkeit der menschlichen Natur durch keine volkliche Verwandtschaft bedingt oder begränzt sein kann, dass endlich weniger die Gleichheit der einzelnen Aeusserungen als vielmehr die Uebereinstimmung der Grundanschauung in's Auge gefasst werden muss. Der Reihe der allgemeinen Gesichtspunkte fügt die Betrachtung der Polybianischen Nachrichten über die hundert durch Muttergenealogie ausgezeichneten Adelshäuser der epizephyrischen Locrer noch zwei weitere innerlich zusammenhängende, deren Richtigkeit und Bedeutung sich im Laufe der Untersuchung besonders bewährt, hinzu. Das Mutterrecht gehört einer frühern Kulturperiode als das Paternitäts-System, seine volle und ungeschmälerte Blüthe geht mit der siegreichen Ausbildung des letztern dem Verfall entgegen. In Uebereinstimmung hiemit zeigen sich gynaikokratische Lebensformen vorzüglich bei jenen Stämmen, die den hellenischen Völkern als ältere Geschlechter gegenüberstehen; sie sind ein wesentlicher Bestandtheil jener ursprünglichen Kultur, deren eigenthümliches Gepräge mit dem Prinzipat des Mutterthums ebenso enge zusammenhängt, als das des Hellenismus mit der Herrschaft der Paternität. Diese einer geringen Zahl von Thatsachen entnommenen Grundsätze erhalten im Laufe der Untersuchung durch eine Menge immer reichlicher zuströmender Erscheinungen unumstössliche Gewissheit. Führen uns die Locrer zu den Lelegern, so schliessen sich diesen bald die Karer, Aetoler, Pelasger, Kaukoner, Arkader, Epeier, Minyer, Teleboer an, und bei allen tritt das Mutterrecht und die darauf beruhende Gesittung in einer grossen Mannigfaltigkeit einzelner Züge hervor. Die Erscheinung weiblicher Macht und Grösse, deren Betrachtung schon bei den Alten Staunen erregte, gibt jedem der einzelnen Volksgemälde, so eigenthümlich auch im Uebrigen seine Färbung sein mag, doch durchweg denselben Charakter alterthümlicher Erhabenheit und einer von der hellenischen Kultur durchaus verschiedenen Ursprünglichkeit. Wir erkennen den Grundgedanken, dem das genealogische System der Naupactien, Eoeen, Kataloge folgt, dem die Verbindung unsterblicher Mütter mit sterblichen Vätern, die Hervorhebung des mütterlichen Gutes, des mütterlichen Namens, der Innigkeit des mütterlichen Geschwisterthums entspringt, auf dem endlich die Benennung Mutterland, die grössere Heiligkeit weiblicher Opfer, vornehmlich die Unsühnbarkeit des Muttermords beruht. Hier, wo es sich nicht um die Angabe des Einzelnen, sondern um die Hervorhebung umfassender Gesichtspunkte handelt, muss die Bedeutung der mythischen Tradition für unsere Untersuchung besonders betont werden. Die vorzugsweise Verbindung des Mutterrechts mit den ältesten Stämmen der griechischen Welt bringt es mit sich, dass gerade jene erste Form der Ueberlieferung für die Kenntniss der Gynaikokratie besondere Wichtigkeit gewinnt, und ebenso lässt sich von vorneherein erwarten, dass die Stellung des Mutterrechts im Mythus der hohen Bedeutung, welche dasselbe als Mittelpunkt einer ganzen Kultur im Leben behauptet, entspreche. Um so dringender tritt die Frage an uns heran, welche Bedeutung wir auf unserm Gebiete jener Urform menschlicher Ueberlieferung beizulegen, welchen Gebrauch wir von ihren Zeugnissen zu machen berechtigt sind? Die Antwort hierauf soll durch die Betrachtung eines einzelnen dem lycischen Sagenkreise angehörenden Beispieles vorbereitet werden. Neben dem völligen historischen Zeugnisse Herodots bietet die mythische Königsgeschichte einen Fall mütterlicher Erbrechtsvermittelung dar. Nicht die Söhne Sarpedon's, sondern Laodamia, die Tochter, ist erbberechtigt, und überträgt das Reich auf ihren Sohn, der die Oheime ausschliesst. Eine Erzählung, die Eustath mittheilt, gibt diesem Erbsystem einen symbolischen Ausdruck, in welchem die Grundidee des Mutterrechts in ihrer sinnlichen Geschlechtlichkeit zu erkennen ist. Wären

uns nun die Zeugnisse Herodots und des Nicolaus verloren, so würde die herrschende Betrachtungsweise die Erzählung des Eustath zuerst durch den Einwand zu entkräften suchen, dass ihre Echtheit sich durch keine ältern oder wohl gar gleichzeitigen Quellen darthun lasse; dann würde ihre Räthselhaftigkeit selbst als Beweis der Erfindung durch irgend einen albernen Mythographen geltend gemacht, und zuletzt diejenige Thatsache, um welche sich der Mythus wie die Schale um ihren Kern angesetzt hat, umgekehrt als aus dem Mythus abstrahirt, mithin rückwärts aus ihm gedichtet dargestellt, und als werthloser Kehricht jenen unbrauchbaren Notizen zugewiesen, deren täglich wachsende Zahl den zerstörenden Fortschritt der sogenannten kritischen Sichtung des überlieferten Materials bekundet. Die Vergleichung des mythischen mit den historischen Berichten stellt die ganze Verkehrtheit dieses Verfahrens in ihr hellstes Licht. Bewahrheitet durch die Probe geschichtlich feststehender Thatsachen, wird die mythische Tradition als echtes, von dem Einfluss frei schaffender Phantasie durchaus unabhängiges Zeugniss der Urzeit anerkannt, Laodamia's Vorzug vor den Brüdern für sich allein schon als hinreichende Beglaubigung des lycischen Mutterrechts betrachtet werden müssen. Es lässt sich kaum ein dem gynaikokratischen System angehörender Zug entdecken, welchem es an einer ähnlichen Wahrheitsprobe fehlte, kann diese auch nicht immer der Geschichte desselben Volks entnommen werden. Ja selbst der Gesamtcharakter, den die gynaikokratische Kultur trägt, entbehrt einer solchen Parallele keineswegs: Beides die Folge der wenigstens theilweisen Erhaltung des Mutterrechts bis in späte Zeiten. In mythischen und streng historischen Traditionen begegnen uns die Besonderheiten desselben Systems in übereinstimmender Weise. Erscheinungen der ältesten Zeit und Erscheinungen späterer, zuweilen sehr neuer Perioden treten neben einander, überraschen durch ihren Einklang und lassen die weiten Zwischenräume, die sie scheiden, ganz vergessen. Welchen Einfluss dieser Parallelismus auf die ganze Betrachtungsweise der mythischen Tradition ausüben muss, wie er den Standpunkt, den die heutige Forschung ihr gegenüber einnimmt, unhaltbar macht, und jener ohnehin so schwankenden Unterscheidung historischer und vorhistorischer Zeiten gerade für den wichtigsten Theil der Geschichte, die Kenntniss der alten Anschauungen und Zustände, jede Berechtigung entzieht, bedarf keiner weitern Darlegung. Die mythische Ueberlieferung, so beantwortet sich nun die oben aufgeworfene Frage, erscheint als der getreue Ausdruck des Lebensgesetzes jener Zeiten, in welchen die geschichtliche Entwicklung der alten Welt ihre Grundlagen hat, als die Manifestation der ursprünglichen Denkweise, als unmittelbare historische Offenbarung, folglich als wahre, durch hohe Zuverlässigkeit ausgezeichnete Geschichtsquelle. Laodamia's Vorzug vor ihren Brüdern führt Eustath zu der Bemerkung, eine solche Begünstigung der Söhne vor den Töchtern widerspreche den hellenischen Anschauungen durchaus. Diese Aeusserung verdient um so mehr Beachtung, je jünger die Quelle ist, in der wir ihr begegnen. Unähnlich den Vertretern der heutigen Kritik lässt sich der gelehrte Byzantiner durch das Anomale, das ihm die Sage zu enthalten scheint, zu keiner Verdächtigung, noch weniger zu einer Aenderung des Ueberlieferten verleiten. Diese prüfungslose, gläubige Unterordnung unter die Tradition, oft als gedankenloses Nachschreiben getadelt, bildet die beste Bürgschaft der Zuverlässigkeit selbst später Berichte. Auf allen Gebieten der Alterthumsforschung herrscht dieselbe Treue und Genauigkeit in Festhaltung und Fortpflanzung der Ueberlieferung, dieselbe Scheu, an die Reste der Vorwelt frevelnde Hand anzulegen. Ihr verdanken wir die Möglichkeit, die innere Anlage der ältesten Zeit mit Sicherheit zu erkennen, und die Geschichte der menschlichen Gedankenwelt bis in jene Anfänge zu verfolgen, aus welchen die spätere Entwicklung hervorgegangen ist. Je geringer der Hang zu Kritik und subjectiver Combination, um so grösser die Zuverlässigkeit, um so ferner die Gefahr der Fälschung. Für das Mutterrecht insbesondere bietet der Mythus noch eine weitere Bürgschaft der Echtheit dar. Der Gegensatz desselben zu den Ideen der spätern Zeit ist ein so tiefer und durchgreifender, dass unter der Herrschaft der letztern eine Erdichtung gynaikokratischer Erscheinungen nicht stattfinden konnte. Das System der Paternität folgt einer Anschauung, der das ältere Recht als Räthsel erschien, die mithin keinem einzigen Zuge des mutterrechtlichen Systems Entstehung zu geben fähig war. Laodamia's Vorzugsrecht kann unter dem Einfluss der hellenischen Ideen, denen es widerspricht, unmöglich erfunden worden sein, und Gleiches gilt von den unzähligen Spuren derselben Lebensform, die in die Urgeschichte aller alten Völker, Athen und Rom, diese beiden entschiedensten Vertreter der Paternität, nicht ausgenommen, verwoben sind. Jede Zeit folgt unbewusst, selbst in ihren Dichtungen, den Gesetzen des eigenen Lebens. Ja, so gross ist die Gewalt, welche die letztern ausüben, dass sich der natürliche Hang, das Abweichende früherer Zeit nach neuem Gepräge umzugestalten, stets geltend machen wird. Die gynaikokratischen Traditionen sind diesem Schicksal nicht entgangen. Wir werden

zahlreichen Fällen begegnen, in welchen die Rückwirkung der spätern Anschauungen auf die Reste der frühern und die Folgen der Versuchung, das Unverständliche durch Verständliches im Geschmacke der eigenen Kultur zu ersetzen, in sehr merkwürdigen Aeusserungen zu Tage tritt. Alte Züge werden durch neue verdrängt, die hehren Gestalten der gynaikokratischen Vorwelt den Zeitgenossen im Geiste ihres eigenen Daseins vorgeführt, harte Aeusserungen in milderm Lichte dargestellt, mit dem Rechte auch Gesinnung, Motive, Leidenschaft nach dem jetzt herrschenden Standpunkte beurtheilt. Nicht selten steht Neues und Altes unvermittelt neben einander; anderwärts zeigt sich dasselbe Faktum, dieselbe Person in der doppelten Auffassung der frühern und der spätern Welt, dort schuldlos, hier verbrecherisch, dort voll Erhabenheit und Würde, hier ein Gegenstand des Abscheus, dann Ursache der Palinodie. In andern Fällen weicht die Mutter dem Vater, die Schwester dem Bruder, der nun statt jener oder wechselnd mit ihr in die Sage eintritt, die weibliche Benennung der männlichen, mit Einem Worte, die Consequenz der mütterlichen Auffassung den Forderungen der ausgebildeten Paternitäts-Theorie. Also weit entfernt im Geiste einer überwundenen, untergegangenen Kultur zu dichten, wird die spätere Zeit vielmehr die Herrschaft der eigenen Ideen auf Thatsachen und Erscheinungen, die ihr fremdartig gegenüberstehen, zu erstrecken bestrebt sein. Für die Echtheit aller mythischen Spuren des gynaikokratischen Weltalters liegt hierin die höchste Gewähr. Sie haben die Kraft vollkommen zuverlässiger Beweise. In denjenigen Fällen, welche dem umgestaltenden Einfluss der Nachwelt sich nicht zu entziehen vermochten, enthält der Mythus eine Quelle noch reicherer Belehrung. Da die Aenderungen viel häufiger aus unbewusstem Nachgeben an die Zeitideen, nur selten und ausnahmsweise aus bewusster Feindseligkeit gegen das Alte entspringen, so wird die Sage in ihren Wandelungen der lebendige Ausdruck der Entwicklungsstufen des Volks, denen sie gleichen Schrittes zur Seite geht, und für den fähigen Beobachter das getreue Spiegelbild aller Perioden des Lebens. Die Stellung, welche die folgende Untersuchung der mythischen Tradition gegenüber einnimmt, wird jetzt, so hoffe ich, ebenso klar als gerechtfertigt erscheinen. Der Reichthum der Ergebnisse aber, zu welchen sie hinführt, kann nur aus der Prüfung des Einzelnen erkannt werden. Unsere moderne historische Forschung, in einseitiger Ausschliesslichkeit auf die Ermittlung der Ereignisse, Persönlichkeiten, Zeitverhältnisse gerichtet, hat durch die Aufstellung des Gegensatzes zwischen geschichtlicher und mythischer Zeit und die ungebührliche Ausdehnung der letztern der Alterthumswissenschaft eine Bahn angewiesen, auf welcher tieferes und zusammenhängendes Verständniss nicht zu erlangen ist. Wo immer wir mit der Geschichte in Berührung treten, sind die Zustände der Art, dass sie frühere Stufen des Daseins voraussetzen: nirgends Anfang, überall Fortsetzung, nirgends blosse Ursache, immer zugleich schon Folge. Das wahrhaft wissenschaftliche Erkennen besteht nun nicht nur in der Beantwortung der Frage nach dem Was? Seine Vollendung erhält es erst dann, wenn es das Woher? zu entdecken vermag, und damit das Wohin? zu verbinden weiss. Zum Verstehen wird das Wissen nur dann erhoben, wenn es Ursprung, Fortgang und Ende zu umfassen vermag. Der Anfang aller Entwicklung aber liegt in dem Mythus. Jede tiefere Erforschung des Alterthums wird daher unvermeidlich zu ihm zurückgeführt. Er ist es, der die Ursprünge in sich trägt, er allein, der sie zu enthüllen vermag. Die Ursprünge aber bedingen den spätern Fortschritt, geben der Linie, die dieser befolgt, für immer ihre Richtung. Ohne Kenntniss der Ursprünge kann das historische Wissen nie zu innerm Abschluss gelangen. Jene Trennung von Mythus und Geschichte, wohlbegründet sofern sie die Verschiedenheit der Ausdrucksweise des Geschehenen in der Ueberlieferung bezeichnen soll, hat also gegenüber der Continuität der menschlichen Entwicklung keine Bedeutung und keine Berechtigung. Sie muss auf dem Gebiete unserer Forschung durchaus aufgegeben werden, der ganze Erfolg der Untersuchung hängt wesentlich hievon ab. Die Gestaltungen des Familienrechts in den bekanntern Zeiten des Alterthums sind keine ursprünglichen Zustände, vielmehr Folgen vorausgegangener älterer Lebensstufen. Für sich allein betrachtet, erscheinen sie nur in ihrer Wirklichkeit, nicht in ihrer Causalität, sie sind isolirte Thatsachen, als solche aber höchstens Gegenstand des Wissens, nie des Verständnisses. Das römische Paternitäts-System weist durch die Strenge, mit welcher es auftritt, auf ein früheres, das bekämpft und zurückgedrängt werden soll, hin. Das hohe mit der Reinheit apollinischer Natur bekleidete Vaterthum in der Stadt der mutterlosen Zeustochter Athene erscheint nicht minder als die Spitze einer Entwicklung, deren erste Stufen einer Welt ganz verschiedener Gedanken und Zustände angehört haben müssen. Wie sollen wir nun das Ende verstehen, wenn uns die Anfänge ein Räthsel sind? Wo lassen sich aber diese erkennen? Die Antwort ist nicht zweifelhaft. In dem Mythus, dem getreuen Bilde der ältesten Zeit; entweder hier oder nirgends. Das Bedürfniss des zusammenhängenden Wissens hat nicht selten zu dem Versuche geführt,

durch Gebilde philosophischer Spekulation der Sehnsucht nach Kenntniss der Ursprünge einige Befriedigung zu gewähren, und die grossen Lücken, die das System der Zeiten darbietet, mit den Schattengestalten eines abstrakten Verstandesspieles auszufüllen. Sonderbarer Widerspruch, um der Dichtung willen den Mythus verwerfen, und zugleich dem eigenen Utopien so vertrauensstark sich überlassen! Die folgende Untersuchung wird alle Verlockungen dieser Art sorgsam meiden. Behutsam, ja vielleicht zu ängstlich dem Festlande nachsteuernd, allen Krümmungen und Buchten des Ufers folgend, meidet sie die hohe See, ihre Gefahren und Zufälle. Wo keine früheren Erfahrungen zu Gebote stehen, ist vor Allem das Einzelne zu prüfen. Nur der Reichthum des Details bietet die nöthigen Vergleichungen, befähigt durch diese zur Unterscheidung des Wesentlichen von dem Zufälligen, des gesetzmässigen Allgemeinen von dem Lokalen; nur er gibt die Mittel an die Hand, zu immer umfassendern Gesichtspunkten emporzusteigen. Man hat es dem Mythus zum Vorwurf gemacht, dass er dem beweglichen Sande gleiche und nirgends festen Fuss zu fassen gestatte. Aber dieser Tadel trifft nicht die Sache, sondern die Behandlungsweise. Vielgestaltig und wechselnd in seiner äussern Erscheinung, folgt der Mythus dennoch bestimmten Gesetzen, und ist an sichern und festen Resultaten nicht weniger reich als irgend eine andere Quelle geschichtlicher Erkenntniss. Produkt einer Kulturperiode, in welcher das Völkerleben noch nicht aus der Harmonie der Natur gewichen ist, theilt er mit dieser jene unbewusste Gesetzmässigkeit, welche den Werken freier Reflexion stets fehlt. Ueberall System, überall Zusammenhang, in allen Einzelnheiten Ausdruck eines grossen Grundgesetzes, das in dem Reichthum seiner Manifestationen die höchste Gewähr innerer Wahrheit und Naturnothwendigkeit besitzt.

Die gynaikokratische Kultur zeigt die Einheitlichkeit eines herrschenden Gedankens in besonders hohem Grade. Alle ihre Aesserungen sind aus einem Gusse, tragen das Gepräge einer in sich selbst abgeschlossenen Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes. Der Prinzipat des Mutterthums in der Familie kann als vereinzelte Erscheinung nicht gedacht werden. Eine Gesittung, wie sie die Blüthe des Hellenismus in sich schliesst, ist mit ihm unvereinbar. Derselbe Gegensatz, der das Prinzip der Paternität und das des Mutterrechts beherrscht, muss nothwendig die ganze Lebensgestaltung, die jedes der beiden Systeme umgibt, durchdringen. Die erste Beobachtung, in welcher sich diese Folgerichtigkeit der gynaikokratischen Gedankenwelt bewährt, liegt in dem Vorzug der linken vor der rechten Seite. Das Links gehört der weiblichen leidenden, das Rechts der männlichen thätigen Naturpotenz. Die Rolle, welche die linke Isishand in dem vorzugsweise dem Mutterrecht huldigenden Nillande spielt, genügt, um den hervorgehobenen Zusammenhang klar zu machen. Andere Thatsachen strömen dann in grosser Anzahl herbei, und sichern ihm seine ganze Wichtigkeit, Universalität, Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit von dem Einfluss philosophischer Spekulation. In Sitten und Gebräuchen des bürgerlichen und des kultlichen Lebens, in Eigenthümlichkeiten der Kleidung wie der Haartracht, nicht weniger in der Bedeutung einzelner Ausdrücke wiederholt sich stets dieselbe Idee, der major honos laevarum partium und ihre innere Verbindung mit dem Mutterrecht. Keine geringere Bedeutung hat eine zweite Aeusserung desselben Grundgesetzes, der Prinzipat der Nacht über den aus ihrem Mutterschosse hervorgehenden Tag. Der gynaikokratischen Welt würde das entgegengesetzte Verhältniss völlig zuwiderlaufen. Schon die Alten stellen den Vorzug der Nacht mit dem des Links und beide mit dem Prinzipat des Mutterthums auf eine Linie, und auch hier zeigen uralte Sitten und Gebräuche, die Zeitrechnung nach Nächten, die Wahl der Nachtzeit zum Kampfe, zur Berathung, zum Rechtsprechen, die Bevorzugung des Dunkels bei kultlichen Uebungen, dass wir es nicht mit abstrakten philosophischen Gedanken später Entstehung, sondern mit der Realität einer ursprünglichen Lebensweise zu thun haben. Weitere Verfolgung desselben Gedankens lässt die kultliche Auszeichnung des Mondes vor der Sonne, der empfangenden Erde vor dem befruchtenden Meere, der finstern Todesseite des Naturlebens vor der lichten des Werdens, der Verstorbenen vor den Lebenden, der Trauer vor der Freude als nothwendige Eigenthümlichkeit der vorzugsweise mütterlichen Weltperiode von ferne erkennen, und alle diese Züge erhalten im Laufe der Untersuchung immer neue Bewahrheitung und eine immer tiefgehendere Bedeutung. Schon steht eine Gedankenwelt vor uns, in deren Umgebung das Mutterrecht nicht mehr als eine fremdartige, unbegreifliche Lebensform, vielmehr als homogene Erscheinung auftritt. Doch bietet das Gemälde der Lücken und dunkeln Stellen noch gar manche dar. Aber es ist die eigenthümliche Kraft jeder tiefer begründeten Wahrnehmung, dass sie schnell alles Verwandte in ihren Kreis zieht und von dem offener Darliegenden auch zu dem Verborgenen den Weg zu finden weiss. Leise Fingerzeige der Alten sind dann oft genügend, neue Blicke zu eröffnen. Die Auszeichnung des Schwesterverhältnisses und die der jüngsten Geburt bieten sich als belehrende Beispiele dar.

Beide gehören dem Mutterprinzipe des Familienrechts, beide sind geeignet, den Grundgedanken desselben in neuen Verzweigungen nachzuweisen. Die Bedeutung des Schwesterverhältnisses wird eröffnet durch eine Bemerkung des Tacitus über die germanische Auffassung desselben, und eine entsprechende Mittheilung des Plutarch über römische Gebräuche beweist, dass wir es auch hier nicht mit einer zufälligen, lokalen Anschauung, sondern mit der Consequenz eines generellen Grundgedankens zu thun haben. Die Auszeichnung der Jüngstgeburt hinwieder findet in Philostrats Heroengeschichte, einem wenn auch späten, doch für die Aufklärung der ältesten Ideen höchst wichtigen Werke, die allgemeinste Anerkennung. Beide Züge umgeben sich bald mit einer grossen Zahl einzelner Beispiele, die, theils der mythischen Tradition, theils geschichtlichen Zuständen alter oder noch lebender Völker entnommen, zugleich ihre Universalität und ihre Ursprünglichkeit beweisen. Welcher Seite des gynaikokratischen Gedankens die eine und die andere Erscheinung sich anschliesst, ist nicht schwer zu erkennen. Die Auszeichnung der Schwester vor dem Bruder leiht jener der Tochter vor dem Sohne nur einen neuen Ausdruck, die der Jüngstgeburt knüpft die Fortdauer des Lebens an denjenigen Zweig des Mutterstammes an, der, weil zuletzt entstanden, auch zuletzt von dem Tode erreicht werden wird. Brauch' ich nun es anzudeuten, welche neue Aufschlüsse diese Wahrnehmungen vorbereiten? Wie die Beurtheilung des Menschen nach den Gesetzen des Naturlebens, die zu der Vorliebe für den Trieb des jüngsten Frühlings führt, mit dem lycischen Gleichniss von den Blättern der Bäume übereinstimmt, wie sie uns das Mutterrecht selbst als das Gesetz des stofflich-leiblichen, nicht des geistigen höhern Lebens, die gynaikokratische Gedankenwelt überhaupt als den Ausfluss der mütterlich-tellurischen, nicht der väterlich-uranischen Betrachtungsweise des menschlichen Daseins darstellt? Oder ist es andererseits nöthig, darauf aufmerksam zu machen, wie viele Aussprüche der Alten, wie viele Erscheinungen gynaikokratischer Staaten durch den von Tacitus mitgetheilten germanischen Gedanken von der weitergreifenden Wirkung des in der Schwester liegenden Familienverbandes dem Verständniss eröffnet und zur Verwendung für den Ausbau unsers Werkes geschickt gemacht werden? Die grössere Liebe zu der Schwester führt uns in eine der würdigsten Seiten des auf den mütterlichen Prinzipat gegründeten Daseins ein. Haben wir zuerst die rechtliche Seite der Gynaikokratie hervorgehoben, so treten wir jetzt mit ihrer moralischen Bedeutung in Berührung. Hat uns jene durch den Gegensatz zu dem, was wir als das natürliche Familienrecht zu betrachten gewohnt sind, überrascht und durch ihre anfängliche Unbegreiflichkeit gequält, so findet dagegen diese in einem keiner Zeit fremden natürlichen Gefühle einen Anklang, der ihr das Verständniss gleichsam von selbst entgegenträgt. Auf den tiefsten, düstersten Stufen des menschlichen Daseins bildet die Liebe, welche die Mutter mit den Geburten ihres Leibes verbindet, den Lichtpunkt des Lebens, die einzige Erhellung der moralischen Finsterniss, die einzige Wonne inmitten des tiefen Elends. Beobachtung noch lebender Völker anderer Welttheile hat dadurch, dass sie diese Thatsache von Neuem zum Bewusstsein brachte, auch die Bedeutung jener mythischen Traditionen, welche die ersten φιλοπάτορες nennen und ihre Erscheinung als einen wichtigen Wendepunkt der menschlichen Gesittung hervorheben, in ihr richtiges Licht gestellt. Die innige Verbindung des Kindes mit dem Vater, die Aufopferung des Sohnes für seinen Erzeuger verlangt einen weit höhern Grad moralischer Entwicklung als die Mutterliebe, diese geheimnissvolle Macht, welche alle Wesen der irdischen Schöpfung gleichmässig durchdringt. Später als sie kömmt jene zur Geltung, später zeigt sie ihre Kraft. Dasjenige Verhältniss, an welchem die Menschheit zuerst zur Gesittung emporwächst, das der Entwicklung jeder Tugend, der Ausbildung jeder edlern Seite des Daseins zum Ausgangspunkt dient, ist der Zauber des Mutterthums, der inmitten eines gewalterfüllten Lebens als das göttliche Prinzip der Liebe, der Einigung, des Friedens wirksam wird. In der Pflege der Leibesfrucht lernt das Weib früher als der Mann seine liebende Sorge über die Grenzen des eigenen Ich auf andere Wesen erstrecken und alle Erfindungsgabe, die sein Geist besitzt, auf die Erhaltung und Verschönerung des fremden Daseins richten. Von ihm geht jetzt jede Erhebung der Gesittung aus, von ihm jede Wohlthat im Leben, jede Hingebung, jede Pflege und jede Todtenklage. Vielfältig ist der Ausdruck, den diese Idee in Mythus und Geschichte gefunden hat. Ihr entspricht es, wenn der Kreter den höchsten Grad der Liebe zu seinem Geburtslande in dem Worte Mutterland niederlegt, wenn die Gemeinsamkeit des Mutterschosses als das innigste Band, als das wahre, ursprünglich alleinige Geschwisterverhältniss hervorgehoben wird, wenn der Mutter beizustehen, sie zu schützen, sie zu rächen als die heiligste Pflicht erscheint, ihr Leben zu bedrohen aber auch dann alle Hoffnung auf Sühne verscherzt, wenn die That im Dienste des verletzten Vaterthums geschehen ist. Was soll ich mich in weitere Einzelnheiten verlieren? Ge-

nügen doch diese, um für die moralische Anlage jener Kultur, welcher das Mutterrecht angehört, unsere Theilnahme zu erregen. Wie bedeutsam erscheinen jetzt alle jene Beispiele, in welchen die Treue durch Mütter, durch Schwestern gesichert wird, in welchen Gefahr oder Verlust der Schwestern zur Uebernahme grosser Mühsale begeistert, in denen endlich Schwesternpaare eine ganz typisch-allgemeine Stellung einnehmen. Aber nicht nur inniger, auch allgemeiner und weitere Kreise umfassend ist die aus dem Mutterthum stammende Liebe. Tacitus, der diesen Gedanken in Beschränkung auf das Schwesterverhältniss bei den Germanen andeutet, mag die ganze Bedeutung, die ihm zukömmt, und den weiten Umfang, in dem er geschichtlich sich bewahrheitet, kaum überblickt haben. Wie in dem väterlichen Prinzip die Beschränkung, so liegt in dem mütterlichen das der Allgemeinheit; wie jenes die Einschränkung auf engere Kreise mit sich bringt, so kennt dieses keine Schranken, so wenig als das Naturleben. Aus dem gebärenden Mutterthum stammt die allgemeine Brüderlichkeit aller Menschen, deren Bewusstsein und Anerkennung mit der Ausbildung der Paternität untergeht. Die auf das Vaterrecht gegründete Familie schliesst sich zu einem individuellen Organismus ab, die mutterrechtliche dagegen trägt jenen typisch-allgemeinen Charakter, mit dem alle Entwicklung beginnt, und der das stoffliche Leben vor dem höhern geistigen auszeichnet. Der Erdmutter Demeter sterbliches Bild, wird jedes Weibes Schoss den Geburten des andern Geschwister schenken, das Heimathland nur Brüder und Schwestern kennen, und diess so lange, bis mit der Ausbildung der Paternität die Einheitlichkeit der Masse aufgelöst und das Ununterschiedene durch das Prinzip der Gliederung überwunden wird. In den Mutterstaaten hat diese Seite des Mutterprinzips vielfältigen Ausdruck, ja selbst rechtlich formulirte Anerkennung gefunden. Auf ihr ruht jenes Prinzip allgemeiner Freiheit und Gleichheit, das wir als einen Grundzug im Leben gynaikokratischer Völker öfter finden werden, auf ihr die Philoxenie und entschiedene Abneigung gegen beengende Schranken jeder Art, auf ihr die umfassende Bedeutung gewisser Begriffe, die wie das römische paricidium erst später den natürlich-allgemeinen Sinn mit dem individuell-beschränkten vertauschten, auf ihr endlich das besondere Lob der verwandtschaftlichen Gesinnung, und einer *συμπάθεια,* die, keine Grenzen kennend, alle Glieder des Volkes gleichmässig umfasst. Abwesenheit innerer Zwietracht, Abneigung gegen Unfrieden wird gynaikokratischen Staaten besonders nachgerühmt. Jene grossen Panegyrien, an welchen alle Theile des Volks sich im Gefühle der Brüderlichkeit und des gemeinsamen Volksthums freuen, sind bei ihnen am frühesten zur Uebung geworden, am schönsten entwickelt. Besondere Strafbarkeit körperlicher Schädigung der Mitmenschen, ja der ganzen Thierwelt tritt nicht weniger charakteristisch hervor, und in Sitten, wie jener der Römerinnen, nicht für die eigenen, sondern für der Schwester Kinder zu der grossen Mutter zu flehen, für sie den Gatten zu fordern, in jener der Perser, stets nur für das ganze Volk zu der Gottheit zu beten, der Karer, allen Tugenden die der *συμπάθεια* für Verwandte vorzuziehen, findet jene innere Anlage des Mutterprinzips ihre schönste Uebertragung in die Wirklichkeit des Lebens. Ein Zug milder Humanität, den man selbst in dem Gesichtsausdruck der ägyptischen Bildwerke hervortreten sieht, durchdringt die Gesittung der gynaikokratischen Welt, und leiht ihr ein Gepräge, in welchem Alles, was die Muttergesinnung Segensreiches in sich trägt, wieder zu erkennen ist. Im Lichte saturnischer Harmlosigkeit erscheint uns jenes ältere Menschengeschlecht, das in der Unterordnung seines ganzen Daseins unter das Gesetz der Mütterlichkeit der Nachwelt die Hauptzüge zu dem Gemälde des silbernen Menschenalters lieferte. Wie verständlich wird uns nun in Hesiods Schilderung die ausschliessliche Hervorhebung der Mutter, ihrer nie unterbrochenen sorgsamen Pflege und der ewigen Unmündigkeit des Sohnes, der mehr leiblich als geistig heranwachsend, der Ruhe und Fülle, die das Ackerbauleben bietet, bis in sein hohes Alter an der Mutter Hand sich freut; wie entspricht sie jenen Gemälden eines später untergegangenen Glücks, dem die Herrschaft des Mutterthums stets zum Mittelpunkt dient, wie sehr jenen *ἀρχαῖα φῦλα γυναικῶν*, mit welchen auch jeder Friede von der Erde verschwand. Die Geschichtlichkeit des Mythus findet hier eine überraschende Bewahrheitung. Alle Freiheit der Phantasie, alle Fülle poetischer Ausschmückung, mit welcher die Erinnerung sich stets umgibt, haben den historischen Kern der Tradition nicht unkenntlich zu machen, noch den Hauptzug des frühern Daseins und dessen Bedeutung für das Leben in Schatten zu stellen vermocht.

Es möge mir gestattet sein, auf diesem Punkte der Untersuchung einen Augenblick auszuruhen, und die Fortsetzung meiner Ideenentwicklung durch einige allgemeinere Betrachtungen zu unterbrechen. Die consequente Verfolgung des gynaikokratischen Grundgedankens hat uns das Verständniss einer grossen Zahl einzelner Erscheinungen und Nachrichten eröffnet. Räthselhaft in ihrer Isolirung, erhalten sie, wenn verbunden, den Charakter innerer Nothwendigkeit. Die Er-

reichung eines solchen Resultates hängt hauptsächlich von Einer Vorbedingung ab. Sie verlangt die Fähigkeit des Forschers, den Ideen seiner Zeit, den Anschauungen, mit welchen diese seinen Geist erfüllen, gänzlich zu entsagen, und sich in den Mittelpunkt einer durchaus verschiedenen Gedankenwelt zu versetzen. Ohne solche Selbstentäusserung ist auf dem Gebiete der Alterthumsforschung ein wahrer Erfolg undenkbar. Wer die Anschauungen späterer Geschlechter zu seinem Ausgangspunkte wählt, wird durch sie von dem Verständniss früherer immer mehr abgelenkt. Die Kluft erweitert sich, die Widersprüche wachsen; wenn dann alle Mittel der Erklärung erschöpft scheinen, bietet sich Verdächtigung und Anzweifelung, am Ende entschiedene Negation als das sicherste Mittel dar, den gordischen Knoten zu lösen. Darin liegt der Grund, warum alle Forschung, alle Kritik unserer Tage so wenig grosse und dauernde Resultate zu schaffen vermag. Die wahre Kritik ruht nur in der Sache selbst, sie kennt keinen andern Maassstab als das objective Gesetz, kein anderes Ziel als das Verständniss des Fremdartigen, keine andere Probe als die Zahl der durch ihre Grundanschauung erklärten Phänomene. Wo es der Verdrehungen, Anzweifelungen, Negationen bedarf, da wird die Fälschung stets auf Seite des Forschers, nicht auf jener der Quellen und Ueberlieferungen, auf welche Unverstand, Leichtsinn, eitle Selbstvergötterung so gerne die eigene Schuld abwälzen, zu suchen sein. Jedem ernsthaften Forscher muss der Gedanke stets gegenwärtig bleiben, dass die Welt, mit der er sich beschäftigt, von derjenigen, in deren Geist er lebt und webt, unendlich verschieden, seine Kenntniss bei der grössten Ausdehnung immer beschränkt; seine eigene Lebenserfahrung zudem meist unreif, immer auf die Beobachtung einer unmerklichen Zeitspanne gegründet, das Material aber, das ihm zu Gebote steht, ein Haufe einzelner Trümmer und Fragmente ist, die gar oft, von der einen Seite betrachtet, unecht erscheinen, später dagegen, in die richtige Verbindung gebracht, das frühere voreilige Urtheil zu Schanden machen. Vom Standpunkt des römischen Vaterrechts ist die Erscheinung der Sabinerinnen inmitten der kämpfenden Schlachtlinien ebenso unerklärlich, als die von Plutarch ohne Zweifel aus Varro geschöpfte, echt gynaikokratische Bestimmung des sabinischen Vertrags. Verbunden mit ganz ähnlichen Berichten über gleiche Ereignisse bei alten sowohl als noch lebenden Völkern einer tiefern Kulturstufe und angeschlossen an die Grundidee, auf welcher das Mutterrecht ruht, verliert sie dagegen alle Räthselhaftigkeit und tritt aus der Region poetischer Erfindung, in welche sie das von den Zuständen und Sitten der heutigen Welt geleitete Urtheil vorschnell verwiesen, zurück in das Gebiet geschichtlicher Wirklichkeit, auf welchem sie nun als eine ganz natürliche Folge der Hoheit, Unverletzlichkeit und religiösen Weihe des Mutterthums ihr Recht behauptet. Wenn in dem hannibalischen Bündniss mit den Galliern der Entscheid der Streitigkeiten den gallischen Matronen anvertraut wird, wenn in so vielen Traditionen der mythischen Vorzeit Frauen entweder einzeln oder zu Collegien vereint, bald allein, bald neben den Männern richtend auftreten, in Volks-Versammlungen stimmen, streitenden Schlachtlinien Halt gebieten, den Frieden vermitteln, seine Bedingungen festsetzen, und für des Landes Rettung bald die leibliche Blüthe, bald das Leben als Opfer darbringen: Wer wird dann mit dem Argument der Unwahrscheinlichkeit, des Widerspruches gegen alles sonst Bekannte, der Unvereinbarkeit mit den Gesetzen der menschlichen Natur, wie sie uns heute erscheinen, zu kämpfen wagen, oder selbst den dichterischen Glanz, der jene Erinnerungen aus der Urzeit umstrahlt, gegen ihre historische Anerkennung zu Hilfe rufen? Das hiesse der Gegenwart die Vorzeit aufopfern, oder, um mit Simonides zu reden, nach Docht und Lampe die Welt umgestalten: es hiesse wider Jahrtausende streiten und die Geschichte zum Spielball der Meinungen, der unreifen Früchte eingebildeter Weisheit, zur Puppe der Tagesideen erniedrigen. Unwahrscheinlichkeit wird eingewendet: aber mit den Zeiten wechseln die Probabilitäten; was mit dem Geiste einer Kulturstufe unvereinbar ist, entspricht dem der andern; was dort unwahrscheinlich, gewinnt hier Wahrscheinlichkeit. Widerspruch gegen alles Bekannte: aber subjective Erfahrung und subjective Denkgesetze haben auf geschichtlichem Gebiete ebensowenig Berechtigung, als die Zurückführung aller Dinge auf die engen Proportionen einer beschränkten Partikulareinsicht jemals zugestanden werden kann. Ist es nöthig, Denen, die den dichterischen Schimmer der Urzeit gegen uns anrufen, noch besonders zu antworten? Wer ihn läugnen wollte, würde durch die alte, würde selbst durch die neuere Poesie, welche ihre schönsten und erschütterndsten Stoffe eben jener Vorwelt entlehnt, sogleich zur Stille verweisen. Gewiss, als hätten Poesie und Plastik um den Preis der Erfindung gewetteifert, besitzt alles Alte, die Urzeit zumal, in hohem Grade die Kraft, der Seele des Betrachters Schwingen zu leihen und seine Gedanken weit über die Alltäglichkeit emporzuheben. Aber diese Eigenschaft ruht in der Beschaffenheit der Sache, bildet einen Bestandtheil ihres Wesens, und ist desshalb vielmehr selbst Gegenstand der Nachforschung

als Mittel der Anfechtung. Die gynaikokratische Weltperiode ist in der That die Poesie der Geschichte. Sie wird diess durch die Erhabenheit, die heroische Grösse, selbst durch die Schönheit, zu der sie das Weib erhebt, durch die Beförderung der Tapferkeit und ritterlichen Gesinnung unter den Männern, durch die Bedeutung, welche sie der weiblichen Liebe leiht, durch die Zucht und Keuschheit, die sie von dem Jüngling fordert: ein Verein von Eigenschaften, der dem Alterthum in demselben Lichte erschien, in welchem unserer Zeit die ritterliche Erhabenheit der germanischen Welt sich darstellt. Wie wir, so fragen die Alten, wo sind jene Frauen, deren untadelige Schönheit, deren Keuschheit und hohe Gesinnung selbst der Unsterblichen Liebe zu erwecken vermochte, hingekommen? Wo die Heroinen, deren Lob Hesiodos, der Dichter der Gynaikokratie, besang? Wo die weiblichen Volksvereine, mit welchen Dike vertraulich sich zu unterhalten liebte? Wo aber auch jene Helden ohne Furcht und ohne Tadel, die, wie der lycische Bellerophon, ritterliche Grösse mit tadellosem Leben, Tapferkeit mit freiwilliger Anerkennung der weiblichen Macht verbanden? Alle kriegerischen Völker, bemerkt Aristoteles, gehorchten dem Weibe, und die Betrachtung späterer Weltalter lehrt das Gleiche: der Gefahr trotzen, jegliches Abenteuer suchen und der Schönheit dienen, ist ungebrochener Jugendfülle stets vereinigte Tugend. Dichtung, ja Dichtung wird diess Alles im Lichte der heutigen Zustände. Aber die höchste Dichtung, schwungreicher und erschütternder als alle Phantasie, ist die Wirklichkeit der Geschichte. Grössere Schicksale sind über das Menschengeschlecht dahingegangen, als unsere Einbildungskraft zu ersinnen vermag. Das gynaikokratische Weltalter mit seinen Gestalten, Thaten, Erschütterungen ist der Dichtung gebildeter, aber schwächlicher Zeiten unerreichbar. Vergessen wir es nie: mit der Kraft zur That ermattet auch der Flug des Geistes, und die beginnende Fäulniss offenbart sich stets auf allen Gebieten des Lebens zu gleicher Zeit.

Die Grundsätze, nach denen ich verfahre, die Mittel, mit welchen ich einem bisher als dichterisches Schattenreich behandelten Gebiete Aufschlüsse über die frühesten Formen des menschlichen Daseins abzugewinnen suche, haben durch die letzten Bemerkungen, so hoffe ich, neues Licht erhalten. Ich nehme nun die unterbrochene Darstellung der gynaikokratischen Gedankenwelt wieder auf, nicht um mich in den vielfältigen, stets überraschenden Einzelnheiten ihrer innern Anlage zu verlieren, vielmehr um sogleich der wichtigsten Erscheinung, derjenigen, in welcher alle übrigen ihren Abschluss und ihre Begründung finden, ungetheilte Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die religiöse Grundlage der Gynaikokratie zeigt uns das Mutterrecht in seiner würdigsten Gestalt, bringt es mit den höchsten Seiten des Lebens in Verbindung und eröffnet einen tiefen Blick in die Hoheit jener Vorzeit, welche der Hellenismus nur an Glanz der Erscheinung, nicht an Tiefe und Würde der Auffassung zu übertreffen vermochte. Hier noch mehr als bisher fühle ich den gewaltigen Gegensatz, der meine Betrachtungsweise des Alterthums von den Ideen der heutigen Zeit und der durch sie geleiteten modernen Geschichtsforschung scheidet. Der Religion einen tiefgehenden Einfluss auf das Völkerleben einräumen, ihr unter den schöpferischen, das ganze Dasein gestaltenden Kräften den ersten Platz zuerkennen, in ihren Ideen Aufschluss über die dunkelsten Seiten der alten Gedankenwelt suchen, erscheint als unheimliche Vorliebe für theokratische Anschauungen, als Merkmal eines unfähigen, befangenen, vorurtheilsvollen Geistes, als beklagenswerther Rückfall in die tiefe Nacht einer düstern Zeit. Alle diese Anklagen habe ich schon erfahren, und noch immer beherrscht mich derselbe Geist der Reaktion, noch immer ziehe ich es vor, auf dem Gebiete des Alterthums antik als modern, in seiner Erforschung wahr als den Tagesmeinungen gefällig zu sein, und um das Almosen ihres Beifalls zu betteln. Es gibt nur einen einzigen mächtigen Hebel aller Civilisation, die Religion. Jede Hebung, jede Senkung des menschlichen Daseins entspringt aus einer Bewegung, die auf diesem höchsten Gebiete ihren Ursprung nimmt. Ohne sie ist keine Seite des alten Lebens verständlich, die früheste Zeit zumal ein undurchdringliches Räthsel. Durch und durch vom Glauben beherrscht, knüpft dieses Geschlecht jede Form des Daseins, jede geschichtliche Tradition an den kultlichen Grundgedanken an, sieht jedes Ereigniss nur in religiösem Lichte, und identificirt sich auf das vollkommenste seiner Götterwelt. Dass die gynaikokratische Kultur vorzugsweise dieses hieratische Gepräge tragen muss, dafür bürgt die innere Anlage der weiblichen Natur, jenes tiefe, ahnungsreiche Gottesbewusstsein, das, mit dem Gefühl der Liebe sich verschmelzend, der Frau, zumal der Mutter eine in den wildesten Zeiten am mächtigsten wirkende religiöse Weihe leiht. Die Erhebung des Weibes über den Mann erregt dadurch vorzüglich unser Staunen, dass sie dem physischen Kraftverhältniss der Geschlechter widerspricht. Dem Stärkern überliefert das Gesetz der Natur den Scepter der Macht. Wird er ihm von schwächern Händen entrissen, so müssen andere Seiten der menschlichen Natur thätig gewesen sein, tiefere Gewalten ihren Einfluss geltend gemacht

haben. Es bedarf kaum der Nachhilfe alter Zeugnisse, um diejenige Macht, welche diesen Sieg vorzugsweise errang, zum Bewusstsein zu bringen. Zu allen Zeiten hat das Weib durch die Richtung seines Geistes auf das Uebernatürliche, Göttliche, der Gesetzmässigkeit sich Entziehende, Wunderbare den grössten Einfluss auf das männliche Geschlecht, die Bildung und Gesittung der Völker ausgeübt. Die besondere Anlage der Frauen zur *εὐσέβεια*, ihren vorzugsweisen Beruf zur Pflege der Gottesfurcht macht Pythagoras zum Ausgangspunkt seiner Anrede an die Crotoniatinnen, und nach Plato hebt es Strabo in einem beachtenswerthen Ausspruche hervor, dass von jeher alle *δεισιδαιμονία* von dem weiblichen Geschlecht über die Männerwelt verbreitet, mit dem Glauben jeder Aberglaube von ihm gepflegt, genährt, befestigt worden sei. Geschichtliche Erscheinungen aller Zeiten und Völker bestätigen die Richtigkeit dieser Beobachtung. Wie die erste Offenbarung in so vielen Fällen Frauen anvertraut worden ist, so haben an der Verbreitung der meisten Religionen Frauen den thätigsten, oft kriegerischen, manchmal durch die Macht der sinnlichen Reize geförderten Antheil genommen. Aelter als die männliche ist die weibliche Prophetie, ausdauernder in der Treue der Bewahrung, „steifer im Glauben“ die weibliche Seele; die Frau, wenn auch schwächer als der Mann, dennoch fähig, zu Zeiten sich weit über ihn emporzuschwingen, conservativer insbesondere auf kultlichem Gebiet und in der Wahrung des Ceremoniells. Ueberall offenbart sich der Hang des Weibes zur steten Erweiterung seines religiösen Einflusses, und jene Begierde nach Bekehrung, welche in dem Gefühl der Schwäche und in dem Stolze der Unterjochung des Stärkern einen mächtigen Antrieb besitzt. Mit solchen Kräften ausgestattet, vermag das schwächere Geschlecht den Kampf mit dem stärkern zu unternehmen und siegreich zu bestehen. Der höhern physischen Kraft des Mannes setzt die Frau den mächtigen Einfluss ihrer religiösen Weihe, dem Prinzip der Gewalt das des Friedens, blutiger Feindschaft das der Versöhnung, dem Hass die Liebe entgegen, und weiss so das durch kein Gesetz gebändigte wilde Dasein der ersten Zeit auf die Bahn jener mildern und freundlichern Gesittung hinüberzuleiten, in deren Mittelpunkt sie nun als die Trägerin des höhern Prinzips, als die Offenbarung des göttlichen Gebots herrschend thront. Hierin wurzelt jene zauberartige Gewalt der weiblichen Erscheinung, welche die wildesten Leidenschaften entwaffnet, kämpfende Schlachtlinien trennt, dem offenbarenden und rechtsverkündenden Ausspruch der Frau Unverbrüchlichkeit sichert, und in allen Dingen seinem Willen das Ansehen des höchsten Gesetzes verleiht. Der Phaiakenkönigin Arete fast gottähnliche Verehrung und die Heilighaltung ihres Wortes wird schon von Eustath als poetische Ausschmückung eines ganz dem Gebiete der Dichtung zugewiesenen Zaubermärchens betrachtet: und dennoch bildet sie keine vereinzelte Erscheinung, vielmehr den vollendeten Ausdruck der ganz auf kultlicher Grundlage ruhenden Gynaikokratie mit allen Segnungen und aller Schönheit, die sie dem Volksdasein mitzutheilen vermochte. Die innige Verbindung der Gynaikokratie mit dem Religions-Charakter des Weibes offenbart sich in vielen einzelnen Erscheinungen. Auf eine der wichtigsten führt uns die locrische Bestimmung, wonach kein Knabe, sondern nur ein Mädchen die kultliche Verrichtung der Phialephorie versehen kann. Polybius nennt diese Sitte unter den Beweisen des epizephyrischen Mutterrechts, anerkennt mithin den Zusammenhang derselben mit der gynaikokratischen Grundidee. Das locrische Mädchenopfer zur Sühne für Aias' Frevel bestätigt den Zusammenhang und zeigt zugleich, welche Ideenverbindung die allgemeine Sacralbestimmung, dass alle weiblichen Opfer der Gottheit genehmer seien, ihren Ursprung verdankt. Die Verfolgung dieses Gesichtspunktes führt uns zu derjenigen Seite der Gynaikokratie, durch welche das Mutterrecht zugleich seine tiefste Begründung und seine grösste Bedeutung erhält. Zurückgeführt auf Demeters Vorbild wird die irdische Mutter zugleich der tellurischen Urmutter sterbliche Stellvertreterin, ihre Priesterin und als Hierophantin mit der Verwaltung ihres Mysteriums betraut. Alle diese Erscheinungen sind aus einem Guss und nichts als verschiedene Aeusserungen derselben Kulturstufe. Der Religions-Prinzipat des gebärenden Mutterthums führt zu dem entsprechenden des sterblichen Weibes, Demeters ausschliessliche Verbindung mit Kore zu dem nicht weniger ausschliesslichen Successions-Verhältniss der Mutter und Tochter, endlich die innere Verbindung des Mysteriums mit den chthonisch-weiblichen Kulten zu der Hierophantie der Mutter, welche hier ihre religiöse Weihe zu dem höchsten Grade der Erhabenheit steigert. Von diesem Gesichtspunkte aus eröffnet sich ein neuer Blick in die wahre Natur jener Kulturstufe, welcher das mütterliche Vorrecht angehört. Wir erkennen die innere Grösse der vorhellenischen Gesittung, welche in der demetrischen Religion, ihrem Mysterium und ihrer zugleich kultlichen und civilen Gynaikokratie einen von der spätern Entwicklung zurückgedrängten, vielfach verkümmerten Keim der edelsten Anlage besass. Hergebrachte, seit langer Zeit mit kanonischem Ansehen bekleidete Auffassungen, wie jene von der Rohheit der pelasgischen Welt, von der

Unvereinbarkeit weiblicher Herrschaft mit kräftiger und edler Volksart, insbesondere von der späten Entwicklung des Mysteriösen in der Religion, werden von dem Throne der Olympier gestossen, den ihnen wiederzugewinnen eitle Hoffnung sein dürfte. Die edelsten Erscheinungen der Geschichte auf die niedersten Motive zurückzuführen, bildet lange schon eine Lieblingsidee unserer Alterthumsforschung. Wie konnte sie das Gebiet der Religion verschonen? Wie den höchsten Theil derselben, die Richtung auf das Uebernatürliche, Jenseitige, Mystische in seinem Zusammenhang mit den tiefsten Bedürfnissen der menschlichen Seele anerkennen? Nur Fälschung und Betrug einiger selbstsüchtiger Lügenpropheten vermochte in ihren Augen den durchsichtig klaren Himmel der hellenischen Geisteswelt mit solch' düsterm Gewölke zu verdunkeln, nur die Zeit des Verfalls auf solche Abwege zu führen. Aber das Mysteriöse bildet das wahre Wesen jeder Religion, und wo immer das Weib auf dem Gebiete des Kultus und dem des Lebens an der Spitze steht, wird es gerade das Myteriöse mit Vorliebe pflegen. Dafür bürgt seine Naturanlage, die das Sinnliche und das Uebersinnliche stets unlösbar verbindet; dafür seine enge Verwandtschaft mit dem Naturleben und dem Stoffe, dessen ewiger Tod in ihm zuerst das Bedürfniss eines tröstenden Gedankens und durch den tiefern Schmerz auch die höhere Hoffnung erweckt; dafür insbesondere das Gesetz des demetrischen Mutterthums, das sich ihm in den Verwandlungen des Saatkorns offenbart, und durch das Wechselverhältniss von Tod und Leben den Untergang als die Vorbedingung höherer Wiedergeburt, als die Verwirklichung der ἐπίκτησις τῆς τελετῆς darstellt. Was so aus der Natur des Mutterthums sich gleichsam von selbst ergibt, wird durch die Geschichte vollkommen bestätigt. Wo immer die Gynaikokratie uns begegnet, verbindet sich mit ihr das Mysterium der chthonischen Religion, mag diese an Demeters Namen sich anknüpfen, oder dem Mutterthum in einer andern gleichgeltenden Gottheit Verkörperung leihen. Sehr deutlich tritt die Zusammengehörigkeit beider Erscheinungen in dem Leben des lycischen und epizephyrischen Volkes hervor: zweier Stämme, deren ausnahmsweise langes Festhalten an dem Mutterrecht gerade in der reichen Entwicklung des Mysteriums, wie sie bei ihnen in höchst beachtenswerthen, noch nie verstandenen Aeusserungen sich kundgibt, seine Erklärung findet. Vollkommen sicher ist der Schluss, zu dem diese historische Thatsache führt. Kann nämlich die Ursprünglichkeit des Mutterrechts und dessen Verbindung mit einer ältern Kulturstufe nicht geläugnet werden, so muss Gleiches auch für das Mysterium gelten, denn beide Erscheinungen bilden nur zwei verschiedene Seiten derselben Gesittung, sie sind stets verbundene Zwillingsgeschwister. Um so sicherer ist dieses Ergebniss, als nicht verkannt werden kann, dass von den beiden genannten Aeusserungen der Gynaikokratie, der civilen und der religiösen, die letztere der erstern zur Grundlage dient. Die kultlichen Vorstellungen sind das Ursprüngliche, die bürgerlichen Lebensformen Folge und Ausdruck. Aus Kore's Verbindung mit Demeter ist der Vorzug der Mutter vor dem Vater, der Tochter vor dem Sohne hervorgegangen, nicht umgekehrt jene aus diesem abstrahirt. Oder, um meinen Ausdruck noch getreuer den Vorstellungen des Alterthums anzupassen: von den beiden Bedeutungen der mütterlichen κτείς ist die kultlich-mysteriöse die ursprüngliche, vorherrschende; die civile, rechtliche die Consequenz. In ganz sinnlich-natürlicher Auffassung erscheint das weibliche sporium zuerst als Darstellung des demetrischen Mysteriums sowohl in seiner tiefern physischen als in seiner höhern jenseitigen Geltung, folgeweise aber als Ausdruck des Mutterrechts in seiner civilen Gestaltung, wie wir es in dem lycischen Sarpedon-Mythus gefunden haben. Widerlegt ist nun jene Behauptung der Neuern, als eigne alles Mysteriöse den Zeiten des Verfalls und einer spätern Entartung des Hellenismus. Die Geschichte nimmt das gerade entgegengesetzte Verhältniss an: das mütterliche Mysterium ist das Alte, der Hellenismus eine spätere Stufe der religiösen Entwicklung; nicht jenes, sondern dieser erscheint im Lichte der Entartung und einer religiösen Verflachung, welche dem Diesseits das Jenseits, der Klarheit der Form das mysteriöse Dunkel der höhern Hoffnung aufopfert. Haben wir oben das gynaikokratische Zeitalter als die Poesie der Geschichte bezeichnet, so können wir mit diesem Lobe jetzt ein zweites, doch innerlich eng verwandtes verbinden: es ist zugleich vorzugsweise die Periode religiöser Vertiefung und Ahnung, vorzugsweise die der εὐσέβεια, δεισιδαιμονία, σωφροσύνη, εὐνομία: Eigenschaften, die insgesamt der gleichen Quelle entspringend, von den Alten mit bemerkenswerther Uebereinstimmung sämtlichen Muttervölkern nachgerühmt werden. Wer kann den innern Zusammenhang aller dieser Erscheinungen verkennen? Wer vergessen, dass das vorherrschend weibliche Weltalter auch an Allem Antheil haben muss, was des Weibes Naturanlage vor jener des Mannes auszeichnet, an jener Harmonie, welche die Alten vorzugsweise als γυναικεῖα bezeichnen, an jener Religion, in welcher das tiefste Bedürfniss der weiblichen Seele, die Liebe, zum Bewusstsein seiner Uebereinstimmung mit dem Grundgesetze des Alls sich erhebt; an jener

unreflectirten Naturweisheit, die bekundet durch sprechende Namen, wie Autonoe, Phylonoe, Dinonoe, mit der Augenblicklichkeit und Sicherheit des Gewissens erkennt und urtheilt; endlich an jener Stetigkeit und jenem Conservatismus des ganzen Daseins, zu dem die Frau von der Natur selbst praefigurirt ist. Alle diese Merkmale des weiblichen Wesens gestalten sich zu eben so vielen Eigenthümlichkeiten der gynaikokratischen Welt, einem jeden entsprechen geschichtliche Charakterzüge, einem jeden Erscheinungen, die nun in ihre richtige psychologische und historische Verbindung eintreten. Feindlich steht dieser Welt die des Hellenismus gegenüber. Mit dem Prinzipat des Mutterthums fallen zugleich seine Consequenzen. Die Entwicklung der Paternität rückt eine ganz andere Seite der menschlichen Natur in den Vordergrund. Ganz andere Lebensgestaltungen, eine ganz neue Gedankenwelt knüpft sich daran. Herodot erkennt in der ägyptischen Civilisation den geraden Gegensatz der griechischen, zumal der attischen. Dieser gegenüber erscheint ihm jene als verkehrte Welt. Hätte der Vater der Geschichtschreibung in gleicher Weise die zwei grossen Perioden der griechischen Entwicklung neben einander gestellt, ihr Unterschied würde ihn zu ähnlichen Ausdrücken des Staunens und der Ueberraschung fortgerissen haben. Ist doch Aegypten das Land der stereotypen Gynaikokratie, seine ganze Bildung wesentlich auf den Mutterkult, auf Isis' Vorrang vor Osiris gegründet, und darum mit so manchen Erscheinungen des Mutterrechts, welche das Leben der vorhellenischen Stämme darbietet, in überraschendem Einklang. Aber die Geschichte hat es sich angelegen sein lassen, den Gegensatz der beiden Civilisationen noch in einem zweiten Beispiele in seiner ganzen Schärfe uns vor Augen zu stellen. Mitten in der hellenischen Welt führt Pythagoras Religion und Leben von Neuem auf die alte Grundlage zurück, und versucht es, durch Wiedererhebung des Mysteriums der chthonisch-mütterlichen Kulte dem Dasein neue Weihe, dem erwachten tiefern religiösen Bedürfniss Befriedigung zu geben. Nicht in der Entwicklung, sondern in der Bekämpfung des Hellenismus liegt das Wesen des Pythagorismus, den, nach dem bezeichnenden Ausdruck einer unserer Quellen, ein Hauch des höchsten Alterthums durchweht. Nicht auf die Weisheit der Griechen, sondern auf die ältere des Orients, der bewegungslosen afrikanischen und asiatischen Welt, wird sein Ursprung vorzugsweise zurückgeführt, und ebenso sucht er seine Durchführung namentlich bei solchen Völkern, deren treues Festhalten an dem Alten, Hergebrachten der Anküpfungspunkte eine grössere Zahl darzubieten schien, zunächst bei den Stämmen und Städten jenes Hesperiens, das auf religiösem Gebiete bis heute zur Pflegerin anderwärts überwundener Lebensstufen auserkoren zu sein scheint. Wenn sich nun mit dieser so bestimmt hervortretenden Bevorzugung einer ältern Lebensanschauung sogleich die entschiedenste Anerkennung des demetrischen Mutterprinzipates, die vorzugsweise Richtung auf Pflege und Entwicklung des Mysteriösen, Jenseitigen, Uebersinnlichen in der Religion, vor Allem aber das glänzende Hervortreten priesterlich hehrer Frauengestalten verbindet: Wer kann alsdann die innere Einheit dieser Erscheinungen und ihren Anschluss an die vorhellenische Gesittung verkennen? Eine frühere Welt ersteht aus dem Grabe; das Leben sucht zu seinen Anfängen zurückzukehren. Die weiten Zwischenräume verschwinden, und als hätten keine Wandelungen der Zeiten und Gedanken stattgefunden, schliessen sich späte Geschlechter denen der Urzeit an. Für die pythagorischen Frauen gibt es keinen andern Anknüpfungspunkt, als das chthonisch-mütterliche Mysterium der pelasgischen Religion; aus den Ideen der hellenischen Welt lässt sich ihre Erscheinung und die Richtung ihres Geistes nicht erklären. Getrennt von jener kultlichen Grundlage ist der Weihecharakter Theano's, „der Tochter pythagorischer Weisheit“, ein zusammenhangsloses Phänomen, dessen quälender Räthselhaftigkeit man durch die Hinweisung auf den mythischen Charakter der pythagorischen Ursprünge vergebens zu entrinnen sucht. Die Alten bestätigen durch ihre Zusammenstellung Theano's, Diotima's, Sappho's die hervorgehobene Verbindung. Nie ist die Frage beantwortet worden, worin denn die Aehnlichkeit dreier zeitlich und volklich getrennter Erscheinungen ihren Grund hat? Wo anders, erwidere ich, als in dem Mysterium der mütterlich-chthonischen Religion? Der Weiheberuf des pelasgischen Weibes erscheint in jenen drei glänzendsten Frauengestalten des Alterthums in seiner reichsten und erhabensten Entfaltung. Sappho gehört einem der grossen Mittelpunkte der orphischen Mysterienreligion, Diotima der durch ihre alterthümliche Kultur und den samothrakischen Demeterdienst besonders berühmten arkadischen Mantinea, jene dem äolischen, diese dem pelasgischen Stamme, Beide mithin einem Volksthum, das in Religion und Leben den Grundlagen der vorhellenischen Gesittung treu geblieben war. Bei einer Frau unbekannten Namens und inmitten eines Volkes, das von der Entwicklung des Hellenismus unberührt, vorzugsweise den Ruf altväterischen Lebens genoss, findet einer der grössten Weisen jenen Grad religiöser Erleuchtung, den ihm die glänzende Ausbildung des attischen Stammes nicht zu bieten vermochte. Was ich

von Anfang an als leitenden Gedanken hervorzuheben bemüht war, die Zusammengehörigkeit jeder weiblichen Auszeichnung mit der vorhellenischen Kultur und Religion, findet seine glänzendste Bestätigung gerade durch diejenigen Erscheinungen, welche, wenn zusammenhangslos und ganz äusserlich nur nach den Zeitverhältnissen betrachtet, am meisten dagegen zu zeugen scheinen. Wo immer die ältere ernste Mysterien-Religion sich erhält oder zu neuer Blüthe erweckt wird, da tritt das Weib aus der Verborgenheit, zu welcher es die prunkende Knechtschaft des jonischen Lebens verurtheilt, von Neuem mit der alten Würde und Erhabenheit hervor, und verkündet laut, worin die Grundlage der frühern Gynaikokratie und die Quelle aller jener Wohltaten, die sie über das ganze Dasein der dem Mutterrecht huldigenden Völker verbreitete, zu suchen ist. Socrates zu Diotima's Füssen, dem begeisterten Fluge ihrer ganz mystischen Offenbarung nur mit Mühe folgend, ohne Scheu es bekennend, dass ihm des Weibes Lehre unentbehrlich sei: wo fände die Gynaikokratie einen erhabnern Ausdruck, wo die innere Verwandtschaft des pelasgisch-mütterlichen Mysteriums mit der weiblichen Natur ein schöneres Zeugniss, wo der ethische Grundzug der gynaikokratischen Gesittung, die Liebe, diese Weihe des Mutterthums, eine vollendetere lyrisch-weibliche Entwicklung? Die Bewunderung, mit welcher alle Zeiten dieses Bild umgeben haben, wird unendlich gesteigert, wenn wir in ihm nicht allein die schöne Schöpfung eines mächtigen Geistes, sondern zugleich den Anschluss an Ideen und Uebungen des kultlichen Lebens, wenn wir in ihm das Bild der weiblichen Hierophantie selbst erkennen. Von Neuem bewährt sich, was oben betont wurde: höher als die Poesie der freien Erfindung ist die der Geschichte. Ich will die religiöse Grundlage der Gynaikokratie nicht weiter verfolgen; in dem Initiationsberufe des Weibes erscheint sie in ihrer grössten Vertiefung. Wer wird nun noch fragen, warum die Weihe, warum das Recht, warum alle Eigenschaften, die den Menschen und das Leben schmücken, weiblich genannt, Telete weiblich personificirt erscheint? Nicht Willkür oder Zufall hat die Wahl bestimmt, vielmehr die Wahrheit der Geschichte in jener Auffassung ihren sprachlichen Ausdruck gefunden. Wir sehen die Muttervölker ausgezeichnet durch Eunomia, Eusebeia, Paideia, die Frauen als strenge Hüterinnen des Mysteriums, des Rechts, des Friedens, und könnten die Uebereinstimmung dieser geschichtlichen Thatsachen mit jener Erscheinung verkennen? An das Weib knüpft sich die erste Erhebung des Menschengeschlechts, der erste Fortschritt zur Gesittung und zu einem geregelten Dasein, vorzüglich die erste religiöse Erziehung, an das Weib mithin der Genuss jedes höhern Gutes an. Früher als in dem Manne erwacht in ihm die Sehnsucht nach Läuterung des Daseins, und in höherm Grade als jener besitzt es die natürliche Fähigkeit, sie herbeizuführen. Sein Werk ist die ganze Gesittung, welche auf die erste Barbarei folgt; seine Gabe wie das Leben, so auch Alles, was dessen Wonne bildet; sein die erste Kenntniss der Naturkräfte, sein die Ahnung und Zusicherung der den Todesschmerz besiegenden Hoffnung. In diesem Lichte betrachtet, erscheint die Gynaikokratie als Zeugniss für den Fortschritt der Kultur, zugleich als Quelle und als Sicherstellung ihrer Wohlthaten, als nothwendige Erziehungsperiode der Menschheit, mithin selbst als die Verwirklichung eines Naturgesetzes, das an den Völkern nicht weniger als an jedem einzelnen Individuum seine Rechte geltend macht. Der Kreis meiner Ideenentwicklung läuft hiemit in seinen Anfang zurück. Habe ich damit begonnen, die Unabhängigkeit des Mutterrechts von jeder positiven Satzung hervorzuheben, und daraus den Charakter seiner Universalität abzuleiten, so bin ich jetzt befugt, ihm die Eigenschaft der Naturwahrheit auf dem Gebiete des Familienrechts beizulegen, und befähigt, seine Charakterisirung zu vollenden. Ausgehend von dem gebärenden Mutterthum, dargestellt durch ihr physisches Bild, steht die Gynaikokratie ganz unter dem Stoffe und den Erscheinungen des Naturlebens, denen sie die Gesetze ihres innern und äussern Daseins entnimmt, fühlt sie lebendiger als spätere Geschlechter die Unität alles Lebens, die Harmonie des Alls, welcher sie noch nicht entwachsen ist, empfindet sie tiefer den Schmerz des Todesloses, und jene Hinfälligkeit des tellurischen Daseins, welcher das Weib, die Mutter zumal, ihre Klage widmet, sucht sie sehnsüchtiger nach höherm Troste, findet ihn in den Erscheinungen des Naturlebens, und knüpft auch ihn wiederum an den gebärenden Schoss, die empfangende, hegende, nährende Mutterliebe, an. In Allem den Gesetzen des physischen Seins gehorsam, wendet sie ihren Blick vorzugsweise der Erde zu, stellt die chthonischen Mächte über die des uranischen Lichts, identificirt die männliche Kraft vorzugsweise mit den tellurischen Gewässern, und ordnet das zeugende Nass dem gremium matris, den Ozean der Erde unter. Ganz materiell, widmet sie ihre Sorge und Kraft der Verschönerung des materiellen Daseins, der πρακτικὴ ἀρετή, und erreicht in der Pflege des von dem Weibe zunächst begünstigten Ackerbaus und in der Mauererrichtung, die die alten mit dem chthonischen Kulte in so enge Verbindung setzen, eine von den spätern

Geschlechtern bewunderte Vollendung. Keine Zeit hat auf die äussere Erscheinung des Körpers, auf die Unverletzlichkeit des Leibes ein so überwiegendes Gewicht, auf das innere geistige Moment so wenig Nachdruck gelegt, als die des Mutterthums; keine in dem Rechte den mütterlichen Dualismus und den factisch-possessorischen Gesichtspunkt so consequent durchgeführt; keine zugleich die lyrische Begeisterung, diese vorzugsweise weibliche, in dem Gefühl der Natur wurzelnde Seelenstimmung mit gleicher Vorliebe gepflegt. Mit Einem Worte: das gynaikokratische Dasein ist der geordnete Naturalismus, sein Denkgesetz das stoffliche, seine Entwicklung eine überwiegend physische: eine Kulturstufe, mit dem Mutterrecht eben so nothwendig verbunden als der Zeit der Paternität fremd und unbegreifbar.

Die eine Hauptaufgabe der folgenden Untersuchung und die Art ihrer Lösung dürfte durch die bisherigen Bemerkungen hinlänglich festgestellt sein. Eine zweite bietet sich nun dar, an Wichtigkeit und Schwierigkeit jener erstern keineswegs nachstehend, an Mannigfaltigkeit und Eigenthümlichkeit der Erscheinungen ihr sogar überlegen. War bisher der innere Ausbau des gynaikokratischen Systems und der ganzen mit ihm verbundenen Gesittung das Ziel meiner Bemühung, so nimmt nun die Forschung eine andere Richtung an. Auf die Untersuchung des Wesens der mutterrechtlichen Kultur folgt die Betrachtung ihrer Geschichte. Jene hat uns das Prinzip der Gynaikokratie enthüllt, diese sucht ihr Verhältniss zu andern Kulturstufen zu bestimmen, und einerseits die frühern tiefern Zustände, andererseits die höhern Auffassungen der spätern Zeit, beide in ihrem Kampfe mit dem demetrisch geregelten Mutterrechte darzustellen. Eine neue Seite der menschlichen Entwicklungsgeschichte bietet sich zur Erforschung dar. Grosse Umgestaltungen, gewaltige Erschütterungen treten in den Kreis der Betrachtung ein und lassen die Hebungen und Senkungen der menschlichen Geschicke in neuem Lichte erscheinen. Jeder Wendepunkt in der Entwicklung des Geschlechterverhältnisses ist von blutigen Ereignissen umgeben, die allmälige friedliche Fortbildung viel seltener als der gewaltsame Umsturz. Durch die Steigerung zum Extreme führt jedes Prinzip den Sieg des entgegengesetzten herbei, der Missbrauch selbst wird zum Hebel des Fortschritts, der höchste Triumph Beginn des Unterliegens. Nirgends tritt die Neigung der menschlichen Seele zur Ueberschreitung des Maasses und ihre Unfähigkeit zu dauernder Behauptung einer unnatürlichen Höhe gleich gewaltig hervor, nirgends aber auch sieht sich die Fähigkeit des Forschers, mitten in die wilde Grösse roher, aber kräftiger Völker hineinzutreten, und sich mit ganz fremdartigen Anschauungen und Lebensformen zu befreunden, auf gleich ernstliche Probe gestellt. So mannigfaltig die einzelnen Erscheinungen sind, in welchen sich der Kampf der Gynaikokratie gegen andere Lebensformen offenbart, so sicher ist doch im Ganzen und Grossen das Entwicklungsprinzip, dem sie sich unterordnen. Wie auf die Periode des Mutterrechts die Herrschaft der Paternität folgt, so geht jener eine Zeit des regellosen Hetärismus voran. Die demetrisch geordnete Gynaikokratie erhält dadurch jene Mittelstellung, in welcher sie als Durchgangspunkt der Menschheit aus der tiefsten Stufe des Daseins zu der höchsten sich darstellt. Mit der erstern theilt sie den stofflich-mütterlichen Standpunkt, mit der zweiten die Ausschliesslichkeit der Ehe: was sie von beiden unterscheidet, ist dort die demetrische Regelung des Mutterthums, durch welche sie sich über das Gesetz des Hetärismus erhebt, hier der dem gebärenden Schosse eingeräumte Vorzug, in welchem sie dem ausgebildeten Vatersysteme gegenüber sich als tiefere Lebensform kundgibt. Diese Stufenfolge der Zustände bestimmt die Ordnung der folgenden Darstellung. Wir haben zuerst das Verhältniss der Gynaikokratie zu dem Hetärismus, alsdann den Fortschritt von dem Mutterrecht zu dem Vatersystem zu untersuchen. Dem Adel der menschlichen Natur und ihrer höhern Bestimmung scheint die Ausschliesslichkeit der ehelichen Verbindung so innig verwandt und so unentbehrlich, dass sie von den Meisten als Urzustand betrachtet, die Behauptung tieferer, ganz ungeregelter Geschlechtsverhältnisse als traurige Verirrung nutzloser Spekulationen über die Anfänge des menschlichen Daseins in's Reich der Träume verwiesen wird. Wer möchte nicht gerne dieser Meinung sich anschliessen und unserm Geschlechte die schmerzliche Erinnerung einer so unwürdigen Kindheit ersparen? Aber das Zeugniss der Geschichte verbietet, den Einflüsterungen des Stolzes und der Eigenliebe Gehör zu geben, und den äusserst langsamen Fortschritt der Menschheit zu ehelicher Gesittung in Zweifel zu ziehen. Mit erdrückendem Gewichte dringt die Phalanx völlig historischer Nachrichten auf uns ein, und macht jeden Widerstand, jede Vertheidigung unmöglich. Mit den Beobachtungen der Alten verbinden sich die späterer Geschlechter, und noch in unsern Zeiten hat die Berührung mit Völkern tieferer Kulturzustände die Richtigkeit der Ueberlieferung durch die Erfahrung des Lebens dargethan. Bei allen Völkern, welche die folgende Untersuchung unserer Betrachtung vorführt, und weit über diesen Kreis hinaus begegnen die deutlichsten Spuren ursprünglich hetärischer Lebensformen, und

vielfältig lässt sich der Kampf derselben mit dem höhern demetrischen Gesetze in einer Reihe bedeutsamer, tief in das Leben eingreifender Erscheinungen verfolgen. Es kann nicht verkannt werden: die Gynaikokratie hat sich überall in bewusstem und fortgesetztem Widerstande der Frau gegen den sie erniedrigenden Hetärismus hervorgebildet, befestigt, erhalten. Dem Missbrauche des Mannes schutzlos hingegeben, und wie es eine von Strabo erhaltene arabische Tradition bezeichnet, durch dessen Lust zum Tode ermüdet, empfindet sie zuerst und am tiefsten die Sehnsucht nach geregelten Zuständen und einer reinern Gesittung, deren Zwang der Mann im trotzigen Bewusstsein höherer physischer Kraft nur ungern sich bequemt. Ohne die Beachtung dieses Wechselverhältnisses wird eine der auszeichnenden Eigenschaften des gynaikokratischen Daseins, die strenge Zucht des Lebens, nie in ihrer ganzen historischen Bedeutung erkannt, ohne sie das oberste Gesetz jedes Mysteriums, die eheliche Keuschheit, nie in ihrer richtigen Stellung zu der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesittung gewürdigt werden. Die demetrische Gynaikokratie fordert, um begreiflich zu sein, frühere, rohere Zustände, das Grundgesetz ihres Lebens ein entgegengesetztes, aus dessen Bekämpfung es hervorgegangen ist. So wird die Geschichtlichkeit des Mutterrechts eine Bürgschaft für die des Hetärismus. Der höchste Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung liegt aber in dem innern Zusammenhang der einzelnen Erscheinungen, in welchen sich das anti-demetrische Lebensgesetz offenbart. Eine genauere Prüfung derselben ergibt überall System, und dieses führt seinerseits auf eine Grundidee zurück, welche, in religiöser Anschauung wurzelnd, gegen jeden Verdacht der Zufälligkeit, Willkür oder nur lokaler, vereinzelter Geltung gesichert ist. Den Vertretern der Anschauung von der Nothwendigkeit und Ursprünglichkeit der ehelichen Geschlechtsverbindung kann eine demüthigende Ueberraschung nicht erspart werden. Der Gedanke des Alterthums ist von dem ihrigen nicht nur verschieden, er bildet dessen vollendeten Gegensatz. Das demetrische Prinzip erscheint als die Beeinträchtigung eines entgegengesetzten ursprünglichern, die Ehe selbst als Verletzung eines Religionsgebots. Dieses Verhältniss, so unbegreiflich es unserm heutigen Bewusstsein entgegentreten mag, hat doch das Zeugniss der Geschichte auf seiner Seite, und vermag allein eine Reihe höchst merkwürdiger, in ihrem wahren Zusammenhang noch nie erkannter Erscheinungen befriedigend zu erklären. Nur aus ihm erläutert sich der Gedanke, dass die Ehe eine Sühne jener Gottheit verlangt, deren Gesetz sie durch ihre Ausschliesslichkeit verletzt. Nicht um in den Armen eines Einzelnen zu verwelken, wird das Weib von der Natur mit allen Reizen, über welche sie gebietet, ausgestattet: das Gesetz des Stoffes verwirft alle Beschränkung, hasst alle Fesseln, und betrachtet jede Ausschliesslichkeit als Versündigung an ihrer Göttlichkeit. Daraus erklären sich nun alle jene Gebräuche, in welchen die Ehe selbst mit hetärischen Uebungen verbunden auftritt. Der Form nach mannigfaltig, sind sie doch in ihrer Idee durchaus einheitlich. Durch eine Periode des Hetärismus muss die in der Ehe liegende Abweichung von dem natürlichen Gesetze des Stoffes gesühnt, das Wohlwollen der Gottheit von Neuem gewonnen werden. Was sich ewig auszuschliessen scheint, Hetärismus und strenges Ehegesetz, tritt nun in die engste Verbindung: die Prostitution wird selbst eine Bürgschaft der ehelichen Keuschheit, deren Heilighaltung eine vorausgegangene Erfüllung des natürlichen Berufes von Seite der Frau erfordert. Es ist klar, dass im Kampfe gegen solche durch die Religion selbst gestützte Anschauungen der Fortschritt zu höherer Gesittung nur ein langsamer, weil stets von Neuem bedrohter sein konnte. Die Mannigfaltigkeit der Mittelzustände, die wir entdecken, beweist in der That, wie schwankend und wechselvoll der Kampf war, der auf diesem Gebiete durch Jahrtausende geführt worden ist. Nur ganz allmälig schreitet das demetrische Prinzip zum Siege vor. Das weibliche Sühnopfer wird im Laufe der Zeiten auf ein immer geringeres Maass, auf eine stets leichtere Leistung zurückgeführt. Die Gradation der einzelnen Stufen verdient die höchste Beachtung. Die jährlich wiederholte Darbringung weicht der einmaligen Leistung, auf den Hetärismus der Matronen folgt jener der Mädchen, auf die Ausübung während der Ehe die vor derselben, auf die wahllose Ueberlassung an Alle die an gewisse Persönlichkeiten. An diese Beschränkungen schliesst sich die Weihe besonderer Hierodulen an: sie ist dadurch, dass sie die Schuld des ganzen Geschlechts von einem besondern Stande fordert und um diesen Preis das Matronenthum von aller Pflicht der Hingabe freispricht, für die Hebung der gesellschaftlichen Zustände besonders bedeutend geworden. Als die leichteste Form eigener Leistung erscheint die Darbringung des Haupthaares, welches in einzelnen Beispielen als Aequivalent der körperlichen Blüthe genannt, von dem Alterthum überhaupt aber mit der Regellosigkeit hetärischer Zeugung, insbesondere mit der Sumpfvegetation, ihrem natürlichen Prototyp, in die Beziehung innerer Naturverwandtschaft gesetzt wird. Alle diese Phasen der Entwicklung haben nicht nur auf dem Gebiete des Mythus, sondern auch

auf dem der Geschichte und bei ganz verschiedenen Völkern zahlreiche Spuren zurückgelassen, und selbst in Benennung von Lokalitäten, Gottheiten, Geschlechtern sprachlichen Ausdruck erhalten. Ihre Betrachtung zeigt uns den Kampf des demetrischen und des hetärischen Prinzips in seiner ernsten Wirklichkeit zugleich als religiöse und geschichtliche Thatsache, leiht einer nicht unbedeutenden Anzahl berühmter Mythen eine Verständlichkeit, deren sie sich bisher nicht rühmen konnten, lässt endlich den Beruf der Gynaikokratie, durch strenge Wahrung des demetrischen Gebots und fortgesetzten Widerstand gegen jede Rückkehr zu dem rein natürlichen Gesetze die Erziehung der Völker zu vollenden, in seiner ganzen Bedeutung hervortreten. Um einer wichtigen Einzelnheit besonders zu gedenken, mache ich auf den Zusammenhang der entwickelten Anschauungen mit den Aussprüchen der Alten über die Bedeutung der Dotirung des Mädchens aufmerksam. Wie lange schon wird es den Römern nachgesprochen, die indotata gelte nicht höher als die Concubine, und wie wenig wird heute noch dieser, allen unsern Anschauungen so durchaus widersprechende Gedanke verstanden. Seinen richtigen geschichtlichen Anknüpfungspunkt findet er in einer Seite des Hetärismus, deren Wichtigkeit vielfältig hervortritt, nämlich in dem mit seiner Ausübung verbundenen Gelderwerb. Was den Sieg des demetrischen Prinzips besonders erschweren musste, ist der mit der Festhaltung des rein natürlichen Standpunkts verbundene Selbstgewinn der Dos; sollte der Hetärismus gründlich ausgerottet werden, so war die Aussteuerung des Mädchens von Seite ihrer Familie durchaus erforderlich. Daher jene Missachtung der indotata, und die noch späte gesetzliche Strafandrohung für jede indotirte eheliche Verbindung. Man sieht, in dem Kampfe der demetrischen und der hetärischen Lebensform nimmt die Durchführung der Dotirung eine sehr wichtige Stelle ein, so dass die Verbindung derselben mit den höchsten Religionsideen der Gynaikokratie, mit der durch das Mysterium zugesicherten Eudaimonia nach dem Tode, und die Zurückführung des Dotalzwanges auf das Gesetz einer berühmten Fürstin, wie sie in einem sehr merkwürdigen lesbisch-ägyptischen Mythus hervortritt, nicht überraschen kann. Verständlich wird es jetzt von einer neuen Seite, welche tiefere Beziehung zu der demetrischen Idee der Gynaikokratie das ausschliessliche Töchtererbrecht hatte, welcher moralische Gedanke in ihm seinen Ausdruck fand, welchen Einfluss es endlich auf die sittliche Hebung des Volkes, und auf jene *σωφροσύνη*, die den Lyciern besonders nachgerühmt wird, ausüben musste. Der Sohn, sagen alte Zeugnisse, erhält von dem Vater Speer und Schwert, um sich sein Dasein zu gründen, mehr ist ihm nicht nöthig; die Tochter dagegen, erbt sie nicht, besitzt nur ihres Leibes Blüthe, um ein den Mann sicherndes Vermögen zu gewinnen. Derselben Anschauung huldigen noch heute jene griechischen Inseln, deren einstige Bewohner das Gesetz der Gynaikokratie anerkannten, und auch attische Schriftsteller finden neben der hohen Ausbildung, die ihr Volk der Paternität lieh, die natürliche Bestimmung des ganzen mütterlichen Vermögens in der Dotirung der Tochter, die dadurch vor Ausartung bewahrt wird. Die innere Wahrheit und Würde der gynaikokratischen Gedanken tritt in keiner praktischen Aeusserung schöner hervor, als in der eben betrachteten; in keiner hat nicht nur die gesellschaftliche Stellung, sondern insbesondere die innere Würde und Reinheit des Weibes eine kräftigere Stütze gefunden. Die Gesamtheit der bisher berührten Erscheinungen lässt uns über die Grundanschauung, der sie alle entspringen, keinen Zweifel übrig. Neben der demetrischen Erhebung des Mutterthums offenbart sich eine tiefere, ursprüngliche Auffassung desselben, die volle, noch keinerlei Beschränkung unterworfene Natürlichkeit des reinen, sich selbst überlassenen Tellurismus. Wir erkennen den Gegensatz der Ackerbaukultur und der iniussa ultronea creatio, wie sie in der wilden Vegetation der Mutter Erde, am reichsten und üppigsten in dem Sumpfleben den Blicken des Menschen sich darstellt. Dem Vorbild der letztern schliesst der Hetärismus des Weibes, der erstern das demetrisch-strenge Ehegesetz der ausgebildeten Gynaikokratie gleichartig sich an. Beide Lebensstufen ruhen auf demselben Grundprinzipe, der Herrschaft des gebärenden Leibes; ihr Unterschied liegt nur in dem Grade der Naturtreue, mit welcher sie das Mutterthum auffassen. Die tiefste Stufe der Stofflichkeit schliesst sich der tiefsten Region des tellurischen Lebens an, die höhere der höhern des Ackerbaus; jene erblickt die Darstellung ihres Prinzips in den Pflanzen und Thieren feuchter Gründe, denen sie vorzugsweise göttliche Verehrung darbringt, diese in der Aehre und dem Saatkorn, das sie zum heiligsten Symbol ihres mütterlichen Mysteriums erhebt. In einer grossen Zahl von Mythen und kultlichen Handlungen tritt der Unterschied dieser beiden Stufen des Mutterthums bedeutsam hervor, und überall erscheint ihr Kampf zugleich als religiöse und geschichtliche Thatsache, der Fortschritt von der einen zu der andern als Erhebung des ganzen Lebens, als mächtiger Aufschwung zu höherer Gesittung. In Schoeneus, dem Binsenmanne, und Atalante's goldner Frucht, in Kalamus' Besiegung durch Karpus liegt derselbe Gegensatz

und dasselbe Prinzip der Entwicklung, das auf dem Gebiete des menschlichen Lebens durch den von der Mutter stammenden, nur in mütterlicher Linie vererbten Sumpfkult der Ioxiden und durch dessen Zurücktreten vor dem höhern eleusinischen Dienst hervorgehoben wird. Ueberall hat die Natur die Entwicklung der Menschheit geleitet, gewissermassen auf ihren Schoss genommen, überall durch die Stufen, welche ihre Erscheinungen darbieten, den geschichtlichen Fortschritt jener bestimmt. Das Gewicht, welches der Mythus auf die erste Begründung ehelicher Ausschliesslichkeit legt, der Glanz, mit welchem er um dieser Kulturthat willen den Namen eines Cecrops umgibt, die sorgfältige Hervorhebung des Begriffes ehelich-echter Geburt, wie sie in Mythen, in Theseus' Ringprobe, in Horus' Prüfung durch seinen Vater, in der Verbindung des Wortes *ἐτεός* mit dem Namen von Individuen, Geschlechtern, Gottheiten und Völkern stattfindet: Alles diess mit dem römischen patrem ciere entspringt nicht aus eitlem Hang der Sage zu Spekulation, nicht aus anhaltspunktloser Dichtung; es ist vielmehr die in den verschiedensten Formen niedergelegte Erinnerung an einen grossen Wendepunkt des Völkerlebens, der der menschlichen Geschichte unmöglich fehlen kann. Die ganze Ausschliesslichkeit des Mutterthums, welche gar keinen Vater kennt, welche die Kinder als *ἀπάτορες* oder gleichbedeutend als *πολυπάτορες,* als Spurii, *Σπαρτοί,* Gesäte, oder gleichbedeutend unilaterales, den Erzeuger selbst als *Οὐδείς,* Sertor, Semo erscheinen lässt, ist ebenso geschichtlich als die Herrschaft desselben über das Vaterthum, wie sie in dem demetrischen Mutterrecht sich darstellt, ja die Ausbildung dieser zweiten Familienstufe setzt jene erstere nicht weniger voraus, als die vollendete Paternitätstheorie sie selbst. Die Entwicklung unsers Geschlechts kennt im Ganzen und Grossen nirgends Sprünge, nirgends plötzliche Fortschritte, überall allmälige Uebergänge, überall eine Mehrzahl von Stufen, deren jede einzelne die frühere und die nachfolgende gewissermassen in sich trägt. Alle grossen Naturmütter, in welchen die gebärende Macht des Stoffes Namen und persönliche Gestalt angenommen hat, vereinigen in sich beide Grade der Maternität, den tiefern, rein natürlichen, und den höhern, ehelich geordneten, und erst im Laufe der Entwicklung und unter dem Einfluss volklich-individueller Verhältnisse hat hier der eine, dort der andere das Uebergewicht behauptet. Der Reihe der Beweise für den historischen Charakter einer vorehelichen Lebensstufe schliesst sich dieser letzte mit entscheidendem Gewichte an. Die successive Läuterung der Gottheitsidee bekundet eine entsprechende Hebung des Lebens, und kann selbst nur in Verbindung mit dieser stattgefunden haben, wie umgekehrt jeder Rückfall in tiefere sinnlichere Zustände auf dem Gebiete der Religion seinen entsprechenden Ausdruck findet. Was immer die göttlichen Gebilde in sich tragen, hat einmal das Leben beherrscht, einer menschlichen Kulturperiode sein Gepräge verliehen. Ein Widerspruch lässt sich nicht denken; die auf Naturbetrachtung beruhende Religion ist nothwendig Wahrheit des Lebens, ihr Inhalt mithin Geschichte unsers Geschlechts. Keine meiner Grundanschauungen findet im Laufe der folgenden Untersuchung eine gleich häufige, gleich durchgreifende Bestätigung, keine wirft auf den Kampf des Hetärismus mit der ehelichen Gynaikokratie ein helleres Licht. Zwei Lebensstufen treten sich entgegen, und jede derselben ruht auf einer religiösen Idee, jede zieht aus kultlichen Anschauungen ihre Nahrung. Die innere Geschichte der epizephyrischen Locrer ist mehr als die irgend eines andern Volkes dazu geeignet, den ganzen Ideenkreis, den ich bisher dargelegt habe, in seiner geschichtlichen Richtigkeit zu bestätigen. Bei keinem zeigt sich die allmälige siegreiche Erhebung der demetrischen Gynaikokratie über das ursprüngliche aphroditische Ius naturale in merkwürdigern Aeusserungen; bei keinem gleich greifbar die Abhängigkeit der ganzen Staatsblüthe von der Besiegung des Hetärismus, bei keinem aber auch die unvertilgbare Gewalt früherer Religionsgedanken und ihr Wiedererwachen in späten Zeiten auf gleich belehrende Weise. Es tritt unserer heutigen Denkweise fremdartig entgegen, Zustände und Ereignisse, welche wir dem stillen und verborgenen Kreise des Familienlebens zuweisen, einen so weitgehenden Einfluss auf das ganze Staatsleben, seine Blüthe und seinen Verfall ausüben zu sehen. Auch hat man bei der Erforschung des innern Entwicklungsgangs der alten Menschheit diejenige Seite, deren Betrachtung uns beschäftigt, nicht der geringsten Aufmerksamkeit gewürdigt. Und doch ist es gerade der Zusammenhang des Geschlechterverhältnisses und des Grades seiner tiefern oder höhern Auffassung mit dem ganzen Leben und den Geschicken der Völker, wodurch die folgende Untersuchung zu den höchsten Fragen der Geschichte in unmittelbare Beziehung tritt. Die erste grosse Begegnung der asiatischen und der griechischen Welt wird als ein Kampf des aphroditisch-hetärischen mit dem heräisch-ehelichen Prinzip dargestellt, die Veranlassung des troischen Krieges auf die Verletzung des Ehebettes zurückgeführt, und in Fortsetzung desselben Gedankens die endliche vollständige Besiegung der Aeneaden-Mutter Aphrodite durch die matronale Juno in die Zeit des zweiten punischen Krie-

ges, mithin in diejenige Periode verlegt, in welcher die innere Grösse des römischen Volks auf ihrem Höhepunkte stand. Der Zusammenhang aller dieser Erscheinungen ist nicht zu verkennen und jetzt völlig verständlich. Dem Occident hat die Geschichte die Aufgabe zugewiesen, durch die reinere und keuschere Naturanlage seiner Völker das höhere demetrische Lebensprinzip zum dauernden Siege hindurchzuführen, und dadurch die Menschheit aus den Fesseln des tiefsten Tellurismus, in dem sie die Zauberkraft der orientalischen Natur festhielt, zu befreien. Rom verdankt es der politischen Idee des Imperium, mit welcher es in die Weltgeschichte eintritt, dass es diese Entwicklung der alten Menschheit zum Abschluss zu bringen vermochte. Gleich den epizephyrischen Locrern dem hetärischen Mutterthum der asiatischen Aphrodite von Hause aus angehörend, mit dem fernen Heimathland zu allen Zeiten, namentlich in der Religion, in viel engerm Zusammenhang als die hellenische früher und vollständiger emanzipirte Welt, durch das tarquinische Königsgeschlecht mit den Anschauungen der ganz mütterlichen etruscischen Kultur in enge Verbindung gesetzt, und in den Zeiten der Drangsal von dem Orakel darauf hingewiesen, es fehle ihr ja die Mutter, die nur Asien zu geben vermöge, hätte die zum Bindeglied der alten und der neuen Welt bestimmte Stadt ohne die Stütze ihrer politischen Herrscheridee dem stofflichen Mutterthum und dessen asiatisch-natürlicher Auffassung nie siegreich gegenüber zu treten, dem ius naturale, von dem sie nur noch den leeren Rahmen bewahrt, nie völlig sich loszumachen, niemals auch über die Verführung Aegyptens jenen Triumph zu feiern vermocht, der in dem Tod der letzten ganz aphroditisch-hetärischen Candace des Orients, und in Augustus' Betrachtung ihres entseelten Körpers, seine Verherrlichung, gewissermassen seine bildliche Darstellung erhalten hat.

In dem Kampfe des hetärischen mit dem demetrischen Prinzip führte die Verbreitung der dionysischen Religion eine neue Wendung und einen der ganzen Gesittung des Alterthums verderblichen Rückschlag herbei. In der Geschichte der Gynaikokratie nimmt dieses Ereigniss eine sehr hervorragende Stelle ein. Dionysos erscheint an der Spitze der grossen Bekämpfer des Mutterrechts, insbesondere der amazonischen Steigerung desselben. Unversöhnlicher Gegner der naturwidrigen Entartung, welcher das weibliche Dasein anheimgefallen war, knüpft er seine Versöhnung, sein Wohlwollen überall an die Erfüllung des Ehegesetzes, an die Rückkehr zu der Mutterbestimmung der Frau und an die Anerkennung der überragenden Herrlichkeit seiner eigenen männlich-phallischen Natur. Nach dieser Anlage scheint die dionysische Religion eine Unterstützung des demetrischen Ehegesetzes in sich zu tragen, ja überdiess unter den die siegreiche Begründung der Paternitäts-Theorie fördernden Ursachen eine der ersten Stellen einzunehmen. Und in der That lässt sich die Bedeutung beider Beziehungen nicht in Abrede stellen. Dennoch ist die Rolle, welche wir dem bacchischen Kulte als dem kräftigsten Bundesgenossen der hetärischen Lebensrichtung anweisen, und die Erwähnung desselben in dieser Verbindung wohlbegründet und durch die Geschichte seines Einflusses auf die ganze Lebensrichtung der alten Welt vollkommen gerechtfertigt. Dieselbe Religion, welche das Ehegesetz zu ihrem Mittelpunkte erhebt, hat mehr als irgend eine andere die Rückkehr des weiblichen Daseins zu der vollen Natürlichkeit des Aphroditismus befördert; dieselbe, die dem männlichen Prinzip eine das Mutterthum weit überragende Entwicklung leiht, am meisten zur Entwürdigung des Mannes und zu seinem Falle selbst unter das Weib beigetragen. Unter den Ursachen, welche zu der schnellen und siegreichen Verbreitung des neuen Gottes wesentlich mitwirkten, nimmt die amazonische Steigerung der alten Gynaikokratie und die von ihr unzertrennliche Verwilderung des ganzen Daseins eine sehr bedeutende Stelle ein. Je strenger das Gesetz des Mutterthums gewaltet hatte, je weniger es dem Weibe gegeben sein konnte, die unnatürliche Grösse seiner amazonischen Lebensrichtung dauernd zu behaupten: um so freudigere Aufnahme musste der durch den Verein sinnlichen und übersinnlichen Glanzes doppelt verführerische Gott allerwärts finden, um so unwiderstehlicher das Geschlecht der Frauen für seinen Dienst begeistern. In raschem Wechsel geht die amazonisch-strenge Gynaikokratie von dem entschiedensten Widerstande gegen den neuen Gott zu ebenso entschiedener Hingabe an ihn über; die kriegerischen Frauen, früher im Kampf mit Dionysos sich messend, erscheinen nun als seine unwiderstehliche Heldenschaar, und zeigen in der schnellen Aufeinanderfolge der Extreme, wie schwer es der weiblichen Natur zu allen Zeiten fällt, Mitte und Maass zu halten. Die geschichtliche Grundlage kann in den Traditionen, welche die blutigen Ereignisse der ersten bacchischen Religionsverbreitung und die durch sie hervorgerufene tiefe Erschütterung aller Verhältnisse zum Gegenstande haben, nicht verkannt werden. Sie kehren, unabhängig von einander, doch stets mit demselben Charakter, bei den verschiedensten Völkern wieder, und stehen mit dem spätern, vorzugsweise auf friedlichen Genuss und die Verschönerung des Daseins gerichteten dionysischen Geiste in so entschiedenem Gegensatze, dass eine erst

jetzt thätige Erfindung zu den Unmöglichkeiten gehört. Die zauberhafte Gewalt, mit welcher der phallische Herr des üppigen Naturlebens die Welt der Frauen auf neue Bahnen fortriss, offenbart sich in Erscheinungen, welche nicht nur die Grenzen unserer Erfahrung, sondern selbst die unserer Einbildungskraft hinter sich zurücklassen, die aber in das Gebiet der Dichtung zu verweisen geringe Vertrautheit mit den dunkeln Tiefen der menschlichen Natur, mit der Macht einer die sinnlichen und die übersinnlichen Bedürfnisse gleichmässig befriedigenden Religion, mit der Erregbarkeit der weiblichen das Diesseitige und Jenseitige so unlösbar verbindenden Gefühlswelt, endlich aber ein gänzliches Verkennen des unterjochenden Zaubers südlicher Naturfülle an den Tag legen würde. Auf allen Stufen seiner Entwicklung hat der dionysische Kult denselben Charakter bewahrt, mit welchem er zuerst in die Geschichte eintritt. Durch seine Sinnlichkeit und die Bedeutung, welche er dem Gebote der geschlechtlichen Liebe leiht, der weiblichen Anlage innerlich verwandt, ist er zu dem Geschlechte der Frauen vorzugsweise in Beziehung getreten, hat seinem Leben eine ganz neue Richtung gegeben, in ihm seinen treusten Anhänger, seinen eifrigsten Diener gefunden, auf seine Begeisterung all' seine Macht gegründet. Dionysos ist im vollsten Sinne des Worts der Frauen Gott, die Quelle aller ihrer sinnlichen und übersinnlichen Hoffnungen, der Mittelpunkt ihres ganzen Daseins, daher von ihnen zuerst in seiner Herrlichkeit erkannt, ihnen geoffenbart, von ihnen verbreitet, durch sie zum Siege geführt. Eine Religion, welche auf die Erfüllung des geschlechtlichen Gebotes selbst die höhern Hoffnungen gründet, und die Seligkeit des übersinnlichen Daseins mit der Befriedigung des sinnlichen in die engste Verbindung setzt, muss durch die erotische Richtung, die sie dem weiblichen Leben mittheilt, die Strenge und Zucht des demetrischen Matronenthums nothwendig mehr und mehr untergraben, und zuletzt das Dasein wieder zu jenem aphroditischen Hetärismus zurückführen, der in der vollen Spontanität des Naturlebens sein Vorbild erkennt. Die Geschichte unterstützt durch das Gewicht ihres Zeugnisses die Richtigkeit dieses Schlusses. Dionysos' Verbindung mit Demeter wird durch die mit Aphrodite und mit andern Naturmüttern gleicher Anlage mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt; die Symbole der cerealen geregelten Maternität, die Aehre und das Brot, weichen vor der bacchischen Traube, der üppigen Frucht des zeugungskräftigen Gottes; Milch, Honig und Wasser, die keuschen Opfer der alten Zeit, vor dem begeisternden, den Taumel sinnlicher Lust erregenden Weine, und in dem Kulte erhält die Region des tiefsten Tellurismus, die Sumpfzeugung mit all' ihren Produkten, Thieren nicht weniger als Pflanzen, ein bedeutsames Uebergewicht über die höhere Ackerbaukultur und ihre Gaben. Wie völlig die Gestaltung des Lebens demselben Zuge folgte, davon überzeugt uns vor Allem der Anblick der alten Gräberwelt, die durch einen erschütternden Gegensatz zur Hauptquelle unserer Kenntniss der ganz sinnlich-erotischen Richtung des dionysischen Frauenlebens geworden ist. Von Neuem erkennen wir den tiefgehenden Einfluss der Religion auf die Entwicklung der gesammten Gesittung. Der dionysische Kult hat dem Alterthum die höchste Ausbildung einer durch und durch aphroditischen Civilisation gebracht und ihm jenen Glanz verliehen, von welchem alle Verfeinerung und alle Kunst des modernen Lebens verdunkelt wird. Er hat alle Fesseln gelöst, alle Unterschiede aufgehoben, und dadurch, dass er den Geist der Völker vorzugsweise auf die Materie und die Verschönerung des leiblichen Daseins richtete, das Leben selbst wieder zu den Gesetzen des Stoffs zurückgeführt. Dieser Fortschritt der Versinnlichung des Daseins fällt überall mit der Auflösung der politischen Organisation und dem Verfall des staatlichen Lebens zusammen. An der Stelle reicher Gliederung macht sich das Gesetz der Demokratie, der ununterschiedenen Masse, und jene Freiheit und Gleichheit geltend, welche das natürliche Leben vor dem civilgeordneten auszeichnet, und das der leiblich-stofflichen Seite der menschlichen Natur angehört. Die Alten sind sich über diese Verbindung völlig klar, heben sie in den entschiedensten Aussprüchen hervor, und zeigen uns in bezeichnenden historischen Angaben die fleischliche und die politische Emancipation als nothwendige und stets verbundene Zwillingsbrüder. Die dionysische Religion ist zu gleicher Zeit die Apotheose des aphroditischen Genusses und die der allgemeinen Brüderlichkeit, daher den dienenden Ständen besonders lieb und von Tyrannen, den Pisistratiden, Ptolemaeern, Caesar im Interesse ihrer auf die demokratische Entwicklung gegründeten Herrschaft besonders begünstigt. Alle diese Erscheinungen entspringen derselben Quelle, sind nur verschiedene Seiten dessen, was schon die Alten das dionysische Weltalter nennen. Ausfluss einer wesentlich weiblichen Gesittung, geben sie auch dem Weibe von Neuem jenen Scepter in die Hand, den in Aristophanes' Vogelstaat Basileia führt, begünstigen sie seine Emancipationsbestrebungen, wie sie die Lysistrata und die Ecclesiazusen im Anschluss an wirkliche Zustände des attisch-jonischen Lebens darstellen, und begründen so eine neue Gynaikokratie, die dionysische, die weniger in rechtlichen Formen als in der stillen

Macht eines das ganze Dasein beherrschenden Aphroditismus sich geltend macht. Eine Vergleichung dieser späten mit der ursprünglichen Weiberherrschaft ist besonders geeignet, die Eigenthümlichkeit einer jeden in helles Licht zu stellen. Trägt jene den demetrisch-keuschen Charakter eines auf strenge Zucht und Sitte gegründeten Lebens, so ruht diese wesentlich auf dem aphroditischen Gesetze der fleischlichen Emancipation. Erscheint jene als die Quelle hoher Tugenden und eines, wenn auch auf enge Gedankenkreise beschränkten, so doch festbegründeten und wohlgeordneten Daseins, so verbirgt diese unter dem Glanze eines materiell reich entwickelten und geistig beweglichen Lebens den Verfall der Kraft und eine Fäulniss der Sitten, die den Untergang der alten Welt mehr als irgend eine andere Ursache befördert hat. Geht mit der alten Gynaikokratie Tapferkeit des Mannes Hand in Hand, so bereitet ihm die dionysische eine Entkräftung und Entwürdigung, von welcher sich das Weib selbst zuletzt mit Verachtung abwendet. Es ist keines der geringsten Zeugnisse für die innere Kraft des lycischen und elischen Volksthums, dass diese beiden Stämme unter allen ursprünglich gynaikokratischen Völkern die demetrische Reinheit ihres Mutterprinzips entgegen dem auflösenden Einflusse der dionysischen Religion am längsten ungeschmälert sich zu erhalten vermochten. Je enger sich die orphische Geheimlehre trotz der hohen Entwicklung, die sie dem männlich-phallischen Prinzipe lieh, an den alten Mysterienprinzipat der Frau anschloss, um so näher lag die Gefahr des Unterliegens. Bei den epizephyrischen Locrern und den Aeolern der Insel Lesbos vermögen wir den Uebergang zu beobachten und seine Folgen am deutlichsten zu übersehen. Insbesondere aber ist es die afrikanische und die asiatische Welt, welche ihrer angestammten Gynaikokratie die vollendetste dionysische Entwicklung zu Theil werden liess. Die Geschichte bestätigt vielfach die Beobachtung, dass die frühesten Zustände der Völker am Schlusse ihrer Entwicklung wiederum nach der Oberfläche drängen. Der Kreislauf des Lebens führt das Ende von Neuem in den Anfang zurück. Die folgende Untersuchung hat die unerfreuliche Aufgabe, diese traurige Wahrheit durch eine neue Reihe von Beweisen über allen Zweifel zu erheben. Insbesondere den orientalischen Ländern angehörend, sind die Erscheinungen, in welchen sich dieses Gesetz kundgibt, dennoch keineswegs auf sie beschränkt. Je mehr die innere Auflösung der alten Welt fortschreitet, um so entschiedener wird das mütterlich-stoffliche Prinzip von Neuem in den Vordergrund gestellt, um so entschlossener seine umfassende aphroditisch-hetärische Auffassung über die demetrische erhoben. Nochmals sehen wir jenes ius naturale, das der tiefsten Sphäre des tellurischen Daseins angehört, zur Geltung gelangen, und nachdem man die Möglichkeit seiner historischen Realität sogar für die unterste Stufe der menschlichen Entwicklung in Zweifel gezogen hatte, eben dasselbe nunmehr auf der letzten mit bewusster Vergötterung der thierischen Seite unserer Natur wiederum in das Leben eingeführt, ja zum Mittelpunkt von Geheimlehren erhoben, und als Ideal aller menschlichen Vollendung gepriesen. Zugleich treten eine grosse Zahl von Erscheinungen hervor, in welchen die räthselhaftesten Züge der ältesten Tradition völlig entsprechende Parallelen erhalten. Was wir beim Beginn unserer Untersuchung in mythischem Gewand finden, nimmt am Ende die Geschichtlichkeit sehr neuer Zeit an, und beweist durch diesen Zusammenhang, wie durchaus gesetzmässig, trotz aller Freiheit der Handlung, der Fortgang der menschlichen Entwicklung sich vollzieht.

Ich habe in der jetzt beendigten Darstellung der verschiedenen Stufen des Mutterprinzips und ihres Kampfes unter einander zu wiederholten Malen die amazonische Steigerung der Gynaikokratie hervorgehoben, und dadurch auf die wichtige Rolle, welche dieser Erscheinung in der Geschichte des Geschlechterverhältnisses zukommt, hingedeutet. Das Amazonenthum steht in der That mit dem Hetärismus in der engsten Verbindung. Diese beiden merkwürdigsten Erscheinungen des weiblichen Lebens bedingen und erläutern sich gegenseitig. In welcher Weise wir uns ihre Wechselbeziehung zu denken haben, soll hier wiederum in genauem Anschluss an die erhaltenen Ueberlieferungen angedeutet werden. Klearch knüpft an Omphale's amazonische Erscheinung die allgemeine Bemerkung an, dass eine solche Steigerung der weiblichen Macht, wo immer sie sich finde, stets eine vorausgegangene Entwürdigung der Frau voraussetze und aus dem nothwendigen Wechsel der Extreme erklärt werden müsse. Mehrere der berühmtesten Mythen, die Thaten der lemnischen Frauen, der Danaiden, selbst Clytaemnestra's Mord schliessen sich bestätigend an. Ueberall ist es der Angriff auf die Rechte des Weibes, der dessen Widerstand hervorruft, und seine Hand erst zur Vertheidigung, dann zu blutiger Rache bewaffnet. Nach diesem in der Anlage der menschlichen, insbesondere der weiblichen Natur begründeten Gesetze muss der Hetärismus nothwendig zum Amazonenthum führen. Durch des Mannes Missbrauch entwürdigt, fühlt das Weib zuerst die Sehnsucht nach einer gesicherten Stellung und einem reinern Dasein. Das Gefühl der erlittenen Schmach, die Wuth der Ver-

zweiflung entflammt es zu bewaffnetem Widerstande, und erhebt es zu jener kriegerischen Grösse, die, indem sie die Grenzen der Weiblichkeit zu überschreiten scheint, doch nur in dem Bedürfniss ihrer Erhebung wurzelt. Zwei Folgerungen ergeben sich aus dieser Auffassung, und beiden steht die Bestätigung der Geschichte zur Seite. Das Amazonenthum stellt sich darnach als eine ganz allgemeine Erscheinung dar. Es wurzelt nicht in den besondern physischen oder geschichtlichen Verhältnissen eines bestimmten Volksstammes, vielmehr in Zuständen und Erscheinungen des menschlichen Daseins überhaupt. Mit dem Hetärismus theilt es den Charakter der Universalität. Die gleiche Ursache ruft überall die gleiche Wirkung hervor. Amazonische Erscheinungen sind in die Ursprünge aller Völker verwoben. Aus dem innern Asien bis nach dem Occident, aus dem scythischen Norden bis in den Westen Afrika's lassen sie sich verfolgen; jenseits des Ozeans sind sie nicht weniger zahlreich, nicht weniger sicher, und selbst in sehr nahe liegenden Zeiten mit dem ganzen Gefolge der blutigsten Rachethaten gegen das männliche Geschlecht beobachtet worden. Die Gesetzmässigkeit der menschlichen Natur sichert gerade den frühesten Stufen der Entwicklung am meisten den typisch-allgemeinen Charakter. Eine zweite Thatsache schliesst sich dieser ersten an. Das Amazonenthum bezeichnet trotz seiner wilden Entartung eine wesentliche Erhebung der menschlichen Gesittung. Rückfall und Ausartung inmitten späterer Kulturstufen ist es in seiner ersten Ausbildung Fortschritt des Lebens zu einer reinern Gestaltung, und nicht nur ein nothwendiger, sondern auch ein in seinen Folgen wohlthätiger Durchgangspunkt der menschlichen Entwicklung. In ihm tritt das Gefühl der höhern Rechte des Mutterthums zuerst den sinnlichen Ansprüchen der physischen Kraft entgegen, in ihm liegt der erste Keim jener Gynaikokratie, welche auf die Macht des Weibes die staatliche Gesittung der Völker gründet. Gerade hiefür liefert die Geschichte die belehrendsten Bestätigungen. Lässt es sich auch nicht in Abrede stellen, dass die geordnete Gynaikokratie allmälig selbst wieder zu amazonischer Strenge und amazonischen Sitten entartete, so ist doch in der Regel das Verhältniss ein umgekehrtes, die amazonische Gestaltung des Lebens eine frühere Erscheinung als die der ehelichen Gynaikokratie, und selbst Vorbereitung der letztern. Diess Verhältniss finden wir namentlich in dem lycischen Mythus, der uns Bellerophontes zugleich als Besieger der Amazonen und als Begründer des Mutterrechts, durch Beides als den Ausgangspunkt der ganzen Gesittung des Landes darstellt. Gegenüber dem Hetärismus kann also die Bedeutung des Amazonenthums für die Erhebung des weiblichen und dadurch des ganzen menschlichen Daseins nicht bestritten werden. In dem Kulte zeigt sich dieselbe Stufenfolge. Theilt das Amazonenthum mit der ehelichen Gynaikokratie den innigsten Anschluss an den Mond, in dessen Vorzug vor der Sonne das Prototyp der weiblichen Hoheit erkannt wird, so leiht doch das Amazonenthum dem Nachtgestirn eine zugleich düstere und strengere Natur als die demetrische Gynaikokratie. Dieser gilt es als das Bild des ehelichen Vereins, als der höchste kosmische Ausdruck jener Ausschliesslichkeit, welche die Verbindung von Sonne und Mond beherrscht; der Amazone dagegen ist es in seiner nächtlich-einsamen Erscheinung die strenge Jungfrau, in seiner Flucht vor der Sonne die Feindin dauernder Verbindung, in seinem grinsenden, ewig wechselnden Antlitz die grause Todes-Gorgo, deren Name selbst zur amazonischen Bezeichnung geworden ist. Kann das höhere Alter dieser tiefern vor jener reinern Auffassung nicht geläugnet werden, so ist auch die dem Amazonenthum angewiesene geschichtliche Stellung gesichert. In allen Traditionen tritt die innige Verbindung beider Erscheinungen, des Kultes und der Lebensformen, deutlich hervor; das nothwendige Entsprechen der Religion und des Lebens offenbart von Neuem seine ganze Bedeutung. Jene grossen, von weiblichen Reiterschaaren unternommenen Eroberungszüge, deren geschichtliche Grundlage durch die Möglichkeit vielfältig unbegründeter Ausspinnung nicht erschüttert wird, stellen sich nun in einem neuen Lichte dar. Sie erscheinen vorzugsweise als kriegerische Verbreitung eines Religionssystems, führen die weibliche Begeisterung auf ihre mächtigste Quelle, die vereinte Kraft des kultlichen Gedankens und der Hoffnung, mit der Herrschaft der Göttin die eigene zu befestigen, zurück und zeigen uns die Kulturbedeutung des Amazonenthums in ihrer gewaltigsten Erscheinung. Das Schicksal der aus den weiblichen Eroberungen hervorgegangenen Staaten ist besonders geeignet, die Richtigkeit unserer Auffassung zu bestätigen und in die Geschichte der gynaikokratischen Welt innern Zusammenhang zu bringen. Mythische und historische Ueberlieferungen treten in den engsten Verein, ergänzen und bestätigen sich, und lassen eine Folge von Zuständen erkennen, die sich unter einander voraussetzen. Von dem Krieg und kriegerischen Unternehmungen gehen die siegreichen Heldenschaaren zu fester Ansiedelung, zum Städtebau und zur Pflege des Ackerbaus über. Von den Ufern des Nils bis zu den Gestaden des Pontus, von Mittelasien bis nach Italien sind in die Gründungsgeschichten später berühmter Städte amazo-

nische Namen und Thaten verwoben. Wenn das Gesetz der menschlichen Entwicklung diesen Uebergang aus dem Wanderleben zu häuslicher Niederlassung nothwendig mit sich bringt, so entspricht er in besonderem Grade der Anlage der weiblichen Natur, und wird, wo diese ihren Einfluss geltend macht, mit doppelter Schnelligkeit eintreten. Beobachtung noch lebender Völker hat die Thatsache ausser Zweifel gesetzt, dass die menschliche Gesellschaft vorzüglich durch die Bemühung der Frauen zu dem Ackerbau, den der Mann länger von sich weist, hinübergeführt wird. Die zahlreichen Traditionen des Alterthums, in welchen Weiber durch das Verbrennen der Schiffe dem Wanderleben ein Ende machen, Weiber vorzugsweise den Städten ihre Namen gaben, oder wie zu Rom und in Elis mit der ältesten Grundeintheilung des Landes in nahe Verbindung gesetzt werden, haben durch die Idee, der sie entspringen, Anspruch darauf, als Anerkennung derselben geschichtlichen Thatsache betrachtet zu werden. In der Fixirung des Lebens erfüllt das weibliche Geschlecht seine Naturbestimmung. Von der Gründung und Schmückung des häuslichen Heerdes hängt die Hebung des Daseins und alle Gesittung vorzugsweise ab. Es ist ein ganz consequenter Fortschritt derselben Entwicklung, wenn nun die Richtung auf friedliche Gestaltung des Lebens immer entschiedener sich geltend macht, und die Pflege kriegerischer Tüchtigkeit, welche anfänglich die einzige Sorge bildet, nach demselben Verhältniss in den Hintergrund drängt. Obwohl die Waffenübung den Frauen gynaikokratischer Staaten nie gänzlich fremd wurde, obwohl sie zum Schutze ihrer Macht an der Spitze kriegerischer Völker unentbehrlich scheinen musste, obwohl auch die besondere Vorliebe für das Pferd und seine Schmückung noch spät in bezeichnenden, selbst kultlichen Zügen bemerkbar ist, so finden wir doch die Kriegführung bald als ausschliessliches Geschäft der Männer, bald wenigstens mit ihnen getheilt. Letzteres so, dass hier die Männerheere im Gefolge weiblicher Reiterschaaren auftreten, dort, wie es die Erscheinung der mysischen Hierä zeigt, in umgekehrter Rangordnung. Während so die ursprünglich vorherrschende Lebensrichtung immer mehr zurücktritt, bleibt doch die weibliche Herrschaft im Innern des Staates und im Kreise der Familie noch lange ungeschmälert. Aber auch hier konnte eine fortschreitende Beschränkung derselben nicht ausbleiben. Von Stufe zu Stufe zurückgedrängt, zieht sich die Gynaikokratie in immer engere Kreise zusammen. In dem Fortgang dieser Entwicklung zeigt sich grosse Mannigfaltigkeit. Bald ist es die staatliche Herrschaft, die zuerst untergeht, bald umgekehrt die häusliche. In Lycien findet sich nur noch die letztere, von der erstern ist keine Nachricht auf uns gekommen, obwohl wir wissen, dass auch die Herrschaft nach Mutterrecht vererbt wurde. Umgekehrt erhält sich anderwärts das weibliche Königthum, sei es ausschliesslich, sei es neben dem der Männer, während das Mutterrecht früher aufhört die Familie zu beherrschen. Am längsten widerstehen dem Geiste der Zeit diejenigen Theile des alten Systems, welche mit der Religion in unlösbarem Zusammenhange stehen. Die höhere Sanction, welche auf allem Kultlichen ruht, schützt sie vor dem Untergange. Aber auch noch andere Ursachen haben mitgewirkt. Wenn für die Lycier und Epizephyrier die Isolirung ihrer geographischen Lage, für Aegypten und Afrika überhaupt die Landesnatur ihren Einfluss geltend machte, so finden wir anderwärts das weibliche Königthum zuletzt durch seine Schwäche selbst geschützt, oder unterstützt durch künstliche Formen, wie sie in der Zurückführung der Briefe auf die Uebungen asiatischer, im Innern des Palastes abgeschlossener Regentinnen angedeutet werden. Neben diesen einzelnen Resten und Bruchstücken eines ursprünglich viel umfassendern Systems gewinnen die Nachrichten chinesischer Schriftsteller über den innerasiatischen Weiberstaat, der sich bis in das achte Jahrhundert unserer Zeitrechnung die staatliche sowohl als die bürgerliche Gynaikokratie ungeschmälert zu erhalten wusste, ganz besonderes Interesse. Sie stimmen in allen charakteristischen Zügen mit den Berichten der Alten über die innere Anlage der amazonischen Staaten, und in dem Lobe der Eunomie und der friedlichen Richtung des ganzen Volkslebens mit dem Resultate meiner eigenen Betrachtung vollkommen überein. Nicht gewaltsame Zerstörung, die die Mehrzahl der amazonischen Gründungen früh vernichtete, und auch die italische Niederlassung der Kleiten nicht verschonte, sondern der geräuschlose Einfluss, welchen die Zeit und die Berührung mit dem mächtigen Nachbarreiche ausübte, hat der modernen Welt den Anblick eines gesellschaftlichen Zustandes entzogen, welcher für die europäische Menschheit zu den ältesten und dunkelsten Erinnerungen ihrer Geschichte gehört, und noch heute als ein vergessenes Stück Weltgeschichte bezeichnet werden muss. Auf einem Forschungsgebiete, das, wie das vorliegende, einem ungeheuern Trümmerfelde gleicht, ist die Benützung volklich und zeitlich weit aus einander liegender Nachrichten gar oft das einzige Mittel, Licht zu gewinnen. Nur durch die Beachtung aller Fingerzeige kann es gelingen, das fragmentarisch Ueberlieferte gehörig zu ordnen. Die verschiedenen Formen und Aeusserungen des mütterlichen Prinzipats bei den Völkern

der alten Welt erscheinen uns jetzt als ebenso viele Stufen eines grossen historischen Prozesses, der, in den Urzeiten beginnend, sich bis in ganz späte Perioden verfolgen lässt, und bei den Völkern der afrikanischen Welt noch heute mitten in seiner Entwicklung begriffen ist. Von dem demetrisch- geordneten Mutterrechte ausgehend, sind wir in das Verständniss der hetärischen und amazonischen Erscheinungen des alten Frauenlebens vorgedrungen. Nach der Betrachtung dieser tiefern Stufe des Daseins wird es uns nun möglich, auch die höhern in ihrer wahren Bedeutung zu erkennen, und dem Sieg des Vaterrechts über die Gynaikokratie seine richtige Stellung in der Entwicklung der Menschheit anzuweisen.

Der Fortschritt von der mütterlichen zu der väterlichen Auffassung des Menschen bildet den wichtigsten Wendepunkt in der Geschichte des Geschlechtsverhältnisses. Theilt die demetrische Lebensstufe mit der aphroditisch-hetärischen den Prinzipat des gebärenden Mutterthums, das nur durch die grössere oder geringere Reinheit seiner Auffassung zu der Unterscheidung jener beiden Formen des Daseins hinführt, so liegt dagegen in dem Uebergang zu dem Paternitäts-Systeme ein Wechsel des Grundprinzips selbst, eine vollständige Ueberwindung des frühern Standpunkts. Eine ganz neue Anschauung bricht sich Bahn. Ruht die Verbindung der Mutter mit dem Kinde auf einem stofflichen Zusammenhange, ist sie der Sinnenwahrnehmung erkennbar und stets Naturwahrheit, so trägt dagegen das zeugende Vaterthum in allen Stücken einen durchaus entgegengesetzten Charakter. Mit dem Kinde in keinem sichtbaren Zusammenhange, vermag es auch in ehelichen Verhältnissen die Natur einer blossen Fiktion niemals abzulegen. Der Geburt nur durch Vermittlung der Mutter angehörend, erscheint es stets als die ferner liegende Potenz. Zugleich trägt es in seinem Wesen als erweckende Ursächlichkeit einen unstofflichen Charakter, dem gegenüber die hegende und nährende Mutter als *ὕλη*, als *χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως*, als *τιθήνη* sich darstellt. Alle diese Eigenschaften des Vaterthums führen zu dem Schlusse: in der Hervorhebung der Paternität liegt die Losmachung des Geistes von den Erscheinungen der Natur, in ihrer siegreichen Durchführung eine Erhebung des menschlichen Daseins über die Gesetze des stofflichen Lebens. Ist das Prinzip des Mutterthums allen Sphären der tellurischen Schöpfung gemeinsam, so tritt der Mensch durch das Uebergewicht, das er der zeugenden Potenz einräumt, aus jener Verbindung heraus und wird sich seines höhern Berufs bewusst. Ueber das körperliche Dasein erhebt sich das geistige, und der Zusammenhang mit den tiefern Kreisen der Schöpfung wird nun auf jenes beschränkt. Das Mutterthum gehört der leiblichen Seite des Menschen, und nur für diese wird fortan sein Zusammenhang mit den übrigen Wesen festgehalten; das väterlich-geistige Prinzip eignet ihm allein. In diesem durchbricht er die Banden des Tellurismus, und erhebt seinen Blick zu den höhern Regionen des Kosmos. Das siegreiche Vaterthum wird ebenso entschieden an das himmlische Licht angeknüpft, als das gebärende Mutterthum an die allgebärende Erde, die Durchführung des Rechtes der Paternität ebenso allgemein als That der uranischen Sonnenhelden dargestellt als andererseits die Vertheidigung und ungeschmälerte Erhaltung des Mutterrechts den chthonischen Muttergottheiten als erste Pflicht zugewiesen. In Orests und Alcmaions Muttermord hat der Mythus den Kampf des alten und des neuen Prinzips in dieser Weise aufgefasst und den grossen Wendepunkt des Lebens mit einer Erhebung der Religion in den engsten Zusammenhang gesetzt. Auch in diesen Traditionen haben wir die Erinnerung an wirkliche Erlebnisse des Menschengeschlechts zu erkennen. Kann der historische Charakter des Mutterrechts nicht bezweifelt werden, so sind auch die Ereignisse, die seinen Fall begleiten, mehr als dichterische Fiktion. In Orests Schicksalen erkennen wir das Bild der Erschütterungen und Kämpfe, aus welchen die Erhebung des Vaterthums über das chthonische Mutterprinzip hervorgegangen ist. Welchen Einfluss immer wir der schmückenden Dichtung einräumen mögen: der Gegensatz und der Kampf der beiden auf einander treffenden Prinzipe, wie ihn Aeschylus und auch Euripides darstellen, hat historische Wahrheit. Der Standpunkt des alten Rechtes ist der der Erinnyen, nach diesem Orest schuldig, der Mutter Blut unsühnbar; Apoll und Athene dagegen führen ein neues Gesetz zum Siege, das der höhern Väterlichkeit des himmlischen Lichts. Es ist kein Kampf der Dialektik, sondern der Geschichte, den die Götter selbst entscheiden. Ein Weltalter geht unter, ein neues erhebt sich auf dessen Trümmern, das apollinische. Eine neue Gesittung bereitet sich vor, der alten durchaus entgegengesetzt. Auf die Göttlichkeit der Mutter folgt die des Vaters, auf den Prinzipat der Nacht der des Tages, auf den Vorzug der linken Seite der des Rechts, und erst durch den Gegensatz tritt der Unterschied beider Lebensstufen in seiner vollen Schärfe hervor. Leitet die pelasgische Kultur das Gepräge, welches sie auszeichnet, von der überwiegenden Bedeutung des Mutterthums ab, so ist dagegen der Hellenismus mit dem Hervortreten der Paternität auf's engste verbunden. Dort stoffliche Ge-

bundenheit, hier geistige Entwicklung; dort unbewusste Gesetzmässigkeit, hier Individualismus; dort Hingabe an die Natur, hier Erhebung über dieselbe, Durchbrechung der alten Schranken des Daseins, das Streben und Leiden des prometheischen Lebens an der Stelle beharrender Ruhe, friedlichen Genusses und ewiger Unmündigkeit in alterndem Leibe. Freie Gabe der Mutter ist die höhere Hoffnung des demetrischen Mysterium, das in dem Schicksal des Samenkorns erkannt wird; der Hellene dagegen will Alles, auch das Höchste sich selbst erringen. Im Kampfe wird er sich seiner Vaternatur bewusst, kämpfend erhebt er sich über das Mutterthum, dem er früher ganz angehörte, kämpfend ringt er sich zu eigner Göttlichkeit empor. Für ihn liegt die Quelle der Unsterblichkeit nicht mehr in dem gebärenden Weibe, sondern in dem männlich-schaffenden Prinzip, dieses bekleidet er nun mit der Göttlichkeit, die die frühere Welt jenem allein zuerkannte. Der Ruhm, der Zeus-Natur des Vaterthums ihre reinste Entwicklung gegeben zu haben, kann dem attischen Stamme nicht abgesprochen werden. Ruht Athen auch selbst auf dem pelasgischen Volksthume, so hat es doch im Laufe seiner Entwicklung das demetrische Prinzip dem apollinischen gänzlich untergeordnet, Theseus als zweiten weiberfeindlichen Heracles verehrt, in Athene das mutterlose Vaterthum an die Stelle des vaterlosen Mutterthums gesetzt, und selbst in seiner Legislation der Paternität in ihrer prinzipiellen Allgemeinheit jene Unantastbarkeit gesichert, welche das alte Recht der Erinnyen dem Mutterthum allein zuerkannte. Wohlgewogen allem Männlichen, hilfreich allen Helden des väterlichen Sonnenrechts heisst die jungfräuliche Göttin, in welcher das kriegerische Amazonenthum der alten Zeit in geistiger Auffassung wiederkehrt; feindlich dagegen und unheilbringend ihre Stadt allen jenen Frauen, die ihres Geschlechts Rechte vertheidigend an Attika's Gestaden hilfesuchend der Schiffe Taue befestigen. Der Gegensatz des apollinischen zu dem demetrischen Prinzip zeigt sich hier in seiner schärfsten Durchführung. Dieselbe Stadt, in deren Urgeschichte Spuren gynaikokratischer Zustände deutlich hervortreten, dieselbe hat dem Vaterthum die reinste Entwicklung gebracht, und in einseitiger Uebertreibung der eingeschlagenen Richtung das Weib zu einer Unterordnung verurtheilt, die besonders durch ihren Gegensatz zu der Grundlage der eleusinischen Weihen überrascht. Das Alterthum wird dadurch besonders lehrreich, dass es seine Entwicklung fast auf allen Gebieten des Lebens zum Abschluss gebracht, jedem Prinzipe seine vollkommene Durchführung geliehen hat. Fragmentarisch und zerrissen in seiner Ueberlieferung, ist es doch in dieser wichtigsten Beziehung durchaus ein Ganzes. Seine Erforschung gewährt dadurch einen Vortheil, den keine andere Zeit zu bieten vermag. Sie sichert unserm Wissen seinen Abschluss. Die Vergleichung des Ausgangs und des Endpunktes wird die Quelle der reichsten Aufklärung über die Natur beider. Nur durch den Gegensatz erhalten die Eigenthümlichkeiten jeder Stufe ihre volle Verständlichkeit. Es ist also keine ungebührliche Ausdehnung, vielmehr nothwendiger Theil meiner Aufgabe, wenn ich der Ausbildung der Paternität und der damit verbundenen Umgestaltung des Daseins eingehende Betrachtung widme. Auf zwei Gebieten wird der Wechsel des väterlichen und des mütterlichen Standpunktes besonders verfolgt werden, auf dem der Familienergänzung durch Adoption und auf jenem der Mantik. Die Annahme an Kindesstatt, undenkbar unter der Herrschaft rein hetärischer Zustände, muss neben dem demetrischen Prinzipe eine ganz andere Gestalt annehmen als nach apollinischer Idee. Dort von dem Grundsatze mütterlicher Geburt geleitet, kann sie sich von der Naturwahrheit nicht entfernen; hier dagegen wird sie, getragen von der Fictionsbedeutung der Paternität, zu der Annahme rein geistiger Zeugung emporsteigen, ein mutterloses, aller Materialität entkleidetes Vaterthum verwirklichen, und dadurch der Idee der Succession in gerader Linie, welche dem Mutterthum fehlt, die zu apollinischer Geschlechtsunsterblichkeit führende Vollendung bringen. Für die Mantik lässt sich das gleiche Entwicklungsprinzip besonders in der Ausbildung der jamidischen Prophetie nachweisen. Mütterlich-tellurisch auf ihrer untersten melampodischen Stufe wird sie auf der höchsten ganz väterlich apollinisch und vereinigt sich in der Idee der geraden Linie, die sie jetzt hervorhebt, mit der höchsten Vergeistigung der Adoption, welcher dasselbe Bild angehört. Doppelt belehrend aber wird ihre Betrachtung dadurch, dass sie uns mit Arkadien und Elis, zwei Hauptsitzen der Gynaikokratie, in Verbindung bringt, und so die Gelegenheit bietet, den Parallelismus der Entwicklung des Familienrechts und jener der Mantik, der Religion überhaupt, in unmittelbarer Nähe zu betrachten. Die Gesetzmässigkeit in der Ausbildung des menschlichen Geistes erhält durch die Zusammenstellung dieser verschiedenen Gebiete des Lebens einen hohen Grad objektiver Sicherheit. Ueberall dieselbe Erhebung von der Erde zum Himmel, von dem Stoffe zur Unstofflichkeit, von der Mutter zum Vater, überall jenes orphische Prinzip, das in der Richtung von Unten nach Oben eine successive Läuterung des Lebens annimmt, und hierin seinen prinzipiellen Gegensatz zu der christlichen Lehre und zu ihrem

Ausspruch: *οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός*, besonders zu erkennen gibt.

Die zweite Hauptrichtung meiner Untersuchung, welche ich als die historische bezeichnet und auf den Kampf des Mutterrechts mit höhern und tiefern Lebensstufen bezogen habe, findet ihre tiefere Begründung in der Betrachtung des innern Zusammenhangs, der den allmäligen Fortschritt der geistigen Entwicklung des Menschen mit einer Stufenfolge immer höherer Erscheinungen des Kosmos verbindet. Der absolute Gegensatz unserer heutigen Denkweise zu der des Alterthums tritt nirgends so überraschend hervor, als auf dem Gebiete, das wir nun betreten. Die Unterordnung des Geistigen unter physische Gesetze, die Abhängigkeit der menschlichen Entwicklung von kosmischen Mächten erscheint so seltsam, dass man sich versucht fühlt, sie in das Reich philosophischer Träume zu verweisen, oder „als Fiebergesicht und höhern Blödsinn" darzustellen. Und doch ist sie keine Verirrung alter oder neuer Spekulation, keine grundlose Parallele, überhaupt keine Theorie, vielmehr, wenn ich mich so ausdrücken darf, objective Wahrheit, Empirie und Spekulation zugleich, eine in der geschichtlichen Entwicklung der alten Welt selbst geoffenbarte Philosophie. Alle Theile des alten Lebens sind von ihr durchdrungen, auf allen Stufen der religiösen Entwicklung tritt sie als leitender Gedanke hervor, jeder Erhebung des Familienrechts liegt sie zu Grunde. Sie trägt und beherrscht Alles, und ist der einzige Schlüssel zum Verständniss einer grossen Zahl noch nie erklärter Mythen und Symbole. Schon unsere frühere Darstellung gibt die Mittel an die Hand, dem antiken Standpunkt näher zu treten. Indem sie die Abhängigkeit der einzelnen Stufen des Familienrechts von ebenso vielen verschiedenen Religionsideen nachweist, führt sie in dem Schlusse, dass dasselbe Verhältniss der Unterordnung, in welchem die Religion zu den Naturerscheinungen steht, folgeweise auch die Familienzustände beherrschen muss. Die Betrachtung des Alterthums bringt mit jedem Schritte neue Bestätigungen dieser Wahrheit. Alle Stufen des geschlechtlichen Lebens von dem aphroditischen Hetärismus bis zu der apollinischen Reinheit der Paternität haben ihr entsprechendes Vorbild in den Stufen des Naturlebens von der wilden Sumpfvegetation, dem Prototyp des ehelosen Mutterthums, bis zu dem harmonischen Gesetz der uranischen Welt, und dem himmlischen Lichte, das als flamma non urens der Geistigkeit des sich ewig verjüngenden Vaterthums entspricht. So durchaus gesetzmässig ist der Zusammenhang, dass aus dem Vorherrschen des einen oder des andern der grossen Weltkörper in dem Kulte auf die Gestaltung des Geschlechtsverhältnisses im Leben geschlossen, und in einem der bedeutendsten Sitze des Monddienstes die männliche oder weibliche Benennung des Nachtgestirns als Ausdruck der Herrschaft des Mannes oder jener der Frau aufgefasst werden konnte. Von den drei grossen kosmischen Körpern: Erde, Mond, Sonne, erscheint der erste als Träger des Mutterthums, während der letzte die Entwicklung des Vaterprinzips leitet; die tiefste Religionsstufe, der reine Tellurismus, fordert den Prinzipat des Mutterschosses, verlegt den Sitz der Männlichkeit in das tellurische Gewässer und in die Kraft der Winde, welche, der irdischen Atmosphäre angehörend, vorzugsweise in dem chthonischen Systeme eine Rolle spielen, ordnet endlich die männliche Potenz der weiblichen, den Ozean dem gremium matris terrae unter. Mit der Erde identificirt sich die Nacht, welche als chthonische Macht aufgefasst, mütterlich gedacht, zu dem Weibe in besondere Beziehung gesetzt und mit dem ältesten Scepter ausgestattet wird. Ihr gegenüber erhebt die Sonne den Blick zu der Betrachtung der grössern Herrlichkeit der männlichen Kraft. Das Tagesgestirn führt die Idee des Vaterthums zum Siege. In dreifacher Stufenfolge vollendet sich die Entwicklung, und zwei derselben schliessen sich wiederum genau an die Naturerscheinung an, während die dritte es versucht, über sie hinauszudringen. An den Aufgang der Sonne knüpft die alte Religion den Gedanken siegreicher Ueberwindung des mütterlichen Dunkels, wie sie in dem Mysterium als Grundlage der jenseitigen Hoffnungen vielfach hervortritt. Aber auf dieser morgendlichen Stufe wird der leuchtende Sohn noch ganz von der Mutter beherrscht, der Tag als *ἡμέρη νυκτερινή* bezeichnet, und als vaterlose Geburt der Mutter Matuta, dieser grossen Eileithyia, mit auszeichnenden Eigenschaften des Mutterrechts in Verbindung gesetzt. Die völlige Befreiung aus dem mütterlichen Vereine tritt erst ein, wenn die Sonne zu der grössten Entfaltung ihrer Lichtmacht gelangt. Auf dem Zenithpunkte ihrer Kraft, gleich entfernt von der Stunde der Geburt und der des Todes, dem eintreibenden und austreibenden Hirten, ist sie das siegreiche Vaterthum, dessen Glanz die Mutter sich ebenso unterordnet, wie sie der poseidonischen Männlichkeit herrschend entgegentritt. Das ist die dionysische Durchführung des Vaterrechts, die Stufe desjenigen Gottes, der zugleich als die am reichsten entwickelte Sonnenmacht und als Begründer der Paternität genannt wird. Beide Aeusserungen seiner Natur zeigen das genaueste Entsprechen. Phallisch-zeugend, wie die Sonne in ihrer üppigsten Manneskraft, ist die dionysische Paternität; stets den empfangenden Stoff suchend, um in ihm

Leben zu erwecken, so Sol, so auch der Vater in seiner dionysischen Auffassung. Ganz anders und viel reiner stellt sich die dritte Stufe der solarischen Entwicklung dar, die apollinische. Von der phallisch gedachten, stets zwischen Aufgang und Niedergang, Werden und Vergehen auf- und abwallenden Sonne erhebt sich jene zu der wechsellosen Quelle des Lichts, in das Reich des solarischen Seins, und lässt alle Idee der Zeugung und Befruchtung, alle Sehnsucht nach der Mischung mit dem weiblichen Stoffe tief unter sich zurück. Hat Dionysos das Vaterthum nun über die Mutter erhoben, so befreit sich Apollo vollständig von jeder Verbindung mit dem Weibe. Mutterlos ist seine Paternität eine geistige, wie sie in der Adoption vorliegt, mithin unsterblich, der Todesnacht, in welche Dionysos, weil phallisch, stets hineinblickt, nicht unterworfen. So erscheint das Verhältniss der beiden Lichtmächte und der beiden in ihnen begründeten Paternitäten in dem Jon des Euripides, der, den delphischen Ideen genau sich anschliessend, für den Gegenstand der folgenden Untersuchung in höherm Grade noch als Heliodors Liebesroman, besondere Bedeutung gewinnt. Zwischen den beiden Extremen, der Erde und der Sonne, nimmt der Mond jene Mittelstellung ein, welche die Alten als Grenzregion zweier Welten bezeichnen. Der reinste der tellurischen, der unreinste der uranischen Körper, wird er das Bild des durch das demetrische Prinzip zur höchsten Läuterung erhobenen Mutterthums, und als himmlische Erde der chthonischen entgegengesetzt, wie der hetärischen die demetrisch geweihte Frau. Uebereinstimmend hiermit erscheint das eheliche Mutterrecht stets und ausnahmslos an die kultliche Bevorzugung des Mondes vor der Sonne angeknüpft; übereinstimmend ebenso der höhere Weihegedanke des demetrischen Mysteriums, das der Gynaikokratie zur Grundlage dient, als Gabe des Mondes. Mutter zugleich und Quelle der Lehre ist Luna, wie wir sie auch in dem dionysischen Mysterium finden, in Beiden aber Prototyp der gynaikokratischen Frau. Nutzlos wäre es, die Ideen des Alterthums über diesen Punkt hier weiter zu verfolgen; meine Untersuchung wird zeigen, wie unerlässlich sie zum Verständniss von tausend Einzelnheiten sind. Für jetzt genügt der Grundgedanke. Die Abhängigkeit der einzelnen Stufen des Geschlechtsverhältnisses von den kosmischen Erscheinungen ist keine frei construirte Parallele, sondern eine historische Erscheinung, ein Gedanke der Weltgeschichte. Sollte der Mensch, die grösste Erscheinung des Kosmos, allein seinen Gesetzen entzogen sein? Zurückgeführt auf die Gradation der grossen Weltkörper, die nach einander die erste Stelle im Kultus und in den Gedanken der alten Völker einnehmen, erhält die Entwicklung des Familienrechts den höchsten Grad innerer Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit; die vorübergehenden Erscheinungen der Geschichte zeigen sich als Ausdruck göttlicher Schöpfungsgedanken, welche die Religion zu ihrer Grundlage macht.

Die eben geschlossene Betrachtung befähigt uns, die Geschichte des Geschlechterverhältnisses auch in ihrem letzten Theile richtig zu würdigen. Nachdem wir alle Theile der Entwicklung von dem ungeregelten Tellurismus bis zu der reinsten Gestaltung des Lichtrechts der Betrachtung vorgeführt und nach der Reihe in ihrer geschichtlichen, religiösen und kosmischen Erscheinung untersucht haben, bleibt noch eine Frage, ohne deren Beantwortung die folgende Abhandlung ihren Gegenstand nicht erschöpfen würde. Welches ist die Schlussgestaltung, die das Alterthum auf diesem Gebiete dem Leben zu geben vermochte? Von zwei Mächten schien das Vaterrecht seine Durchführung und Behauptung erwarten zu können, von dem delphischen Apoll und von dem römischen Staatsprinzip des männlichen Imperium. Die Geschichte lehrt, dass die Menschheit der erstern weniger zu danken hat als der letztern. Mag die politische Idee Roms einen geringern Grad der Geistigkeit in sich tragen als die delphisch-apollinische, so besass sie doch in ihrer rechtlichen Gestaltung und innigen Verbindung mit dem ganzen öffentlichen und privaten Leben eine Stütze, an welcher es der rein geistigen Macht des Gottes durchaus gebrach. Während also jene allen Angriffen siegreich zu widerstehen vermochte, und durch den Verfall des Lebens ebensowenig als durch die immer entschiedenere Rückkehr zu den stofflichen Anschauungen sich überwinden liess, war es dieser nicht gegeben, siegreich die Kämpfe zu bestehen, welche tiefere Auffassungen mit stets wachsender Entschiedenheit ihr bereiteten. Wir sehen die Paternität von ihrer apollinischen Reinheit zu der dionysischen Stofflichkeit zurücksinken, und dadurch dem weiblichen Prinzipe einen neuen Sieg, den mütterlichen Kulten eine neue Zukunft bereiten. Schien der innige Verein, welchen die beiden Lichtmächte zu Delphi unter einander schlossen, dazu angethan, des Dionysos phallische Ueppigkeit durch Apollo's wechsellose Ruhe und Klarheit reinigend und läuternd gleichsam über sich selbst zu erheben, so war die Folge doch eine gerade entgegengesetzte, der höhere sinnliche Reiz des zeugenden Gottes überwog seines Genossen mehr geistige Schönheit und riss die Macht, welche diesem gebührte, immer ausschliesslicher an sich. Statt des apollinischen Weltalters bricht sich das dionysische Bahn, und an Niemand hat Zeus

den Scepter seiner Macht abgetreten als an Dionysos, der alle übrigen Kulte sich unterzuordnen wusste, und zuletzt als Mittelpunkt einer die Gesamtheit der alten Welt beherrschenden Universal-Religion erscheint. Bei Nonnos streiten sich vor der Versammlung der Götter Apollo und Dionysos um den Preis, siegesgewiss erhebt jener den Blick, da bietet sein Gegner den feurigen Wein zum Genusse dar, und erröthend schlägt Apoll die Augen zur Erde nieder, denn solcher Gabe hat er keine ähnliche an die Seite zu stellen. In diesem Bilde liegt die Erhabenheit zugleich und die Schwäche der apollinischen Natur, in ihm das Geheimniss des durch Dionysos errungenen Sieges. Die Begegnung der griechischen und der orientalischen Welt, welche Alexander herbeiführt, gewinnt in dieser Verbindung besondere Wichtigkeit. Wir sehen die beiden grossen Gegensätze des Lebens im Kampfe sich messen, zuletzt aber durch den dionysischen Kult gewissermassen versöhnt. Nirgends hat Dionysos mehr Pflege, nirgends einen üppigern Kult gefunden, als in dem Hause der Ptolemaeer, das in ihm ein Mittel erkannte, die Assimilation des Einheimischen und des Fremden wesentlich zu erleichtern. Die folgende Abhandlung wird diesem welthistorischen Kampfe, so weit er sich in der Gestaltung des Geschlechterverhältnisses zu erkennen gibt, besondere Aufmerksamkeit schenken, und den hartnäckigen Widerstand, welchen das einheimische Isisprinzip der griechischen Paternitätstheorie entgegensetzte, in vielen einzelnen Spuren verfolgen. Zwei Traditionen fesseln die Aufmerksamkeit in besonderm Grade, eine mythische und eine historische. In der Erzählung von Alexanders Weisheitskampf mit der indisch-meroitischen Candace hat die gleichzeitige Menschheit ihre Anschauung von dem Verhältniss des männlich-geistigen Prinzips, das in Alexander seiner schönsten Verkörperung theilhaftig schien, zu dem mütterlichen Prinzipat der asiatisch-ägyptischen Welt niedergelegt, der höhern Göttlichkeit des Vaterthums ihre Huldigung dargebracht, zugleich aber angedeutet, dass es dem Heldenjüngling, der vor den erstaunten Blicken zweier Welten rasch über die Bühne schritt, nicht gelang, das Recht des Weibes, dem er überall die höchste Anerkennung entgegenzubringen sich genöthigt sah, jenem des Mannes dauernd zu unterwerfen. Der zweite streng historische Bericht führt uns in die Zeit des ersten Ptolemaeers und wird durch die einzelnen Umstände, welche er über die Wahl des sinopensischen Sarapis und seine Einführung in Aegypten mittheilt, insbesondere durch die Hervorhebung des absichtlichen Umgehens der delphischen Gottheit und ihrer aus dem weiblichen Vereine ganz befreiten Paternität für die Kenntniss des Standpunktes, den die griechische Dynastie zur festen Begründung ihrer Herrschaft von Anfang an einzunehmen genöthigt war, in hohem Grade belehrend. Es lässt sich also nicht in Abrede stellen, dass die Zeugnisse der politischen mit denen der Religionsgeschichte durchaus übereinstimmen. Das geistige Prinzip des delphischen Apoll vermochte es nicht, dem Leben der alten Welt sein Gepräge mitzutheilen und die tiefern stofflichern Auffassungen des Geschlechterverhältnisses zu überwinden. Die dauernde Sicherstellung der Paternität verdankt die Menschheit der römischen Staatsidee, die ihr eine juristisch strenge Form und consequente Durchführung auf allen Gebieten des Daseins brachte, das ganze Leben auf sie gründete, und ihre volle Unabhängigkeit von dem Verfalle der Religion, von dem Einfluss verderbter Sitten und der Rückkehr des Volksgeistes zu gynaikokratischen Anschauungen zu sichern wusste. Siegreich hat das römische Recht sein hergebrachtes Prinzip gegen alle Angriffe und Gefahren, die ihm der Orient bereitete, die an das gewaltige Vordringen des Mutterkultes einer Isis und Cybele und selbst an das dionysische Mysterium sich anknüpften, durchgeführt, siegreich die innern Umgestaltungen des Lebens, die von dem Verfall der Freiheit unzertrennlich waren, siegreich das von August zuerst in die Gesetzgebung eingeführte Prinzip der Fruchtbarkeit des Weibes, siegreich den Einfluss der kaiserlichen Frauen und Mütter, die, den alten Geist höhnend, sich der fasces und signa nicht ohne Erfolg zu bemächtigen strebten, siegreich endlich Justinians entschiedene Vorliebe für die ganz natürliche Auffassung des Geschlechterverhältnisses, für völlige Gleichberechtigung der Frauen und Hochachtung des gebärenden Mutterthums zu bestehen, und auch in den Provinzen des Orients den nie erloschenen Widerstand gegen die römische Missachtung des weiblichen Prinzips mit Erfolg zu bekämpfen vermocht. Die Vergleichung dieser Kraft der römischen Staatsidee mit der geringen Widerstandsfähigkeit eines rein religiösen Prinzips ist geeignet, uns die ganze Schwäche der sich selbst überlassenen, durch keine strengen Formen geschützten menschlichen Natur zum Bewusstsein zu bringen. Das Alterthum hat Augustus, der als Adoptiv-Sohn den Mord seines geistigen Vaters rächte, als zweiten Orest begrüsst, und an seine Erscheinung den Beginn eines neuen, des apollinischen Zeitalters angeknüpft. Aber die Behauptung dieser höchsten Stufe verdankt die Menschheit nicht der innern Kraft jenes Religionsgedankens, sondern wesentlich der staatlichen Gestaltung Roms, welche die Grundideen, auf denen es ruhte, wohl vielfältig modificiren, nie aber ganz

aufgeben konnte. Die merkwürdigste Bestätigung findet mein Gedanke in der Betrachtung des Wechselverhältnisses, das die Verbreitung des römischen Rechtsprinzips und die des ägyptisch-asiatischen Mutterkults beherrscht. Zu derselben Zeit, in welcher mit dem Fall der letzten Candace die Unterwerfung des Orients sich vollendet, erhebt sich das auf staatlichem Gebiet überwundene Mutterthum mit doppelter Kraft zu einem neuen Triumphzuge, um seinerseits auf dem religiösen Boden das über den Occident wieder zu gewinnen, was es auf dem des bürgerlichen Lebens durch jenen unrettbar bedroht sah. So übertrug sich der Kampf, auf einem Felde beendigt, auf ein anderes höheres, um von diesem später wiederum zu jenem zurückzukehren. Die neuen Siege, welche das Mutterprinzip jetzt selbst über die Offenbarung des rein geistigen Vaterthums zu erringen wusste, zeigen, wie schwer es den Menschen zu allen Zeiten und unter der Herrschaft der verschiedensten Religionen wird, das Schwergewicht der stofflichen Natur zu überwinden, und das höchste Ziel ihrer Bestimmung, die Erhebung des irdischen Daseins zu der Reinheit des göttlichen Vaterprinzips, zu erreichen.

Der Gedankenkreis, in welchem sich die folgende Abhandlung bewegt, findet in der letzten Betrachtung seinen natürlichen Abschluss. Nicht willkürlich gezogen, sondern gegeben sind die Grenzen, vor welchen die Untersuchung stille steht. Ebenso unabhängig von freier Wahl ist die Methode der Forschung und Darstellung, über welche ich hier an letzter Stelle dem Leser noch einige Aufklärung schulde. Eine geschichtliche Untersuchung, welche Alles zum ersten Mal zu sammeln, zu prüfen, zu verbinden hat, ist genöthigt, überall das Einzelne in den Vordergrund zu stellen und nur allmälig zu umfassendern Gesichtspunkten emporzusteigen. Von der möglichst vollständigen Beibringung des Materials und der unbefangenen rein objectiven Würdigung desselben hängt alles Gelingen ab. Damit sind die beiden Gesichtpunkte gegeben, welche den Gang der folgenden Abhandlung bestimmen. Sie ordnet den gesamten Stoff nach den Völkern, welche das oberste Eintheilungsprinzip bilden, und eröffnet jeden Abschnitt mit der Betrachtung einzelner besonders bedeutender Zeugnisse. Es liegt in der Natur dieses Verfahrens, dass es den Ideenkreis des Mutterrechts nicht in logischer Entwicklung mittheilen kann, vielmehr je nach dem Inhalt der Berichte bei dem einen Volke diese, bei dem anderen jene Seite vorzugsweise in's Auge fassen und auch wohl derselben Frage öfters gegenüber treten muss. Auf einem Gebiete der Forschung, das des Neuen und gänzlich Unbekannten so Vieles bietet, darf weder jene Scheidung, noch diese Wiederholung beklagt oder getadelt werden. Beide sind unzertrennlich von einem Systeme, das sich durch entschiedene Vorzüge empfiehlt. In Allem, was das Völkerleben bietet, herrscht Reichthum und Mannigfaltigkeit. Unter dem Einfluss lokaler Verhältnisse und individueller Entwicklung erhalten die Grundgedanken einer bestimmten Kulturperiode bei den einzelnen Stämmen mannigfaltig wechselnden Ausdruck; die Gleichartigkeit der Erscheinung tritt immer mehr zurück, bald überwiegt das Partikuläre, und unter der Mitwirkung tausend verschiedener Umstände verkümmert hier frühzeitig eine Seite des Lebens, die dort die reichste Entwicklung findet. Es ist unverkennbar, dass nur die gesonderte Betrachtung der einzelnen Völker diese Fülle geschichtlicher Bildungen vor Verkümmerung, die Untersuchung selbst vor dogmatischer Einseitigkeit zu bewahren vermag. Nicht die Herstellung eines hohlen Gedankengebäudes, sondern die Erkenntniss des Lebens, seiner Bewegung, seiner vielfältigen Manifestation kann das Ziel einer Forschung sein, welche das Gebiet der Geschichte und den Umfang unserer historischen Kenntnisse zu bereichern strebt. Sind umfassende Gesichtspunkte von hohem Werth, so erscheinen sie doch nur auf der Unterlage eines reichen Details in ihrer ganzen Bedeutung, und nur wo das Generelle mit dem Speziellen, der Gesamtcharakter einer Kulturperiode mit dem der einzelnen Völker sich richtig verbindet, findet das doppelte Bedürfniss der menschlichen Seele nach dem Einheitlichen und der Mannigfaltigkeit seine Befriedigung. Jeder der Stämme, die nach der Reihe in den Kreis unserer Betrachtung eintreten, liefert neue Züge zu dem Gesamtbilde der Gynaikokratie und ihrer Geschichte, oder zeigt uns schon bekannte von einer andern, früher weniger beachteten Seite. So wächst mit der Untersuchung selbst die Erkenntniss; Lücken füllen sich aus; erste Beobachtungen werden durch neue bestätigt, modificirt, erweitert; das Wissen schliesst allmälig sich ab, das Verstehen erhält innern Zusammenhang; immer höhere Gesichtspunkte ergeben sich; zuletzt finden alle in der Einheitlichkeit eines obersten Gedankens ihre Vereinigung. Grösser als die Freude über das Ergebniss ist die, welche die Betrachtung seiner stufenweisen Heranbildung begleitet. Soll die Darstellung diesen Reiz der Forschung nicht verlieren, so darf auch sie nicht darauf vorzugsweise bedacht sein, die Resultate mitzutheilen, sondern ihre Gewinnung und allmälige Entwicklung darzulegen. Die folgende Abhandlung verlangt eben desshalb überall Mitarbeit und Mitstudium, und trägt stets Sorge, dass ihr Verfasser nicht störend

zwischen die eigene Beobachtung des Lesers und den dargebotenen antiken Stoff in die Mitte trete, und dadurch die Aufmerksamkeit von dem Gegenstande, dem sie allein gebührt, auf sich ablenke. Nur Selbsterworbenes hat Werth, und nichts stösst die menschliche Natur weiter von sich ab als fertig Dargebotenes. Das vorliegende Buch nimmt keinen andern Anspruch in die Oeffentlichkeit mit, als den, der gelehrten Forschung einen neuen, nicht leicht zu beendigenden Stoff des Nachdenkens vorzulegen. Besitzt es diese Kraft der Anregung, so wird es gerne in die bescheidene Stellung einer blossen Vorarbeit zurücktreten, und dann auch dem gewöhnlichen Schicksal aller ersten Versuche, von den Nachfolgern geringgeschätzt und nur nach den Mängeln und Unvollkommenheiten beurtheilt zu werden, mit Gleichmuth sich unterwerfen.

Druckfehler und Berichtigungen.

p. 1, a; Z. 4 v. u. lies: Fr. h. gr. 3, 461 statt: 5, 461.
„ 4, b; „ 15 v. o. „ Totenkisten statt: Todtenbüsten.
„ 5, a; „ 17 v. u. und 5, b; 5 v. o. lies: Alex. Polyh. statt: Alex. Polyb.
„ 9, a; „ 16 v. u. lies: desselben, statt: derselben.
„ 11, b; „ 24 v. o. „ Philosophumena, statt: Philosophonmena.
„ 11, a; „ 2 v. u. und 12, a; 6 v. o. lies: hetärischen statt: herätischen.
„ 12, a; „ 5 v. u. lies: Paroemiogr. statt: Paramiogr.
„ 28, a; „ 23 v. o. „ Kleiderwechsel statt: Geschlechtswechsel.
„ 28, b; „ 14 v. o. „ behandeln statt: handeln.
„ 32, b; „ 15 v. u. „ sicilischen statt: griechischen.
„ 35, a; „ 9 v. o. „ Wenn in Aeschylus' Choephoren Electra todter Väter Kinder dem Kork vergleicht.
„ 38, b; „ 18 v. o. „ ihr statt: sein.
„ 51, b; „ 3 v. o. „ Schattenreiche statt: Wasserreiche.
„ 51, b; „ 5 v. u. und 140, b; 15 v. u. lies: Harpocration statt: Harpocrates.
„ 52, a; „ 16 v. u. lies: vitai custos statt: locus.
„ 59, a; „ 22 v. u. „ Praep. Ev. statt: Ed.
„ 68, a; „ 21 v. u. „ nur, statt: nun.
„ 72, b; „ 9 und 11 v. o. lies: Ioxus und Ioxiden, statt: loxus und loxiden.
„ 73, b; „ 10 v. u. lies: Kylon, statt: Kylos.
„ 94, b; „ 8 v. o. „ besangen statt: besorgen.
„ 140, a; „ 25 v. u. „ Urrecht statt: Unrecht.
„ 154, b; „ 17 v. o. „ zurückzugehen statt: zurückzugeben.
„ 169, b; „ 13 v. o. „ Stat. Th. statt: Shat.
„ 178, a; „ 2 v. u. „ Tacit. histor. statt: ann.
„ 186, b; „ 5 v. u. „ passus est statt: pactus est.
„ 188, b; „ 7 v. u. „ vorderasiatischer statt: vorasiatischer.

Auf Seite 23, a; 55, a; 146, a; wird das Metroon zu Athen irrthümlich mit Athene statt mit magna mater; auf S. 81, a; 143, b; 144, a; bei dem Feste der Ceres irrthümlich der Sohn statt der Tochter genannt.

Uebersicht des Inhalts.

Lycien.

Kreta.

Athen.

Lemnos.

Aegypten.

Indien und Centralasien.

§§. XCIII—C. S. 193, 1—211, 2.

Orchomenos und die Minyer.

§§. CI—CXVIII. S. 211, 2—267, 1.

Elis.

CXIX—CXXXIII. S. 267—308.

Die epizephyrischen Locrer.

Lesbos.

Mantinea.

§. 148. Das Mutterrecht als Grundlage der pelasgischen Gesittung. Hervorhebung einiger mit demselben zusammenhängender Erscheinungen. Insbesondere die Verbindung des Mutterprinzipats mit dem silbernen Menschengeschlecht bei Hesiod, diejenige Dike's mit den ἀρχαίων φῦλα γυναικῶν, diejenige der Bezeichnung γραῦς mit dem pelasgisch-metronymischen Namen Graeci, die des καθαρὸς λόγος des kronischen Weltalters mit dem demetrischen Mysterium der vorhellenischen Zeit, der πρακτικὴ ἀρετή, der Pflege des Ackerbaus und der friedlichen Künste mit der mütterlichen Grundlage des Lebens. Einheitlichkeit aller dieser Erscheinungen und Verbindung derselben mit der Gynaikokratie.

Der Pythagorismus und die spätern Systeme.

§§. CXLIX—CLI. S. 367, 1—390, 1.

§. 149. Rückkehr des Pythagorismus zu dem demetrischen Prinzipat in der Religion, seine bewusste Bekämpfung des Hellenismus durch die Wiederbelebung des pelasgischen Mysteriums. Nachweisung dieses Gesichtspunktes in einer Mehrzahl einzelner Erscheinungen, besonders in dem pythagorischen Zahlensystem, in der Voranstellung der Nacht, des Sternenhimmels, des Mondes, in der Erstreckung des ius naturale über alle Theile der Schöpfung, in dem Todtenkult, der Auszeichnung des Schwester- und Tochterverhältnisses. Die pythagorische Orphik in der karischen Aphrodisias. Wiederbelebung der Kulturzüge des ältesten Mutterrechts.

§. 150. Weitere Aeusserungen des pelasgisch-demetrischen Mysteriums in dem Pythagorismus. Insbesondere der darauf gegründete religiöse Beruf der Frauen, und dessen vielfältige Bethätigung. Der gemeinsame priesterliche Weihecharakter Theano's, Sappho's, Diotimas', der pythagorischen, äolischen, pelasgischen Frauen überhaupt. Nähere Nachweisung ihrer Uebereinstimmung und ihres Gegensatzes zu den Erscheinungen der hellenischen Welt, insbesondere Athens. Die Wiederbelebung der pelasgischen Mysterien-Religion in ihrer Verbindung mit dem Hervortreten der pythagorischen Frauen. Analoge Erscheinungen: der Einfluss des demetrischen und des christlichen Maria-Kultes auf die Erhaltung und neue Begründung der staatlichen Gynaikokratie. Insbesondere die syracusanischen Königinnen Philistis und Nereis.

§. 151. Die Entwicklung des Mutterprinzipats in den platonischen, epicureischen, gnostischen Systemen. Die Wiederbelebung der vollen Natürlichkeit des hetärisch-aphroditischen Naturalismus durch Epiphanes und die Carpocratianer. Die Rückkehr der menschlichen Entwicklung zu den Urzuständen. Die Uebereinstimmung des ältesten und des neuen Mutterrechts in einer Mehrzahl einzelner Züge. Zusammenhang der demokratischen Lebensrichtung mit der Rückkehr zu der mütterlich-stofflichen Betrachtungsweise der Dinge. Gegensatz des Mutter- und des Vaterprinzips der vorchristlichen und der christlichen Gesittung. Vorzugsweise Betheiligung der ursprünglich-gynaikokratischen Stämme an den letzten Anstrengungen des Heidenthums. Neueste Vorschläge zur Wiedereinführung des Mutterprinzipats als Grundlage des Familienrechts.

Kantabrer.

§. CLXIV. S. 415, 1—420, 2.

§. 164. Der Strabonische Bericht über die Gynaikokratie der Kantabrer und deren einzelne Aeusserungen. Nachweis des innern Zusammenhangs dieses Familienzustandes mit den übrigen Sitten und der ganzen Volksart des iberischen Stammes. Vergleichung des gewonnenen Resultats mit den Ergebnissen der v. Humbolt'schen Forschungen über die iberische Sprache. Der Charakter pelasgischer Ursprünglichkeit in dem Recht sowohl als in der Mundart. Zusammenhang des alt-kantabrischen Erb- und Dotalsystems mit den Grundsätzen der vaskischen Völker, insbesondere mit den Bestimmungen der Coutumes von Barège. Schilderung dieses spätern Rechtssystems und Anwendung seiner Bestimmung zur Erklärung des Strabonischen Berichts. Vergleichung einiger andern vaskischen Sitten mit den Anschauungen und Uebungen der ältesten mutterrechtlichen Stämme. Schlussbetrachtung über die Gleichartigkeit der Wirkungen des gynaikokratischen Systems bei den verschiedensten Völkern und in weit aus einander liegenden Zeiten.

Erklärung der Tafeln S. 421.

I. Jede Untersuchung über das Mutterrecht muss von dem Lycischen Volke ihren Ausgang nehmen. Für dieses liegen die bestimmtesten, und auch an Inhalt reichsten Zeugnisse vor. Unsere Aufgabe wird es also zunächst sein, die Nachrichten der Alten in wörtlicher Uebertragung mitzutheilen, um so für Alles Folgende eine sichere Grundlage zu gewinnen.

Herodot 1, 173 berichtet, die Lykier stammten ursprünglich aus Kreta, sie hätten unter Sarpedon Termiler geheissen; wie sie von den Nachbarn noch später genannt worden seien; als aber Lykos, des Pandion Sohn, von Athen in der Termiler Land zu Sarpedon gekommen, da seien sie nach ihm Lykier genannt worden. Dann fährt der Geschichtschreiber also fort:

„Ihre Sitten sind zum Theil Kretisch, zum Theil Karisch. Jedoch eine sonderbare Gewohnheit haben sie, die sonst kein anderes Volk hat: sie benennen sich nach der Mutter und nicht nach dem Vater. *καλέουσι ἀπὸ τῶν μητέρων ἑαυτοὺς, καὶ οὐκὶ ἀπὸ τῶν πατέρων.* Denn wenn man einen Lykier fragt, wer er sei, so wird er sein Geschlecht von Mutterseite angeben, und seiner Mutter Mütter herzählen. *καταλέξει ἑωυτὸν μητρόθεν, καὶ τῆς μητρὸς ἀνανεμέεται τὰς μητέρας,* und wenn eine Bürgerin mit einem Sclaven sich verbindet, so gelten die Kinder für edelgeboren (*γενναῖα*); wenn aber ein Bürger, und wäre es der vornehmste, eine Ausländerin oder ein Kebsweib nimmt, so sind die Kinder unehrlich (*ἄτιμα τα τέκνα*). Diese Stelle ist darum so merkwürdig, weil sie uns die Sitte der Benennung nach der Mutter in Verbindung mit der rechtlichen Stellung der Geburten, folglich als Theil einer in allen ihren Folgen durchgeführten Grundanschauung darstellt.

Herodot's Erzählung wird durch andere Schriftsteller bestätigt und ergänzt. Aus Nicolaus Damascenus Schrift über die merkwürdigen Gebräuche ist uns folgendes Fragment erhalten: (Müller, fr. hist. graec. 5, 461). *Λύκιοι τὰς γυναῖκας μᾶλλον ἢ τους ἄνδρας τιμῶσι καὶ καλοῦνται μητρόθεν, τάς τε κληρονομίας ταῖς θυγατράσι λείπουσιν, οὐ τοῖς υἱοῖς.*

„Die Lykier erweisen den Weibern mehr Ehre als den Männern; sie nennen sich nach der Mutter, und vererben ihre Hinterlassenschaft auf die Töchter, nicht auf die Söhne.“ Heraclides Ponticus de rebus publicis fr. 15 (Müller, fr. hist. gr. 2, 217) hat die kurze Angabe:

Νόμοις δὲ οὐ χρῶνται, ἀλλ' ἔθεσι καὶ ἐκ παλαιοῦ γυναικοκρατοῦνται.

„Sie haben keine geschriebenen Gesetze, sondern nur ungeschriebene Gebräuche. Von Alters her werden sie von den Weibern beherrscht.“

Themistagoras *ἐν τῇ χρυσῇ βίβλῳ* bei Cramer, Anecd. 1, 80. *Ὅτι αἱ κατὰ τὴν Ἀλόπην τὴν νῦν καλουμένην Λυκίαν, τὴν πρὸς τῇ Ἐφέσῳ, γυναῖκες μιᾷ συμβουλῇ τὰ συνήθη ταῖς γυναιξὶν ἔργα ἀπαρνησάμεναι, καὶ ζώναις χρησάμεναι καὶ ὁπλισμοῖς τὰ τῶν ἀνδρῶν πάντα ἐπετήδευον. Πρὸς δὲ τὰ ἄλλα καὶ ἥμιον σὺν αὐταῖς ζώναις (ὅ ἐστιν ἐθέριζον). διὰ ταῦτα καὶ Ἀμάζονας κεκλῆσθαι τὰς σὺν ταῖς ζώναις ἀμώσας.* Von den Amazonen nun sagt Arrian bei Eustathius zu Dionys. perieg. 828: *ἀπὸ μητέρων ἐγενεαλογοῦντο.* Dazu Eustath. bei Bernhardy p. 261. Die mütterlichen Ahnherren heissen *μήτρωες.* Beim Scholiast zu Pindar Nem. 11, 43 heisst es von dem Tenedier Aristagoras: *τὸ μὲν οὖν ἀπὸ πατρὸς γένος εἰς Πείσανδρον, τὰ δὲ ἀπὸ μητρὸς εἰς τοῦτον τὸν Μελάνιππον. Μήτρωες γὰρ οἱ κατὰ μητέρα πρόγονοι.*

Zu den angeführten Zeugnissen kommt die merkwürdige Erzählung des Plutarch de virtut. mulier., c. 9, wofür der Heracleote Nymphis als Gewährsmann angeführt wird. Sie lautet in wörtlicher Uebersetzung: „Nymphis erzählt im vierten Buche über Heraclea, einst habe ein Wildschwein das Gebiet von Heraclea verwüstet, Thiere und Früchte vernichtet, bis es von Bellerophon erlegt wurde. Als aber der Held für seine Wohlthat keinerlei Dank erhielt, habe er die Xanthier verflucht, und von Poseidon erfleht, dass alles Erdreich Salz hervorbringe (Vergl. Paus. 2, 32, 7). So ging alles zu Grunde, da das Erdreich bitter geworden, und dies habe gedauert, bis Bellerophon aus Achtung vor den Bitten der Frauen wiederum zu Poseidon flehte,

er möge seiner Verheerung ein Ende machen. Daher stammt den Xanthiern der Gebrauch, sich nicht nach dem Vater, sondern nach der Mutter zu nennen, *μὴ πατρόθεν, ἀλλ᾿ ἀπὸ μητρῶν χρηματίζειν* (Apollod. 2, 4, 1; Xenomed in den Fr. h. gr. 2, 43, 2 ed. Müller.). *Χρηματίζειν* steht hier in derselben Bedeutung, wie bei Polyb und Diodor: *χρηματίζει βασιλεύς*, er nimmt den Königstitel an, *νέα Ἶσις ἐχρημάτισε* sie liess sich eine neue Isis nennen. Besondere Analogie zeigt folgende Stelle des Eusebius Praep. Evang. 1, 10: *ἐκ τούτων φησὶν* (Philo ex Sanchuniathone) *ἐγεννήθησαν Μημροῦμος καὶ ο Υψουράνιος. Ἀπὸ μητέρων δέ, φησίν, ἐχρημάτιζον τῶν τότε ἀναιδὴν μισγομένων εἶς ὃν ἐντύχοιεν.*

Nymphis Erzählung zeigt uns die Benennung nach der Mutter als Ausfluss einer religiösen Anschauung; die Fruchtbarkeit der Erde und die Fruchtbarkeit des Weibes werden auf die gleiche Linie gestellt.

Dies Letztere wird in einer andern Version desselben Mythus noch deutlicher hervorgehoben. Plutarch erzählt nämlich an der gleichen Stelle Folgendes: „Die Geschichte, die sich in Lykien zugetragen haben soll, sieht zwar einer Fabel sehr ähnlich, aber sie gründet sich doch auf einen alten Mythus. Amisodarus, oder wie ihn die Lykier nennen, Isaras (Apollod. 2, 4, 1. Xenomed in den Fr. h. gr. 2, 43, 2 ed. Müller.), kam, dieser Sage zu Folge, aus der Lykischen Pflanzstadt bei Zelea mit einigen Raubschiffen, die Chimarus, ein kriegerischer aber dabei wilder und grausamer Mann, commandirte. Er fuhr auf einem Schiffe, das am Vordertheil einen Löwen, am Hintertheile aber eine Schlange zum Zeichen hatte, und that den Lykiern grossen Schaden, so dass sie weder das Meer befahren, noch die Städte an der Küste bewohnen konnten. Bellerophon tödtete denselben, indem er ihn mit dem Pegasus verfolgte; er vertrieb auch die Amazonen, konnte aber seinen verdienten Lohn nicht erhalten, sondern wurde von Jobates auf's Ungerechteste behandelt. Er ging desshalb in's Meer, und betete zu Poseidon, dass dieses Land öde und unfruchtbar werden möchte. Als er nach verrichtetem Gebete wieder wegging, erhob sich eine Welle und überschwemmte das Land. Es war ein schrecklicher Anblick, wie das aufgethürmte Meer hinter ihm her folgte, und die Ebene überdeckte. Die Männer konnten bei Bellerophon mit ihrer Bitte, dass er dem Meere Einhalt thun sollte, Nichts ausrichten, als aber die Weiber *ἀνασυράμεναι τοὺς χιτωνίσκους* ihm entgegenkamen, so ging er aus Schamhaftigkeit zurück, und zugleich wich auch, wie man sagt, das Meerwasser mit zurück."

II. In dieser Erzählung erscheint Bellerophon in einem doppelten Verhältniss zu dem Geschlechte der Frauen. Einerseits tritt er uns als Bekämpfer und Besieger der Amazonen entgegen. Andererseits weicht er vor dem Anblick der Weiblichkeit zurück, und kann dieser die Anerkennung nicht versagen, so dass das Lycische Mutterrecht geradezu auf ihn, als dessen Begründer, zurückgeführt wird. Dieses Doppelverhältniss, das einerseits Sieg, andererseits Unterliegen in sich schliesst, ist in hohem Grade beachtenswerth. Es zeigt uns das Mutterrecht im Kampfe mit dem Männerrechte, diesen Kampf jedoch nur durch einen theilweisen Sieg des Mannes gekrönt. Das Amazonenthum, diese höchste Ausartung des Weiberrechts, wird durch den Sisyphos-Sprössling, den korinthischen Helden, vernichtet. Die männerfeindlichen, männertödtenden, kriegerischen Jungfrauen erliegen. Aber das höhere Recht des der Ehe und seiner geschlechtlichen Bestimmung wiedergegebenen Weibes geht siegreich aus dem Kampfe hervor. Nur die amazonische Ausartung der weiblichen Herrschaft, nicht das Mutterrecht selbst findet seinen Untergang. Dieses ruht auf der stofflichen Natur der Frau. In den mitgetheilten Mythen wird das Weib der Erde gleichgestellt. Wie Bellerophon vor dem Zeichen der mütterlichen Fruchtbarkeit sich beugt, so zieht Poseidon seine verwüstenden Wogen von dem bedrohten Fruchtlande zurück. Die männlich zeugende Kraft räumt dem empfangenden und gebärenden Stoffe das höhere Recht ein. Was die Erde, aller Dinge Mutter, gegenüber Poseidon, das ist das irdische, sterbliche Weib gegenüber Bellerophon. *Γῆ* und *Γυνή* oder Gaia erscheinen als einander gleichgeordnet. Die Frau vertritt die Stelle der Erde, und setzt der Erde Urmutterthum unter den Sterblichen fort. Andererseits erscheint der zeugende Mann als Stellvertreter des allzeugenden Okeanos. Das Wasser ist das befruchtende Element. Wenn es sich mit dem weiblichen Erdstoffe mischt, ihn zeugend durchdringt, so wird in dem dunkeln Grunde des Mutterschosses alles tellurischen Lebens Keim entwickelt. Servius Georg. 4, 364. 382. Plut. de Is. et Osir. 37, 38. So steht Okeanos der Erde, so der Mann dem Weibe gegenüber. Wer hat in dieser Verbindung die erste Stelle? Welcher Theil soll den andern beherrschen, Poseidon die Erde, der Mann das Weib, oder umgekehrt? In dem mitgetheilten Mythus wird dieser Kampf dargestellt. Bellerophon und Poseidon suchen dem Vaterrecht den Sieg zu erringen. Aber vor dem Zeichen der empfangenden Mütterlichkeit weichen sie beide besiegt zurück. Nicht zur Verwüstung, sondern zur Befruchtung des Stoffes soll das Salz des Wassers, der Inhalt und das Symbol der männlichen Kraft, dienen. Josephus de bello Jud. 4, 8, besonders Plutarch. Sympos. 5, 10. Dem stofflichen Prinzip der Mütterlichkeit

bleibt der Sieg über die unstoffliche, erweckende Kraft des Mannes. Die weibliche *κτείς* herrscht über den männlichen Phallus, die Erde über das Meer, die Lykierin über Bellerophontes. Wir konnten also mit Recht sagen, der Kampf, den Bellerophontes gegen das Weiberrecht unternahm, sei nur durch einen halben Sieg gekrönt worden. Zwar erlag dem Poseidons Sohne des ehefeindlichen Amazonenthums naturwidrige Ausartung, aber der ihrer physischen Bestimmung treugebliebenen Frau war er seinerseits genöthigt, den Sieg zu überlassen.

Der ganze Mythus, als dessen Mittelpunkt Bellerophontes erscheint, stimmt mit dieser Auffassung überein. Der Held hatte Höheres erstrebt. Nicht nur die Amazonen zu vertilgen, sondern auch in der Ehe dem Vater die Mutter unterzuordnen, war sein Ziel. Ja der Sieg, den er über jene davon getragen, schien ihm Anspruch zu geben, auch hier Anerkennung zu finden. Aber Jobates-Amphianax (denn so nennt ihn Nicolaus Damascenus in den Fr. h. gr. 3, 367, 16) verweigerte ihm die Belohnung seiner Mühen und Anstrengungen. Dasselbe liegt in andern Zügen des Mythus angedeutet. Bellerophon muss sich zuletzt mit der Hälfte der Herrschaft begnügen (Il. 6, 193. Schol. zu Il. 6, 155, in den Fr. h. gr. 3, 303). Auf seine Siege folgt Niederlage. Mit Hilfe des unter Athene's Beistand gebändigten Pegasus hatte er die Amazonen bekämpft und vernichtet. Von oben herab aus den kühlen Lufträumen hatte der Aiolide sie getroffen, Apollod. 2, 3, 2. Pindar Ol. 13, 122. Athen. 11, 497. Aber als er es unternahm, mit dem Flügelrosse noch höher zu steigen, und die himmlischen Lichthöhen zu erreichen, da traf ihn Zeus' Grimm. Zurückgeschleudert fiel er hinab in die aleische Flur. Tarsus bezeugt, dass er wie Hephaest ein hinkendes Bein davontrug, Steph. Byz. *Ταρσός*. Aristoph. Acharn. „Seine Siege will ich besingen, doch seines Todeslooses mag ich nicht gedenken," sagt Pindar Ol. 13, 130, um das Missverhältniss zwischen dem glänzenden Anfang und dem traurigen Ende des Helden anzudeuten. Die Höhe seines Strebens und der geringe Erfolg desselben wird bei Pindar Ist. 6, 71—76, und bei Horat. C. 4, 11, 26, Bild des zu gewaltig emporeilenden, mit den Göttern ringenden, und von ihnen bestraften Menschengeistes. Bellerophon tritt hierin Prometheus zur Seite, dem ihn bei Tzetzes zu Lycophron 17 Lysias als zweiten Feuerbewahrer an die Seite stellt. Durch sein Unterliegen unterscheidet sich Bellerophon von den übrigen Bekämpfern des Weiberrechts, von Heracles, Dionysos, Perseus und den Apollinischen Helden Achill und Theseus. Während sie zugleich mit dem Amazonenthum jegliche Gynaikokratie vernichten, und als vollendete Lichtmächte das unkörperliche Sonnenprinzip des Vaterthums über das stoffliche des tellurischen Mutterrechts erheben: vermag Bellerophontes nicht, die reinen Höhen des himmlischen Lichtes zu erreichen. Scheu blickt er nach der Erde zurück, die den aus der Höhe, in welche er sich hinaufgewagt, Zurückstürzenden wieder aufnimmt. Pegasus zwar, das Flügelross, das der Gorgone blutender Rumpf geboren und Athene ihren Schützling zügeln gelehrt hatte, erreicht das Ziel seiner Himmelsfahrt, aber der irdische Reiter sinkt zu der Erde zurück, der er als Poseidons Sohn angehört. Die männliche Kraft erscheint in ihm noch rein als das Poseidonische Wasserprinzip, das in Lycischen Kulten — man denke an das Fischorakel und an Latonen's Sumpfsee, Athen. 8, 333; Menecrates Xanthius in den Fr. h. gr. 2, 343, 2; Ovid. M. 6, 337 f., so wie an die Patarische Salacia, Fr. h. gr. 3, 235, 81 — eine so hervorragende Rolle spielt. Die physische Unterlage seines Wesens ist das tellurische Wasser und der die Erde umgebende Aether, der aus jenem seine Feuchtigkeit schöpft, und sie in stetem Kreislauf an dasselbe wieder zurückgibt, wie der Tarentinische Mythus in Aethra's Thränen sinnreich andeutet. Paus. 10, 10, 3. Ueber diesen tellurischen Kreis hinaus die Sonnenregion zu erreichen, und das Vaterprinzip aus dem Stoffe in die Sonne zu verlegen, ist ihm nicht gegeben. Dem Fluge des himmlischen Rosses vermag er nicht zu folgen. Auch dieses gehört zunächst dem tellurischen Wasser, Poseidons Reich. Aus seinem Hufe quillt die befruchtende Quelle. Equus — epus, und aqua — apa sind auch etymologisch Eins, worüber man Servius zu Georg. 1, 12; 3, 122; Aen. 7, 691 vergleiche. Der in der letzten Stelle genannte Messapus entspricht in seiner doppelten Eigenschaft als Neptunia proles und equum domitor vollkommen dem Pegasusbändigenden Poseidons-Sohne Bellerophon. Die Parallele setzt sich nach einer Nachricht des Pausanias 10, 10, 3 in der hervorragenden Stellung der messapischen Frauen fort. Zu Delphi standen eherne Pferde und Bilder kriegsgefangener messapischer Frauen, ein Weihgeschenk siegreicher Tarentiner an den Delphischen Sonnengott. Die Pferde und die Frauen sind aus der Religion und den Sitten der Besiegten zu erklären. Jene erscheinen als Bild ihres obersten Gottes Neptun, aus Erz gefertigt, wie bei Plato das eherne Gygespferd, das die Erde birgt, ein Bild der chthonischen, aus Wasser und Feuer zusammengesetzten Kraft; die Weiber als des Volkes Beherrscher, mit Tapferkeit und dem Prinzipat in Familie und Staat ausgerüstet. Beide sollen nun Apollo dienen, der darin seine höhere, Gynaikokratie und poseidonisches Wasserprinzip besiegende Lichtnatur zu er-

kennen gibt. Ebenso hat Pegasus jene unterste Stufe der Kraft überwunden. Flügel tragen ihn zum Himmel empor, wo er Auroren dienstbar allmorgendlich das Nahen des glänzenden Sonnengottes verkündet. Er ist aber nicht die Sonne selbst, sondern nur ihr Bote. Auf Erden und am Himmel gehorcht er dem Weibe, dort Athenen, hier der Mater Matuta, der Eos der Griechen. Er steht selbst noch in dem Weiberrechte, gleich Bellerophon, aber wie Aurora auf die nahende Sonne, so weist er auf das höhere Sonnenprinzip, in dem das Vaterrecht ruht, hin. Hat er die unterste Stufe der Kraft überwunden, so ist er doch zu der höchsten nicht durchgedrungen. Den vollständigen Sieg haben Andere errungen, Heracles, Dionysus und die apollinischen Helden. Ihnen unterliegt nicht nur das Amazonenthum, sondern auch die eheliche Gynaikokratie. Sie erheben das Vaterthum aus den Banden des Stoffes zur Sonnenkraft, und geben ihm dadurch jene unkörperliche höhere Natur, in welcher allein es seine Superiorität über das im Stoffe wurzelnde Mutterrecht dauernd zu erhalten vermag. Die spätere Darstellung wird dies zu voller Klarheit bringen, und dadurch auch die Bedeutung des Bellerophon und seines Kampfes gegen das Weiberrecht in noch helleres Licht stellen.

III. In der bisherigen Darstellung ist nur diejenige Seite des Lycischen Mythus berührt worden, welche mit der Gynaikokratie enge zusammenhängt. Aber derselbe enthält noch eine andere Beziehung, deren Erörterung zum Verständniss unseres Gegenstandes wesentlich beitragen wird. Von drei Kindern, welche der Held mit Philonoë-Casandra (Schol. Il. 6, 155), der Jobatestochter, gezeugt, Isander, Laodamia und Hippolochus, wurden die beiden ersteren durch der Götter Wille ihm entrissen. Den Himmlischen verhasst, irrt nun der Vater einsam durch die Aleische Flur, und meidet, von Kummer verzehrt, die Pfade der Sterblichen (Il. 16, 200, Eustath zu Dionys. Per. 867, Bernhardy p. 270), bis den Vereinsamten selbst das traurige Todesloos trifft (Pindar Ol. 13, 130). So sah der Held, der Unsterblichkeit zu erringen vermeinte, sich und seinen Stamm dem Gesetze des irdischen Stoffs verfallen. Gleich dem Delischen Anius, dem Manne des Kummers (*ἀνία*), (Ovid. M. 13, 632, Serv. Aen. 3, 80), muss er den Tod seiner Kinder überleben, um ihm zuletzt selbst zu erliegen. Darin wurzelt sein Schmerz, darin das Gefühl, den Himmlischen verhasst zu sein. Von ihm gilt, was Ovid M. 10, 298 von Cinyras hervorhebt: si sine prole fuisset, inter felices Cinyras potuisset haberi. Wir sehen hier Bellerophon wieder in dem Lichte, in welchem wir ihn zuvor dargestellt haben. Der Poseidonssohn gehört dem Stoffe, in dem der Tod herrscht, nicht den Lichthöhen, in welchen die Unsterblichkeit thront. Zu diesen durchzudringen ist ihm nicht gegeben. Er sinkt zur Erde zurück, und findet hier seinen Untergang. Er gehört der *ewig werdenden*, nicht der *seienden* Welt. Was die Kraft des Stoffes hervorbringt, ist Alles dem Tode verfallen. Mag auch die Kraft selbst unsterblich sein, so unterliegt doch was sie erzeugt, dem Loose der Sterblichkeit. In Poseidon ist jene, in dem Sohne Bellerophon — Hipponoos (Tzetz. Lyc. 17) diese dargestellt. Derselbe Todesgedanke liegt in dem Pferde, des zeugenden Wassers Bild. Daran knüpft sich der Glaube, dass von allen Thieren nur das Pferd gleich dem Menschen weine, wie es Achills und Patroclus Tod betrauert (Serv. Aen. 11, 85. 90), wie es auch auf manchen Etruscischen Todtenbüsten trauernd dargestellt ist, wie es endlich öfter den bevorstehenden Untergang weissagt (Diodor. Fr. l. 6). Unsterblich ist das Geschlecht nur in der Reihenfolge der Generationen. „Dies wächst und jenes verschwindet" (Il. 6, 149). „Der Sterblichen Geschlecht geht wie das Pflanzenreich, im Kreise stets. Der Eine blüht zum Leben auf, indess der Andere stirbt und abgemähet wird" (Plut. cons. ad Apollon. bei Hutten, 7, 321). Sehr schön singt Virgil G. 4, 306 von den Bienen, in deren Staat die Natur das Mutterrecht am reinsten vorgebildet hat,

Ergo ipsas, quamvis angusti terminus aevi
Excipiat: (neque enim plus septima ducitur aestas)
At genus immortale manet, multosque per annos
Stat fortuna domus et avi numerantur avorum.

Der Tod selbst ist Vorbedingung des Lebens, und dieses löst sich wieder in jenen auf, damit so in ewigem Wechsel zweier Pole das Geschlecht selbst seine Unvergänglichkeit bewahre. Diese Identität von Leben und Tod, die wir in unendlichen Mythenbildungen wiederfinden, hat auch in Bellerophon ihren scharfen Ausdruck erhalten. Er, der Poseidonische Zeugungskraft in sich trägt, ist zu gleicher Zeit, und wir dürfen nun sagen, gerade desshalb auch Diener des Todes und Vertreter des vernichtenden Naturprinzips. Als solchen bezeichnet ihn sein Name Bellerophontes oder Laophontes. Er, Poseidons zeugungskräftiger Sohn, heisst der Mörder des Volks. Unfreiwillige Tödtung seines Bruders, der *ἐμφύλιος φόνος* (Sch. Il. 6, 155), eröffnet seine Laufbahn. Die zeugende Kraft erscheint zugleich als die vernichtende. Wer Leben erweckt, arbeitet für den Tod. Entstehen und Vergehen laufen in der tellurischen Schöpfung als Zwillingsbrüder gleiches Schrittes neben einander her. In keinem Augenblicke des irdischen Daseins verlassen sie sich. In keinem Zeitpunkte, in keinem tellurischen Organismus ist Leben ohne Tod zu denken. Was dieser wegnimmt, ersetzt jenes, und

nur wo Altes verschwindet, kann wieder Neues entstehen. Keinen Gedanken hat die alte Philosophie und Mythologie so vielartig und in so tiefsinnigen Bildern und Symbolen ausgesprochen, als diesen. Wir werden ihm im Verlaufe des vorliegenden Werkes öfter begegnen und nicht unterlassen, ihn immer wieder hervorzuheben. In dem Mythus von Bellerophon ist er dem Verständigen, der die Sagenhieroglyphik zu lesen versteht, unverkennbar. Den Wechsel alles tellurischen Lebens zwischen Werden und Verschwinden, Entstehen und Vergehen, den Tod als Vorbedingung und Folge des Lebens, den Untergang als innerstes Gesetz aller irdischen Zeugung, den ὁδὸς ἄνω κάτω Heracleits des σκοτεινός von Ephesus (Lasalle, Philosophie des Heracleitos 1, 128f.), das zeigt uns Bellerophons zugleich zeugende und volksmordende Kraft. Einen physischen Gehalt hat sein Mythus, wie nach Strabo 10, 471 die ganze Mythologie. Er selbst muss untergehen, damit er durch Aesculap Wiedererweckung finde. Drei Kinder muss er erzeugen, damit Eines übrigbleibe. In Isander, Hippolochus und Laodamia haben wir die menschliche Wiederholung der thierischen Chimära, zwei Männer und ein Weib, wie dort Löwe und Drache, die Bilder der zeugenden Wasser- und Feuerkraft, die weibliche Ziege, das empfangende und nährende Aesculapiusthier, der fruchtbaren Erde Bild (Natal. Com. 9, 4, Fr. h. gr. 2, 379, 13), umschliessen, wie auch Ein Ei die Dioscuren und Helena in seinem dunkeln Schosse birgt. Zur Dreieinheit entfaltet sich die tellurische Naturkraft, wesshalb alle zeugenden Naturmächte als triplices erscheinen. Serv. Geo. 8, 75. Plut. Is. et Os. 36. In den drei Lycischen katachthonischen Lebens- und Todesgöttern Arsalus, Dryas, Trosobius (Plut. de def. orac. 21), so wie in dem alten Lycischen Volksnamen der Termyler oder Trimyler (Alexand. Polyb. in den Fr. h. gr. 3, 236, 84) und in dem neuntägigen Fest des Jobates kehrt dieselbe Grundzahl (Ath. 5, 135) wieder. Die äussere Darstellung der Kraft verfällt stetem Untergang, nur die Kraft selbst bleibt ewig. Wie die Chimära, so ist auch Bellerophons dreifaches Geschlecht dem Tode gezeugt. Dasselbe Gesetz, dem jene unterliegt, ergreift auch dieses. Hatte es der Vater in der Jugend verkannt, so muss er es nun im Alter an seiner eigenen Nachkommenschaft erfahren. Gleich Thetis schmeichelt er sich vergeblich, das, was der sterbliche Mann erzeugt, mit Unsterblichkeit ausgerüstet zu sehen. Vergebens ist er dem Hinterhalt, den ihm Jobates gelegt, entgangen, während Molionens Söhne dem des Heracles bei Nemea erliegen. Er wird jetzt inne, dass Ein Loos, Ein Fatum, die Diomedeische Nothwendigkeit, die niedere und die hohe Schöpfung trifft, dass die Götter in gleichem Zorn alles Irdische umschliessen. Auch der Lycische Daedalus, der männliche Bildner des Lebens, wird von der Schlange des Sumpfes zum Tode gebissen, dem er sich entrückt glaubte. Alexand. Polyb. de reb. Lyc. in den Fr. h. gr. 3, 235. Strabo 14, p. 664. Darum klagt Bellerophon die Himmlischen der Undankbarkeit an. Darum ruft er Poseidons Rache über die Lycische Erde herbei. Er will den mütterlichen Stoff, der ihm vergebens gebiert, der nur Sterbliches hervorbringt, nur dem Tod Nahrung gibt, mit Unfruchtbarkeit gestraft wissen, und führt desshalb fortan, wie Pygmalion (Ovid. M. 10, 245), ein vereinsamtes Leben. Lieber keine Geburten, als solche, die stets dem Untergange verfallen. Was nützt die ewig vergebliche Arbeit? Wozu soll Ocnus über dem Seildrehen altern, wenn es die Eselin doch stets wieder auffrisst? Wozu die Danaïde ewig Wasser schöpfen in ein durchlöchertes Fass? Das Salz soll fortan nicht zeugen, sondern verderben, den mütterlichen Stoff nicht fruchtbar, sondern unfruchtbar machen. So fleht verzweiflungsvoll der getäuschte Sisyphide. Der Thor! Er verkennt das innerste Gesetz alles tellurischen Lebens, das Gesetz, dem er selbst angehört, das Gesetz, das den Mutterschoss beherrscht. Nur in den Sonnenräumen, wohin er vergebens sich zu erheben versucht, thront Unsterblichkeit und unvergängliches Dasein, unter dem Monde herrscht das Gesetz des Stoffes, das allem Leben den Tod als Zwillingsbruder beigesellt. Pindar Nem. 11, 13: „Wer, mit Vermögen begabt, vor Andern strahlt an Schönheit, Preise im Ringen gewonnen und Heldenkraft zeigte, der denke daran: sein schmucker Leib ist Todesraub, und ein Erdmantel wird ihn decken am endlichen Schluss.“

IV. Weiser als der Vater, ist Hippolochus edler Erzeugter Glaukos, der den Poseidons-Namen selbst trägt. Schol. Il. 6, 155. Er ist es, der dem im Streite ihm begegnenden Diomed auf die Frage nach seiner Abstammung das Gleichniss von den Blättern, das Homer der Darstellung des Bellerophon-Mythus vorausgehen lässt (Il. 6, 145—149), als Bild des auch die Menschengeschlechter beherrschenden Gesetzes in Erinnerung ruft. Hat dieses durch seine innere Wahrheit schon im Alterthum so grosse Berühmtheit erlangt, dass es von vielen, zumal von Plutarch und Lucian, oft wiederholt wird, so gewinnt es in Verbindung mit dem corinthisch-lycischen Mythus und im Munde eines Sisyphus-Sprösslings doppelte Bedeutung.

Gleichwie Blätter im Walde, so sind die Geschlechte der Menschen;
Blätter verweht zur Erde der Wind nun, andere treibt dann
Wieder der knospende Wald, wann neu auflebet der Frühling:
So der Menschen Geschlecht, dies wächst und jenes verschwindet.

Was Bellerophon verkannt hatte, das spricht hier Hippolochos Sohn in der ergreifendsten Weise aus. *Ein* Gesetz beherrscht die höchste und die niedrigste Schöpfung, wie die Blätter des Baumes, so die Geschlechte der Menschen. Sisyphus wälzt ewig den Stein, der ewig mit unüberlistbarer Tücke zu des Aïdes Wohnung herabrollt. So erneuern sich die Blätter, die Thiere, die Menschen in ewiger Arbeit der Natur, doch ewig umsonst. Das ist des Stoffes Gesetz und des Stoffes Bestimmung, das auch Bellerophon endlich beim Anblick der mütterlichen Furche als aller Mutterkinder Loos erkennt. Im Munde des Lykiers hat das Gleichniss doppelte Bedeutung. Denn in ihm ist die Grundlage des lycischen Mutterrechts unverkennbar enthalten. So oft auch jenes berühmte Wort des Dichters Anführung fand, so ist sein Zusammenhang mit der Gynaikokratie doch immer unbemerkt geblieben. Soll ich ihn ausführen? Es genügt ihn anzudeuten, um ihn Jedermann fühlbar zu machen. Die Blätter des Baumes entstehen nicht aus einander, sondern alle gleichmässig aus dem Stamme. Nicht das Blatt ist des Blattes Erzeuger, sondern aller Blätter gemeinsamer Erzeuger der Stamm. So auch die Geschlechte der Menschen nach der Anschauung des Mutterrechts. Denn in diesem hat der Vater keine andere Bedeutung als die des Sämanns, der, wenn er den Samen in die Furche gestreut, wieder verschwindet. Das Gezeugte gehört dem mütterlichen Stoffe, der es gehegt, der es an's Licht geboren hat, und nun ernährt. Diese Mutter aber ist stets dieselbe, in letzter Linie die Erde, deren Stelle das irdische Weib in der ganzen Reihenfolge der Mütter und Töchter vertritt. Wie die Blätter nicht aus einander, sondern aus dem Stamme, also entspringen auch die Menschen nicht Einer aus dem Andern, sondern alle aus der Urkraft des Stoffes, aus Poseidon *Φυτάλμιος* oder *Γενέσιος*, dem Stamme des Lebens. Darum, meint Glaukus, habe Diomed unverständig gehandelt, da er ihn nach seinem Geschlechte frug. Der Grieche freilich, der in Vernachlässigung des stofflichen Gesichtspunkts, den Sohn von dem Vater ableitet, und nur die erweckende Kraft des Mannes berücksichtigt (Cassius Dio 57, 12 mit Reimarus Bemerkung T. 2. p. 857), geht von einer Anschauungsweise aus, welche seine Frage erklärt und rechtfertigt. Der Lykier dagegen antwortet ihm aus dem Standpunkte des Mutterrechts, das den Menschen von der übrigen tellurischen Schöpfung nicht unterscheidet, und ihn, gleich Pflanzen und Thieren, nur nach dem Stoffe, aus dem er sichtbar hervorgeht, beurtheilt. Der Vatersohn hat eine Reihe von Voreltern, die kein sinnlich wahrnehmbarer Zusammenhang verbindet; der Muttersohn durch die verschiedenen Geschlechter hindurch nur Eine Ahnin, die Urmutter Erde. Was würde es frommen, die ganze Blätterfolge aufzuzählen? Haben sie doch für das letzte Blatt, das noch grün am Stamme hängt, so wenig Bedeutung, als für Glaukus seine männlichen Vorfahren, Hippolochus, Bellerophon, Halmus, Sisyphus. Ihre Existenz verliert mit dem Tode jedes Einzelnen alle Bedeutung. Der Sohn stammt nur von der Mutter und diese ist der Urmutter Erde Stellvertreterin. Der Gegensatz wird durch folgende Bemerkung noch deutlicher. Im Systeme des Vaterrechts heisst es von der Mutter: mulier familiae suae et caput et finis est. Ulpianus ad edictum in Fr. 195, §. 5 D. de verb. sign. (50. 16)*). Das ist: so viel Kinder das Weib auch geboren haben mag, es gründet keine Familie, es wird nicht fortgesetzt, sein Dasein ist ein rein persönliches. In dem Mutterrecht gilt dasselbe von dem Manne. Hier ist es der Vater, der nur für sich ein individuelles Leben hat, und nicht fortgesetzt wird. Hier erscheint der Vater, dort die Mutter als verwehtes Blatt, das, wenn es abgestorben ist, keine Erinnerung zurücklässt, und nicht mehr genannt wird. Der Lykier, der seine Väter nennen soll, gleicht dem, der die gefallenen und vergessenen Blätter des Baumes aufzuzählen unternehmen wollte. Er ist dem stofflichen Naturgesetz treu geblieben, und hält dem Tydiden die ewige Wahrheit desselben in dem Gleichniss vom Baume und dessen Blättern entgegen. Er rechtfertigt die Lykische Auffassung, indem er ihre Uebereinstimmung mit den stofflichen Naturgesetzen nachweist, und wirft dem griechischen Vaterrecht seine Abweichung von demselben vor.

V. Vergleichen wir nunmehr die beiden Theile unserer bisherigen Ausführung, das was über Bellerophon's Beziehung zu dem Mutterrecht, und das was über seine stoffliche Natur überhaupt bemerkt worden ist, so tritt der innere Zusammenhang der Idee, die Beides beherrscht, sogleich entgegen. Das mütterlich tellurische Prinzip ist es, was die gemeinsame Grundlage beider Mythentheile bildet. Die Vergänglichkeit des stofflichen Lebens und das Mutterrecht gehen Hand in Hand. Andererseits verbindet sich das Vaterrecht mit der Unsterblichkeit eines überstofflichen Lebens, das den Lichtregionen angehört. So lange die Religionsauffassung in dem tellurischen Stoffe den Sitz der zeugenden Kraft erkennt, so lange gilt das Gesetz des

---

*) Fr. 196, §. 1. Eod. Feminarum liberos in familia eorum non esse, palam est, quia qui nascuntur patris non matris familiam sequuntur. Fr. 13 D. de suis et leg. (38, 16). Nulla femina aut habet suos heredes, aut desinere habere potest propter capitis deminutionem.

Stoffes, Gleichstellung des Menschen mit der unbeweinten, niedern Schöpfung, und Mutterrecht in der menschlichen wie in der thierischen Zeugung. Wird aber die Kraft von dem Erdstoffe getrennt, und mit der Sonne verbunden, so tritt ein höherer Zustand ein. Das Mutterrecht verbleibt dem Thiere, die menschliche Familie geht zum Vaterrecht über. Zugleich wird die Sterblichkeit auf den Stoff beschränkt, der in den Mutterschooss, aus welchem er stammt, zurückkehrt, während der Geist, durch das Feuer von des Stoffes Schlacken gereinigt, zu den Lichthöhen, in denen Unsterblichkeit und Unstofflichkeit wohnt, sich emporschwingt. So ist Bellerophon zugleich sterblich und Vertreter des Mutterrechts, Heracles dagegen Begründer des Vaterrechts und in den Lichträumen Tischgenosse der olympischen Götter. Alles führt zu dem Schlusse, den wir in dem Folgenden stets bestätigt finden: das Mutterrecht gehört dem Stoffe und einer Religionsstufe, die nur das Leibesleben kennt, und darum, wie Bellerophon, verzweifelnd vor dem ewigen Untergang alles Gezeugten trauert. Das Vaterrecht dagegen gehört einem überstofflichen Lebensprinzip. Es identificirt sich mit der unkörperlichen Sonnenkraft und der Anerkennung eines über allen Wechsel erhabenen, zu den göttlichen Lichthöhen durchgedrungenen Geistes. Das Mutterrecht ist das Bellerophontische, das Vaterrecht das Heracleische Prinzip; jenes die Lycische, dieses die Hellenische Kulturstufe; jenes der Lycische Apoll, der die in dem Sumpfgrunde waltende Latona zur Mutter hat, und nur die sechs todten Wintermonde in seinem Geburtslande (Steph. Byz. *Τέγυρα*) weilt, dieses der zu metaphysischer Reinheit erhobene Hellenische Gott, der die lebensvollen Sommermonde auf der heiligen Delos waltet. Serv. Aen. 4, 143. Plato, Symp. p. 190. St.

VI. Um in dem so wenig verstandenen und doch so inhaltsreichen Lycisch-Corinthischen Mythus keine dunkele Ecke, wo Zweifel von Neuem sich festsetzen könnten, zurückzulassen, soll jetzt noch eine Reihe einzelner Punkte berührt werden.

In der mitgetheilten Erzählung Plutarch's vertreibt Bellerophon die Amazonen aus Lycien, das sie gleich dem übrigen Vorderasien aus Norden her heimgesucht hatten*). Andere Zeugnisse gehen noch weiter. Nach der Ilias 6, 186, nach Pindar Ol. 13, 123—25, Apollodor 2, 3, 2, nach den Scholien zu Pindar bei Boeckh p. 284, zu Lycophron Cas. v. 17, woraus Eudocia p. 88 schöpft, wird das weibliche Schützenheer von dem Helden ganz vertilgt, und diese That gilt nicht geringer als der Sieg über das dreigestaltete Ungethüm Chimära, über das verwüstende Wildschwein, oder über der Solymer (Strabo 12, 573; 13, 630; 14, 676) verheerende Horden. Damit nun scheinen Denkmäler der bildenden Kunst im Widerspruche zu stehen; denn hier wird Bellerophon in seinem Kampfe gegen die Chimära von den Amazonen unterstützt. Aus Gegnerinnen sind sie Kampfesgenossen geworden. So sehen wir sie auf der grossen Ruveser Vase des Karlsruher Museums, welche aus der Maler'schen Sammlung stammt. Sechs Amazonen vereinigen ihre Anstrengung mit Bellerophon, über dessen Haupt bereits der Siegeskranz erscheint. Poseidon, Hermes, Athene sehen dem Kampfe zu. So auch auf dem ebenfalls Ruvesischen Gefäss, von welchem die Annali del Instituto 9, tav. 9. eine Abbildung geben. Während zwei der Mädchen seitwärts fliehen, stehen zwei dem auf dem Flügelpferde reitenden, aus der Höhe des Aethers, wie bei Pindar, herabkämpfenden Helden unerschrocken bei. Bellerophon allein auf dem Pegasus reitend und die Chimära bekämpfend zeigt eine Grabsculptur in dem Porticus eines Grabes zu Tlos. Auf einem Felsensarkophag zu Cadyanda erscheint eine berittene Amazone in siegreichem Kampfe gegen Krieger zu Fuss. Ein ebenfalls Lycisches Relief zu Limyra zeigt auf der rechten Seite der Grabesthüre eine stehende Amazone mit phrygischer Mütze, Chiton und Bogen. Alle diese Sculpturen findet man in Fellow's Werken über Lycien abgebildet. Wir haben hier zunächst nur auf die Ruvesischen Gefässbilder Rücksicht zu nehmem. Dieser Uebergang aus feindlichem zu freundlichem Verhältniss, wie er hier erscheint, wiederholt sich in den Mythen der grossen Amazonenbekämpfer, namentlich in denen des Dionysos und Achill. Bei den Schriftstellern sowohl als auf Kunstdenkmälern erscheinen sie gar oft im Gefolge der Helden, denen sie erst kämpfend gegenüber standen. Ja auf sehr bekannten Darstellungen geht der Krieg in ein Liebesverhältniss über. Der Kampf endet mit Einigung. Achill wird durch den Anblick der in seinen Armen sterbenden Penthesilea, deren vollendete Schönheit er jetzt erst erkennt, zur Leidenschaft für seine besiegte Gegnerin hingerissen. Der Gedanke ist in allen diesen, auf die verschiedenste Weise modificirten, Darstellungen derselbe. In dem siegreichen Helden erkennt das Weib die höhere Kraft und Schönheit des Mannes. Gerne beugt es sich dieser. Müde seiner amazonischen Hel-

*) Eustath. zu Dionys. Per. 823 bei Bernhardy p. 260. Arrian in den Fr. h. gr. 3, p. 597, 58. Theophanes bei Str. 11, 503. Metrodor bei Str. 11, 504. Eust. zu Dionys. P. 771. Demetrius bei Str. 12, 551. Schol. Apoll. Rh. 2, 946. Heracl. fr. 34. Dazu Paus. 7, 2. Steph. B. *Ἔφεσος*. Etym. m. p. 402. 8. Pindar Ol. 8, 60. Nem. 3, 64. Schol. bei Boeckh. p. 445. Philostrat. Her. c. 19. p. 330, 331. Aeschyl. Prometh. v. 420. Orosius p. 22.

dengrösse, auf der es sich nur kurze Zeit zu halten vermag, huldigt es willig dem Manne, der ihm seine natürliche Bestimmung wiedergibt. Es erkennt, dass nicht männerfeindlicher Kriegsmuth, dass vielmehr Liebe und Befruchtung seine Bestimmung ist. In diesem Gefühl folgt es nun willig demjenigen, der durch seinen Sieg ihm die Erlösung brachte. Es schützt den gefallenen Gegner gegen der wüthenden Schwestern erneuten Anlauf, wie wir dies auf einem Relief des Apollotempels von Bassae (Stackelberg, Phigalia, Tafel 9) in ergreifendem Contraste dargestellt sehen. Gleich der Danaïde, die allein von allen Schwestern des Bräutigams schont, will das Mädchen jetzt lieber weich, als grausam und tapfer erscheinen. Die Jungfrau fühlt, dass der Sieg des Feindes sie ihrer wahren Natur zurückgibt, und entsagt darum dem Gefühle der Feindschaft, das sie früher zu dessen Bekämpfung anfeuerte. Jetzt in die Schranken der Weiblichkeit zurückgekehrt, erregt auch sie des Mannes Liebe, der nun erst ihre volle Schönheit erkennt, und ob der tödtlichen Wunde, die er selbst gezwungen beibrachte, von wehmüthiger Trauer ergriffen wird. Nicht Kampf und Mord, nein, Liebe und Ehe sollte zwischen ihnen herrschen. So verlangt es des Weibes natürliche Bestimmung. In der Verbindung des Bellerophontes mit den Amazonen liegt also kein Widerspruch gegen jene Nachrichten, die uns Beide im Kampfe zeigen. Vielmehr enthält sie, gleich dem Schlussact der Tragödie, die Wiederherstellung des natürlichen Verhältnisses, das in dem Amazonenthum eine gewaltsame Unterdrückung gefunden hatte.

Blühend in Kraft und jugendlicher Schönheit wird uns Bellerophon von Pindar dargestellt. Aber keusch ist er auch, und darum von Steneboia-Anteia verläumdet und verfolgt. (Apollod. 2, 3, 1. 2. Hygin. P. Ast. 18. Fulgent. M. 3, 1. Serv. Aen. 6, 288. Fr. h. gr. 4, 549, 21. Diodor. fr. libri 6. Tzetzes Lyc. 17.) Die Namen des Proetusweibes deuten klar genug die der Befruchtung harrende und sie sehnlich wünschende Natur des mütterlichen Erdstoffes an. Wir erkennen in dem korinthischen Weibe die Platonische Penia wieder, die stets neuen Männern nachgeht, um von ihnen stets frische Befruchtung, stets neue Kinder zu erhalten. Unter Penia versteht Plato, wie Plutarch Is. et Os. 56 erklärend hinzufügt, „die Materie, die an und für sich des Guten bedürftig ist, aber von demselben angefüllt wird, sich stets nach ihm sehnt, und dessen theilhaftig wird," mithin die Erde in ihrem Hetärismus. In diesem Zuge erscheint Bellerophon als Vertreter der Heiligkeit ehelicher Verbindung. Wie das männerfeindliche Amazonenthum, so weist er auch den Hetärismus zurück. Beiden Ausartungen des weiblichen Geschlechts, der Entfremdung von seiner natürlichen Bestimmung und regelloser Ueberlassung an dieselbe, tritt er mit gleicher Entschiedenheit entgegen. Durch das Eine sowohl als durch das Andere ist er Lyciens Wohlthäter geworden. Durch Beides hat er sich zumal des Weibes Dankbarkeit erworben. Um so williger folgt ihm der Amazonen besiegtes Heer. In der Ehe und ihrer Keuschheit finden die Artemisdienerinnen Erfüllung ihrer höheren Bestimmung, welcher sie ungeregelte Männerliebe nicht weniger entfremdet als männerfeindlicher Sinn. So erscheint Bellerophon als der Bekämpfer jeder ungeregelten, wilden, verwüstenden Kraft. Durch die Vernichtung der Chimära wird des Landes geregelter Ackerbau, durch die des Amazonenthums und des Hetärismus die Ehe mit ihrer strengen Ausschliesslichkeit möglich gemacht. Beide Thaten gehen Hand in Hand, wesshalb der Held bei Homer durch Philonoë's Hand und das Geschenk fruchtbarer Aecker belohnt wird. Das Prinzip des Ackerbaues ist das der geordneten Geschlechtsverbindung. Beiden gehört das Mutterrecht. Wie das Korn des Ackerfeldes aus der durch die Pflugschaar geöffneten Furche an's Tageslicht tritt, so das Kind aus dem mütterlichen sporium; denn sporium nannten die Sabiner das weibliche Saatfeld, den *κῆπος*, woher spurii, die Gesäten, von *σπείρω*. So berichtet Plutarch qu. rom. 100. Demselben gehört der Gedanke, dass das Prinzip der Liebe in der Verwundung liege, wesshalb Amor den Pfeil führt. Verwundet wird durch die Pflugschaar die Erde, verwundet durch des Mannes aratrum des Weibes Mutterschoss. In beiden Beziehungen rechtfertigt sich der Pflugschaar Verbindung mit dem zeugenden Wassergotte Poseidon, wie wir sie bei Philostrat Im. 2, 17 finden. Jakobs zu Phil. p. 474. Hesych. *Ἐλύμνιος. Ἔλυμα.* Was aus dem sporium geboren wird, hat nur eine Mutter, sei es die Erde, sei es das Weib, das jene Aufgabe übernimmt. Der Vater kömmt nicht mehr in Betracht als die Pflugschaar, nicht mehr als der Sämann, der über das gearbeitete Feld hinschreitend das Korn in die geöffnete Furche streut, und dann in Vergessenheit sinkt. Das Römische Recht hat diesen Satz juridisch formulirt und rechtlichen Entscheidungen zu Grunde gelegt. In Fr. 25 De usuris (22, 1) spricht Julian libro VII. Digestorum mehrfach den Grundsatz aus: omnis fructus *non iure seminis sed iure soli* percipitur, oder: in percipiendis fructibus magis *corporis ius*, *ex quo percipiuntur*, quam *seminis ex quo oriuntur*, inspicitur. Dafür sagen die Basiliken: *οὐ τῷ σπορῷ ἀλλὰ τῇ γῇ ἕπονται καρποί.* Cuiacius (Opp. t. 6, p. 32, ed. Neapoli 1722) erkennt diesen Grundsatz ganz richtig auch in der Kinderzeugung, die nach dem ausserehelichen ius naturale demselben unter-

liegt, wie L. 7 C. de rei vind. (3, 32) bestimmt ausspricht. Partum ancillae matris sequi conditionem, nec statum patris in hac specie considerari, explorati juris est. Ebenso Julian in Fr. 84, §. 10 D. de legatis I. (30, 1). Für die Sklavin gilt eben das ius naturale der stofflichen Schöpfung, welches die Frau dem solum, den Vater dem Sämann gleichstellt, nicht das jus civile, welches stets eine Abänderung und Beeinträchtigung jenes enthält. In einzelnen Stellen der römischen Juristen zeigt sich der Fortschritt von den fructus praedii zu den partus ancillae, so bei Julian in Fr. 82, §§. 2, 3, 4. De leg. 1 (30, 1). Erst wird das Rechtsverhältniss des praedium festgesetzt, dann der hiefür gewonnene Satz auf das Weib angewendet. Mater enim est similis solo, bemerkt Cujacius Opp. 6, p. 219 zu der angeführten Stelle, non solum simile matris ut Plato in Epitaphio. Auch nimmt wohl der Same des Bodens Natur an, niemals der Boden die des Samens. „Ein ausländischer Same in ein anderes Land gestreut, vermag sich nicht zu halten, sondern pflegt überwältigt in das einheimische auszuarten.“ Plato. Pol. 6, 497.

Also Ein Gesetz beherrscht den Ackerbau und die Ehe, das stoffliche Recht der Gynaikokratie.

Es verdient besondere Beachtung, dass das Mutterrecht mit der Ehe und strengsten Keuschheit derselben in Verbindung steht. Sind auch die Folgerungen, die sich aus dem Mutterrecht ergeben, insbesondere Benennung der Kinder und ihres Status nach der Mutter, solche, die im Systeme des Vaterrechts die uneheliche Geschlechtsverbindung kennzeichnen und voraussetzen: so erscheinen sie doch unter der Herrschaft des Mutterrechts als Folge und Eigenthümlichkeit der Ehe selbst, und mit strengster ehelicher Keuschheit verbunden. Gynaikokratie besteht nicht ausserhalb, sondern innerhalb des matrimonium. Sie ist kein Gegensatz, sondern nothwendige Begleiterin derselben.

Ja der Name matrimonium selbst ruht auf der Grundidee des Mutterrechts. Man sagte matrimonium, nicht patrimonium, wie man zunächst auch nur von einer materfamilias sprach. Paterfamilias ist ohne Zweifel ein späteres Wort. Plautus hat materfamilias öfters, Paterfamilias nicht ein einziges Mal. Dies hebt Hugo im Civilistischen Magazin 4, 483 und in der Rechtsgeschichte, 5, 131, eilfte Auflage, richtig hervor. Nach dem Mutterrecht gibt es wohl einen Pater, aber keinen Paterfamilias. Familia ist ein rein physischer Begriff, und darum zunächst nur der Mutter geltend. Die Uebertragung auf den Vater ist ein improprie dictum, das daher zwar im Recht angenommen, aber in den gewöhnlichen nicht juristischen Sprachgebrauch später erst übertragen wurde. Der Vater ist stets eine juristische Fiction, die Mutter dagegen eine physische Thatsache. Paulus ad Edictum in Fr. 5 D. de in ius vocando (2, 4) mater semper certa est, etiamsi vulgo conceperit, pater vero is tantum, quem nuptiae demonstrant. *Tantum* deutet an, dass hier eine juristische Fiction an die Stelle der stets fehlenden natürlichen Sicherheit treten muss. Das Mutterrecht ist natura verum, der Vater bloss iure civili, wie Paulus sich ausdrückt. Wo die Fiction wegfällt, da heisst es: nullum patrem habere intelliguntur. §. 4 I. de succ. cogn. (3, 5). Publici pueri nennt Seneca solche Kinder, das römische Recht spurii, Gesäte, oder vulgo quaesiti, während der Ausdruck naturales auf die ex concubinatu Entstandenen beschränkt wird. Cujac. Opp. 5, 87, und ad Nov. 18, Opp. 2, 1066. — Als naturales designationes werden mater, filius, cognati von Paulus ad Edictum in Fr. 7, pr. D. de capite minutis (4, 5) bezeichnet. Die 12 Tafeln, heisst es hier, nehmen nur auf die civile Familie, d. h. auf die agnati, Rücksicht. Ex novis autem legibus (z. B. ex S. Cto. Tertulliano und Orfitiano) et hereditates et tutelae plerumque sic deferuntur, ut *personae naturaliter designentur*; ut ecce deferunt hereditatem Senatus Consulta matri et filio. Cujacius Opp. 5, 160 fügt die Erklärung hinzu: *Filius* et *mater* naturae vocabula sunt, *cognatus* etiam naturae verbum est, *agnatus* vero civile verbum est non naturae. Dasselbe gilt vom pater, weil dieser nie natura, sondern immer nur iure verus et certus. Natura aber ist das physische Gesetz des Stoffes, daher die mütterliche Seite der Naturkraft. Daraus folgt, dass das Recht der Adoption der Mutter nicht zustehen kann. Mater naturae vocabulum est, non civile, adoptio autem civilis. Daher nennt Paulus in Fr. 7 de in ius voc. nur den Pater adoptivus. *ἐπὶ μητρὸς οὐδεὶς ἐκποιητός.* Dass dieses Recht auch bei den Lyciern gelten musste, kann mit Sicherheit angenommen werden. Wegen der rein natürlichen Grundlage des Mutterthums ist der Mutter die Liebe des Kindes vorzüglich erworben. *Ἐστὶν δὲ μήτηρ φίλος τέκνῳ μᾶλλον.* (Menander), wie umgekehrt Homer singt: *φιλτάτη ἡ θυγάτηρ ἀνδρὶ γέροντι.* In der Odyssee 1, 215 sagt Telemachus: *Μήτηρ μὲν τέμέ φησιν τοῦ ἔμμεναι, αὐτὰρ ἔγωγε οὐκ οἶδ'*, etc. Daher sind auch die uterini unter einander näher verbunden als die consanguinei (eodem patre nati, Gaius Just. 3, 10 mit den Parallelstellen bei Boecking, p. 140, Ed. tertia). Libanius in epistola ad Ulyssem: rarum esse fratrum gratiam matre diversorum. So führt in der Ilias 3, 238 Helena ihre Liebe zu den Dioscuren darauf zurück, dass eine Mutter sie geboren: *τὼ μοι μία γείνατο μήτηρ.* Im 21. Gesang aber sucht Lycaon, des Priamos Sohn, in der Todesgefahr Achilles dadurch zu erweichen, dass

er ihm zuruft: ich bin kein leiblicher Bruder Hector's, welcher den Freund Patroclus dir erschlug. *μή με κτεῖν, ἐπεὶ οὐχ ὁμογάστριος Ἕκτορός εἰμι.* Denn mit Laothoë, des Leleger Fürsten Altes Tochter, hatte Priamos den Lycaon gezeugt. Ovid. M. 5, 140. Clytiumque Claninque, matre satos una. Die uterini galten mithin als näher verwandt und inniger befreundet, als die consanguinei, ganz im Sinne des auf Naturwahrheit gegründeten Mutterrechts. Matrimonium erscheint als ein Ausdruck höherer Liebe, und entspricht so dem Kretischen Ausdruck „liebes Mutterland," von welchem Plato in einer bald anzuführenden Stelle sagt, er enthalte einen ganz besonderen Grad von Anhänglichkeit, wie er in der Bezeichnung Vaterland nicht liege.

Unrichtig wäre es, wollte man diejenigen Völker, welche Gynaikokratie zeigen, auf jene unterste Lebensstufe zurückführen, in welcher noch gar keine Ehe, sondern nur natürliche Geschlechtsverbindung, wie unter den Thieren, besteht. Die Gynaikokratie gehört nicht vorkulturlichen Zeiten, sie ist vielmehr selbst ein Kulturzustand. Sie gehört der Periode des Ackerbaulebens, der geregelten Bodenkultur, nicht jener der natürlichen Erdzeugung, nicht dem Sumpfleben, mit welchem die Alten die aussereheliche Geschlechtsverbindung auf eine Linie stellen, Plut. Js. et Os. 38, so dass die Sumpfpflanze dem nothus, die Ackersaat dem legitimus gleich steht. Ist das Mutterrecht auch iuris naturalis, weil es aus den Gesetzen des Stoffes hervorgeht, in welchem Sinne, wie wir später genauer darthun, der Ausdruck noch von den Römischen Juristen gebraucht wird, Pr. Just. de iure naturali, gentium et civili (1, 2)*); so ist dies ius naturale doch schon durch die positive Institution der Ehe beschränkt, und nicht mehr in seinem vollen Umfange, wie es die Thierwelt regiert, unter den Menschen anerkannt. Es herrscht nur noch innerhalb des matrimonium, und schliesst die freie Geschlechtsmischung aus. Die Wichtigkeit dieser Bemerkung wird erst im weitern Verlauf unserer Darstellung ganz hervortreten.

VII. Hier sollen, um des Gegensatzes willen, einige Nachrichten der Alten über solche Völker, die kein matrimonium anerkennen, sondern das Mutterrecht in Verbindung mit voller Natürlichkeit der Geschlechtsverhältnisse zeigen, mithin das ius naturale in seinem ganzen Umfange beibehalten, zusammengestellt werden. Unter den hieher gehörenden Erscheinungen offenbart sich eine beachtenswerthe Mannigfaltigkeit der Einzelnheiten. Eine grössere Anzahl Uebergänge verbindet den vollen Naturzustand mit der Annerkennung des ausschliesslich ehelichen Lebens, das zuweilen durch Reste jenes früheren thierischen Zustandes verdunkelt wird. Ich werde in meiner Darstellung die Stufenfolge der Erhebung des Menschengeschlechts aus völlig thierischen Zuständen zu ehelicher Gesittung besonders hervorheben, und dadurch die allmälige Umbildung des ius naturale in ein positives ius civile anschaulich zu machen suchen.

Auf der tiefsten Stufe des Daseins zeigt der Mensch neben völlig freier Geschlechtsmischung auch Oeffentlichkeit der Begattung. Gleich dem Thiere befriedigt er den Trieb der Natur ohne dauernde Verbindung mit einem bestimmten Weibe und vor Aller Augen. Gemeinsamkeit der Weiber und öffentliche Begattung wird am bestimmtesten von den *Massageten* berichtet. Herodot 1, 126. „Jeder ehelicht eine Frau, Allen aber ist erlaubt, sie zu gebrauchen. Denn was die Griechen den Scythen zuschreiben, thun nicht die Scythen, sondern die Massageten. So oft einen Mann nach einem Weibe gelüstet, hängt er seinen Köcher vorn an dem Wagen auf und wohnt ihm unbesorgt bei." Dabei steckt er seinen Stab in die Erde (Herod. 4, 172), ein Abbild seiner eigenen That. Ueber die Massageten enthält Strabo 11, 513 Folgendes: „Es heirathet Jeder Eine, sie gebrauchen aber auch die der Andern, und zwar nicht im Verborgenen. Wer sich so mit einer Fremden begattet, hängt seinen Köcher vorn an dem Wagen auf, und übt den Beischlaf ganz offen." Ueber diese Oeffentlichkeit der Begattung sagt Zenobius, cent. 5 (bei v. Leutsch und Schneidewin, Paroemiogr. 1, 137): *Ὄρειοι Μασσαγέται ἐν ταῖς ὁδοῖς πλησιάζουσι.* Herodot 1, 203: *μίξιν τε τούτων τῶν ἀνθρώπων εἶναι ἐμφανέα, κατάπερ τοῖσι προβάτοισι.* — Mit den Massageten stellt Herodot öfters die *Nasamonen* zusammen. So 4, 172: „Sie haben nach Gebrauch Jeder viele Frauen, und begatten sich mit ihnen insgemein. Beim Beischlaf beobachten sie das Gleiche was die Massageten; sie stecken nämlich ihren Stab in die Erde." Valkenaer will die Worte *ἐπίκοινον αὐτέων τὴν μίξιν ποιεῦνται* als spätern Zusatz tilgen. Die Vergleichung mit den Berichten über die Massageten zeigt ihre Echtheit. Hier und dort haben wir nicht nur Gemeinsamkeit, sondern auch Oeffentlichkeit der Geschlechtsmischung. Beides findet sich auch bei einigen indischen Stämmen. Ohne diese mit Namen zu nennen, bemerkt Sextus Empiricus, Pyrrhi Hypotyp. 3. p. 618, ed. Bekker: *μίγνυνται ἀδιαφόρως*

---

*) Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Nam ius istud non humani generis proprium est, sed omnium animalium, quae in coelo, quae in terra, quae in mari nascuntur. Hinc descendit maris atque feminae conjunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio; videmus enim et cetera animalia istius iuris peritia censeri.

δημοσίᾳ, καθάπερ καὶ περὶ τοῦ φιλοσόφου Κράτητος ἀκηκόαμεν. — Oeffentlichen Beischlaf mit ehelichem Leben verbunden, finden wir bei den Mosynoicen, über welche Dionysius, Periegesis v. 766, Bernhardy, p. 735, Diodor 14, 30 Bericht erstatten. „Die Soldaten (des Cyrus) sagten, dass dies das ungebildetste Volk gewesen sei von allen, die sie auf ihrem Marsche angetroffen hätten; die Männer hätten vor Aller Augen ihren Weibern beigewohnt.“ Dasselbe erzählt Xenophon Anab. 5, p. 277. Ebenso Apollon. Rhod. Arg. 2, 1023—1027. *οὐχ εὐνῆς αἰδὼς ἐπιδήμιος, ἀλλὰ σύες ὡς φορβάδες, οὐδ' ἠβαιὸν ἀτυζόμενοι παρεόντας, μίσγονται χαμάδις φιλότητι γυναικῶν.* Wozu der Scholiast: *οὐχ ὡς αὐτῶν συνερχομένων ταῖς ἀλλήλων γυναιξὶ τοῦτο λέγει ἀλλὰ ἕκαστος τῇ ἑαυτοῦ φανερῶς.* — Daran schliessen sich die Aethiopischen *Auser*, welche an dem Tritonischen Sumpfsee wohnen. Herod. 4, 180: „Sie bedienen sich der Weiber insgemein, und begatten sich mit ihnen nach Art des Viehes, ohne mit ihnen häuslich zusammenzuwohnen.“ (*οὔτε συνοικέοντες, κτηνηδόν τε μισγόμενοι.*) An dem See Tritonis sucht Diodor 3, 52 den Ursitz der libyschen Amazonen. Eine aethiopische Königin, Kandace, erwähnt Strabo 17, 820. — Von den *Garamanten*, einem andern grossen Aethiopischen Stamme, wird zunächst nur die Gemeinsamkeit der Frauen hervorgehoben. Solinus 30: Garamantici Aethiopes matrimonia privatim nesciunt, sed vulgo omnibus in venerem licet (besser in venerem *ruere* licet, wie bei Horaz.: in venerem ruentis tauri). Inde est, quod filios matres tantum recognoscunt: paterni nominis nulla reverentia est. Quis enim verum patrem noverit in hac luxuria incesti lascivientis? Eapropter Garamantici Aethiopes inter omnes populos degeneres habentur: nec immerito, qui afflicta disciplina castitatis successionis notitiam ritu improbo perdiderunt. — Meta 5, 8: Nulli certa uxor est. Ex his, qui tam confuso parentum coitu passim incertique nascuntur, quos pro suis colant, formae similitudine agnoscunt. Plin. 5, 8: Garamantes matrimoniorum exsortes passim cum feminis degunt. Endlich Martianus Capella 6, §. 674: Garamantes vulgo feminis sine matrimonio sociantur. Daher verbindet sich auch Aso, die Aethiopische Königin, mit den 72 Verschwornen zu Osiris, des wahren Isisgemahls, Untergang, wie Plutarch Is. et Os. 13 den ägyptischen Mythus darstellt. Ist hier von Oeffentlichkeit der Begattung auch keine Rede, so wird sie doch aus dem Hundesymbol, welches die Aethioper als höchste Gottheitsdarstellung anerkannten, sehr wahrscheinlich. Bezeugt finden wir es bei Plinius 8, 40, Aelian H. A. 7, 40, Plutarch Adv. Stoic. de commun. notit. 16. Der Hund ist der herätischen, jeder Befruchtung sich freuenden, Erde Bild. Regelloser, stets sichtbarer Begattung hingegeben, stellt er das Prinzip thierischer Zeugung am klarsten und in seiner rohesten Form dar. Es ist daher nicht daran zu zweifeln, dass *κύων* und *κύειν*, welche Plutarch Is. et Os. 44 zusammenstellt, wirklich auf demselben Grundstamme beruhen, ohne dass darum das eine Wort von dem andern abgeleitet werden dürfte. In Aegypten genoss, sagt Plutarch, der Hund von Alters her die grösste Verehrung. *διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κύων ἐν ἑαυτῷ, τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχεν.* Damit steht die Nachricht von androgyner Natur gewisser äthiopischer Völker in Verbindung. Plin. 7, 2. Supra Nasamones confinesque illis Machlyas Androgynas esse utriusque naturae inter se vicibus coeuntes, Calliphanes tradit: Aristoteles adjicit, dextram mammam iis virilem, laevam muliebrem esse. Also dieselbe Anschauung, welche in dem *κύων ἐν ἑαυτῷ* liegt, und in Teiresias, der beider Geschlechter Genuss gehabt (Hygini f. 75. Arnob. adv. gent. 5, 13), wiederkehrt. Ueber den Zusammenhang des Hundes mit dem Mutterrecht wird später aus Anlass des hölzernen Hundes, den die der Gynaikokratie ergebenen Locrer verehren (Plut. qu. gr. 15), noch weiter gesprochen werden. Hier mache ich nur auf das Nöthigste aufmerksam. In den Philosophonmena des Origenes (Müller, p. 144) wird ein Tempelbild erwähnt, worauf ein phallisch gebildeter Greis eine *κυνοειδὴς γυνή* verfolgt. Ob die Namen, welche altem Brauche gemäss auf dem Gemälde den Figuren beigeschrieben waren, unrichtig mitgetheilt werden, wie Neuhaeuser, Kadmilus, p. 33 annimmt, lasse ich dahin gestellt. Der Hecate besonders ist der Hund eigen, den Lichtgöttern dagegen verhasst, wie das herrschende Weib, Plut. qu. r. 108; ebenso der Mania genita und Dianen, Plut. Is et Os. 71, qu. r. 49, während auf der Apollinischen Delos kein Hund zugelassen und Niemand begraben werden darf. Strabo 10, 486. Auf einem Hunde reitend war Isis auf ihrem römischen Tempel dargestellt, gewiss in demselben Sinne, in welchem die Elische Aphrodite *ἐπὶ τράγῳ* sitzt, nämlich als fascino inequitans, wie nach Arnobius die römischen Matronen, also mit der Befruchtungsidee. Denn multimamma ist auch Isis (Macrob. S. 1, 20), die steter Befruchtung harrende Erde. Plut. Is. et Os. 53. Wie auf den Münzen von Ardea, so erscheint der Hund auch auf Sicilischen nummi, mit derselben physischen Bedeutung. Servius Aen. 5, 30. Die Schamlosigkeit steter öffentlicher Begattung macht den Hund zum Bild der Hetäre. Bei Homer Il. 6, 344, 366 nennt Helena sich selbst Hündin, Il. 8, 423 Iris die Athene, Il. 21, 481 Hora die Artemis. Ebenso heissen die üppigen pflichtvergessenen Mägde in Odysseus Haus *κύνες*. Od. 18, 338; 19, 91.

154. 372; 22, 35. Bei Plato im Staate 8, 563 finden wir das Sprüchwort, die Hunde seien wie junge Fräulein, und 5, 466 werden die mit den Männern zum Kriege ausziehenden und ihnen stets folgenden Frauen den Hunden verglichen, die mit zur Jagd ziehen. Ueber die Cyniker Athen. 13, 93. Der Hund ist der herätischen, frei nach Hundesart sich begattenden, Aethiopischen Frau völlig entsprechendes Sinnbild.

Ich verbinde hiemit eine Nachricht des Nicolaus von Damascus, welche aus dessen morum mirabilium collectio Stobaeus im Florilegium erhalten hat. Fr. hist. gr. 3, 463. „Die Aethiopier halten vorzüglich ihre Schwestern in Ehren. Ihre Herrschaft überlassen die Könige nicht ihren eigenen, sondern ihrer Schwester Kindern. Ist kein Erbe mehr da, so wählen sie zum Anführer den Schönsten und Streitbarsten.“ Das letztere bestätigen Herodot 3, 20, und Strabo 17, 822. Die Hervorhebung der Schwesterkinder ist eine nothwendige Folge des Mutterrechts, und kömmt daher auch anderwärts vor. Nach Plutarch qu. r. 14 bitten die römischen Frauen die Muttergottheit Ino-Matuta um Segen nicht für ihre eigenen, sondern für ihre Schwesterkinder. Ino soll selbst ihren Schwestersohn Dionysos gesäugt haben. In gleichem Verhältniss tritt Anna sorgend und pflegend der Schwester Dido zur Seite. Dass Daedalus seiner Schwester Sohn Talos vom Fels stürzt, ist ihm besondere Sünde. Jobates soll seiner Schwester Anteia Beleidigung strafen. Er steht ihr näher als der Gemahl Praetos. Weiteres hierüber wird später beigebracht.

Andere Aethiopische Völker beschränken den Hetärismus des Weibes auf die Brautnacht. Von den *Augilen*, die keine andere Gottheit kennen, als die Verstorbenen (Plin. 5, 8) schreibt Mela 1, 8: Feminis eorum solemne est, nocte, qua nubunt, omnium stupro patere, qui cum munere advenerint: et tum, cum plurimis concubuisse, maximum decus; in reliquum pudicitia insignis est. Zur Vergleichung mag folgender Bericht über die Bewohner der *Balearischen Inseln* dienen. Diodor 5, 18: „Bei ihren Hochzeiten haben sie einen seltsamen Brauch. Nämlich beim Hochzeitgelag wohnt der älteste von den Freunden und Bekannten zuerst der Braut bei, und so die Uebrigen der Reihe nach, je nachdem Einer jünger ist als der Andere, und der Bräutigam ist der Letzte, dem diese Ehre zu Theil wird.“ Das cum plurimis concubuisse maximum decus kehrt wieder bei Zenobius Cent. 5. (Paramiogr. 1, 127): *Στυμφαλοὶ τιμῶσι γυναῖκα τὴν πλείοσιν ἀνδράσι προσομιλήσασαν,* und bei Sextus Empiricus, der in Pyrrhi Hyp. 3, 168 von den Aegypterinnen schreibt: *φασὶ γοῦν ὅτι αἱ πλείστοις συνιοῦσαι καὶ κόσμον ἔχουσι περισφύριον, σύνθημα τοῦ παρ' αὐταῖς σεμνολογήματος. παρ' ἐνίοις δὲ αὐτῶν αἱ κόραι πρὸ τῶν γάμων τὴν προῖκα ἐξ ἑταιρήσεως συνάγουσαι γαμοῦνται,* womit Theopomp bei Athenaeus 12, 14 über die, selbst die Oeffentlichkeit des Beischlafs nicht verwerfenden, Etruscer zu vergleichen ist. Von den afrikanischen *Gindanen* erzählt Herodot 4, 176: „Ihre Weiber tragen Bänder (*περισφύρια*) um die Fussknöchel, jede eine grosse Anzahl. Sie sind aus Fellen gefertigt und haben folgende Bedeutung: Bei jeder Mischung mit einem Manne legt die Frau ein solches Band um. Die nun die meisten hat, wird für die trefflichste gehalten, da sie von den meisten geliebt worden ist.“ Dazu Pach. voyag. p. 71. — Aus Sextus Bemerkungen über die Entstehung der Dos, womit das bekannte Plautinische: Tute tibi dotem quaeris corpore von dem Etruscischen Weibe übereinstimmt, erhält das Geschenk, das jeder Augiler der Braut bringt, seine Erklärung. Es ist das Hetärengeld, das die Ausstattung bildet, wie auch in den Mysterien der Eingeweihte Aphroditen ein solches aes meretricium, die stipes, in den Schooss legt, dagegen von ihr den Phallus erhält. Arnob. 5, 19. Die nachfolgende pudicitia insignis zeigt uns die Augiler im Stande der Ehe, und den anfänglichen Hetärismus nicht nur durch sie nicht ausgeschlossen, sondern selbst als Sicherstellung ihrer späteren Strenge und Keuschheit. Wir finden alle diese Züge bei Babyloniern, Locrern, Etruscern wieder. Ihre genauere Erläuterung bleibt der spätern Darstellung des alten mit der Ehe verbundenen Hetärismus aufbehalten. Nur der Thraker muss hier noch gedacht werden. Auch diese verbinden Strenge der Ehe mit Hetärismus der Jungfrau. Herodot 5, 6. „Die Jungfrauen bewachen sie nicht, sondern lassen ihnen volle Freiheit, sich mit wem sie mögen, zu vermischen. Die Frauen dagegen bewachen sie streng; sie kaufen sie von ihren Eltern um grosses Gut.“ Wie wenig das Christenthum an diesen Sitten geändert hat, bezeugt Cousinéry in den Annales de voyages par Klaproth, 1832, Iuin. p. 367. Von dem Kephalenischen Könige, dem Sohne des Promnesus, berichtet Heraclides fr. 32: *τάς τε κόρας πρὸ τοῦ γαμίσκεσθαι αὐτὸς ἐγίνωσκεν.* Antenor machte diesem Gebrauche ein Ende. Schneidewin p. 102.

Den Aethiopiern reihen sich die *Cyrenaeischen Nomaden* an. Mela 1, 8: Quanquam in familias passim ac sine lege dispersi, nihil in commune consultum: tamen, quia singulis aliquot simul conjuges, et plures ob id liberi agnati sunt, nusquam pauci. Wir sehen hier die Gemeinsamkeit der Weiber auf ein einzelnes bestimmtes Geschlecht beschränkt. Nur die Verwandten bleiben beisammen; diese sind aber durch die

Mehrzahl der Frauen stets zahlreich. Hier erscheint die Freiheit der Geschlechtsmischung als das erste Band einer grösseren menschlichen Gemeinschaft.

Einen ähnlichen Zustand berichtet Strabo 16, 783 von den *Arabern.* „Die Brüder werden höher geschätzt als die Kinder. Nach der Erstgeburt richten sich Herrschaft im Geschlechte und anderen Würden. Alle Blutsverwandten haben gemeinsamen Besitz. Herrscher aber ist der Aelteste. *Eine* Frau haben alle. Wer zuerst kömmt, geht hinein und wohnt ihr bei. Er lässt seinen Stab vor der Thüre stehen; denn alle pflegen Stöcke zu tragen. Des Nachts weilt sie bei dem Aeltesten. So sind alle unter einander Brüder. Sie wohnen auch ihren Müttern bei. Auf dem Ehebruch steht der Tod. Ehebrecher ist der eines andern Geschlechts. Einer ihrer Könige hatte eine Tochter von ausgezeichneter Schönheit, diese aber fünfzehn Brüder, welche alle die Schwester liebten, und sie, Einer nach dem Andern, ohne Aufhören besuchten. Diese nun, durch den ununterbrochenen Beischlaf ermüdet, ersann folgende List. Sie verfertigte sich Stöcke, ähnlich denen der Brüder. Wenn nun Einer wegging, stellte sie den ihm entsprechenden Stock vor die Thüre, und bald darauf einen andern und wieder einen andern, stets Sorge tragend, dass nicht der, an welchen die Reihe kam, den seinen finden möchte. Einst nun, als alle auf dem Markte beisammen waren, wollte Einer von ihnen zu ihr kommen, fand aber vor der Thür seinen Stock. Er schloss daraus, es müsste ein Ehebrecher bei dem Mädchen sein. Er lief nun zu dem Vater, führte ihn herbei, kam aber bald zu der Entdeckung, wie er von der Schwester hintergangen worden.“ Dass in dieser Erzählung nicht ein bestimmtes einzelnes Ereigniss, sondern das Bild eines allgemeinen Zustandes enthalten ist, macht sie nur in höherem Grade beachtenswerth. Wir sehen hier das rein thierische Naturrecht auf den Kreis eines bestimmten Geschlechts, einer Blutsgenossenschaft, beschränkt, innert den Gränzen desselben jedoch im vollsten Umfange anerkannt. Dem ius naturale entspricht die Mischung von Bruder und Schwester, die auch Plato im Staate 5, 461 anerkennt, von Mutter und Sohn, welche die Mager üben (Strabo 15, 735), vollkommen. Die Thierwelt kennt keinen Incest. Es ist ganz im Sinne der arabischen Sitte, wenn Myrrha sich über die verbotene Liebe zu ihrem Vater Cinyras bei Ovid M. 10, 323 also vernehmen lässt:

> sed enim damnare negatur
> Hanc Venerem pietas: coëuntque animalia nullo
> Caetera dilectu: nec habetur turpe juvencae
> Ferre patrem tergo: fit equo sua filia coniux;
> Quasque creavit, init pecudes, caper: ipsaque cuius
> Semine concepta est, ex illo concipit ales.
> Felices, quibus ista licent! Humana malignas
> Cura dedit leges: et quod natura remittit,
> Invida iura negant. Gentes tamen esse feruntur,
> In quibus et nato genitrix, et nata parenti
> Jungitur; et pietas geminato crescit amore.

Das Verhältniss des positiven Rechts zu dem Naturrecht wird hier in sehr richtiger Weise geschildert. Das ius civile enthält eine Beschränkung des jus naturale. Dieses wird durch jenes mehr und mehr ausgeschlossen, und zuletzt auf einen geringen Kreis beschränkt. Unverträglichkeit und Feindschaft besteht zwischen ihnen. In manchen Mythen ist dies angedeutet. Ich mache auf einen aufmerksam, den Augustinus de C. D. 6, 9 mittheilt. Silvan ist der Mutter, der Ehe und ihren Geburten Feind. Er sucht die Wöchnerin und ihr Kind zu vertilgen. Durch Beil, Besen und Mörserkäule, die tria signa culturae, sucht man ihn abzuhalten und seinem Beginnen entgegenzutreten. Silvan gehört der wilden Naturvegetation, die in dem Menschen- und geordneten Familienleben ihren Feind erkennt. So erspähen die Harpyen, diese Lycischen Eimütter, den Augenblick, in welchem Aphrodite gen Himmel gestiegen ist, den blühenden Pandareostöchtern von Zeus das τέλος θαλεροῖο γαμοῖο, die Krone der weiblichen Erziehung, zu erflehen, um sie in dem Augenblick zu rauben, in welchem sie auf den Eintritt in die Ehe sich bereiten, Paus. 10, 30. Dem Naturgesetz des Stoffs ist eheliche Verbindung fremd und geradezu feindlich. Der Ehe Ausschliesslichkeit beeinträchtigt das Recht der Mutter Erde. Nicht dazu ist Helena mit allen Reizen Pandora's ausgestattet, dass sie nur Einem zu ausschliesslichem Besitz sich hingebe. Wenn sie die Ehe verletzt, und dem schönen Alexander nach Ilium folgt, so gehorcht sie weniger ihrem eigenen als Aphroditens Gebot, und dem Zug der weiblichen Natur, der mit Helena das Sprichwort verband, das Plutarch auch auf Alcibiades (Alcib. 23) anwendet.: ἔστιν ἡ πάλαι γυνή. Darum muss das Weib, das in die Ehe tritt, durch eine Periode freien Hetärismus die verletzte Naturmutter versöhnen, und die Keuschheit des Matrimonium durch vorgängige Unkeuschheit erkaufen. Der Hetärismus der Brautnacht, wie wir ihn bei den Augilischen und Balearischen Frauen und bei den Thrakerinnen fanden, beruht auf dieser Idee. Er ist ein Opfer an die stoffliche Naturmutter, um diese mit der späteren ehelichen Keuschheit zu versöhnen. Darum wird dem Bräutigam erst zuletzt die Ehre zu Theil. Um das Weib dauernd zu besitzen, muss es der Mann erst Andern überlassen. Nach dem ius naturale ist die Frau buhlerischer Natur, eine Acca Larentia, die τῷ τυχόντι sich hingibt, wie

der Erdstoff, der als Penia nach immer erneuter Befruchtung sich sehnt. Das Weib soll, gleich der arabischen Königstochter, bis zur Ermüdung dem Manne sich hingeben, wie Horta's Tempel bei den Römern immer offen stand, Plutarch qu. r. 43. Sünde ist es ihr, durch List und Verfertigung falscher Stäbe sich Ruhe zu verschaffen. Sie soll eine Obsequenz, eine Lubentina, eine stets aufmunternde, nie zaudernde, sondern antreibende wahre Horta (Hortari nach Antistius Labeo bei Plutarch l. c.) sein. Serv. Aen. 7, 124. Diesem Naturrechte, das die Frau des Augilers bricht, aber durch den Hetärismus der ersten Nacht zu sühnen sucht, ist das arabische Geschlecht treu geblieben. Ehebrecher ist nur der Geschlechtsfremde, niemals der Blutsverwandte. Eine solche Familie pflanzt sich durch stete Selbstumarmung, κύων ἐν ἑαυτῷ, fort. Sie wird erst dadurch des Erdstoffs vollkommenes Bild. Denn auch dieser zeugt durch ewig fortgehende Selbstbegattung. Schon im Dunkel des Mutterleibes Rhea's umfangen sich zeugend Isis und Osiris, Plut. Is. et Os. 12. In den beiden Geschwistern tritt die Naturkraft in ihre beiden Potenzen auseinander. Ihre Wiedervereinigung durch Begattung ist des Stoffes Gesetz. Daher sind die Geschwister zunächst auf einander angewiesen. Dieser stofflichen Anschauung gilt die Geschwisterehe nicht nur als zulässig, sondern als das natürliche Gesetz, das nach Plato, 5, 461 auch die Delphische Pythia bestätigt. Auf dem Geschwisterthum ruht Isis' und Osiris', Zeus' und Hera's, Janus' und Camisa's (Athen. 15, 692) eheliche Verbindung, und welche tiefe Wurzel dieses stoffliche Recht in der Anschauungsweise der Alten hatte, zeigen, auch bei Hebräern und Griechen, manche Nachklänge in Sitten und Gesetzen. Plut. qu. r. 105 kann, von griechischen Anschauungen ausgehend, die Frage, warum die Römer keine nahen Verwandtinnen heirathen, mit in seine Sammlung sonderbarer und unerklärter Gebräuche aufnehmen. Nepos in Cimone 1 zeigt jedoch, dass später nur die eodem patre nati nataeque zur Ehe zugelassen waren. Ebenso Plutarch in Themist. in fine. Auch hier bewahrt das positive Recht den Charakter einer Beeinträchtigung des Naturrechts. Quod natura remittit, invida iura negant. In der Selbstfortpflanzung des arabischen Geschlechts verbindet sich der höchste Grad von Verwandtschaft im Innern desselben mit dem höchsten Grade des Abschlusses gegen aussen. Sind die Mitglieder jeder einzelnen Sippe durch das engste Verhältniss, das des ersten Grades der Blutsgemeinschaft, unter einander verbunden, alle Brüder, alle Geschwister, alle Söhne und Väter: so werden dagegen die verschiedenen Sippen einander durch keine Beziehung genähert. Dem Prinzip der Liebe tritt das der Feindschaft gegenüber, und beide steigern sich zu dem höchsten Grade der Ausbildung. Die Vereinigung liegt auf Seite des Weibes, die Trennung auf der des Mannes. Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint die freie Geschlechtsverbindung im Innern des einzelnen Stammes als ein dem Menschen jener Kulturstufe nothwendiges Mittel, zu irgend grösserer und dauernder Verbindung zu gelangen. Nur die engste stoffliche Vereinigung hält die Nomadenfamilie der Cyrenaïca zusammen. Getrennt lagern die Geschlechter und halten nie gemeinsame Berathung. Aber fest verbunden stehen die Glieder desselben Geschlechts zusammen, und durch keine Gesetze beengt, wachsen sie schnell zu zahlreichen Stämmen heran. Das ius naturale des Stoffes, dem das Mutterrecht angehört, erscheint hier zu gleicher Zeit als die Grundlage dauernder Volksvereinigung, als das Prinzip des Zusammenhangs und des Friedens unter den Menschen, und als Beförderung ihres schnellen numerischen Wachsthums. Das Weib ist der Mittelpunkt und das Bindeglied der ältesten staatlichen Vereinigung. Die durch Krieg und Pest verminderte Bürgerzahl Athens zu ersetzen, wurde nach einem Senatsbeschluss, den der Rhodische Hieronymus bei Diogenes Laërtius 2, 26 erwähnt, gestattet, zwei Frauen zu nehmen, nämlich eine Bürgerin zu ehelichen und von einer andern Kinder zu zeugen. Darüber Jakobs in den vermischten Schriften 2, 218, 219. Wyttenbach zu Platons Phädon p. 312.

Alle hier hervorgehobenen Züge kehren in dem *Bienenstaate* wieder. Wir dürfen auf diesen um so eher verweisen, als das Vorbild der Biene auch von den Alten vielfältig angeführt wird, und in der Entwicklung des Menschengeschlechts eine hohe Stellung einnimmt. In der herrlichen Beschreibung, welche Virgil G. 4 von dem Bienenleben gibt, wird die Gemeinsamkeit der Erzeugten besonders hervorgehoben. v. 153: *Solae communis gnatos*, consortia tecta urbis habent, magnisque agitant sub legibus aevum: et patriam solae et certos novere penatis; wozu Servius: Plato in libris, quos περὶ πολιτείας scripsit, dicit amori reipublicae esse nihil praeponendum, omnes praeterea et uxores et liberos, ita nos tamquam communes habere debere, ut caritas sit non libido confusa. Quod praeceptum nullum animal dicit praeter apes servare potuisse. Aehnliches kehrt Aen. 1, 435 wieder. Zu den Worten gentis adultos educunt foetus, bemerkt Servius: Et bene *gentis foetus*, quia non singulae de singulis nascuntur, sed omnes ex omnibus. Mit diesen Bemerkungen stimmt die Naturwahrheit überein. Das Bienenleben zeigt uns die Gynaikokratie in ihrer klarsten und reinsten Gestalt. Jeder Stock hat eine Königin. Sie ist die Mutter des ganzen Stammes. Neben ihr steht eine Mehrzahl männlicher

Drohnen. Diese sind zu keinem anderen Geschäfte bestimmt, als zu dem der Befruchtung. Sie arbeiten nicht, und werden darum, wenn sie die Bestimmung ihrer Existenz erfüllt haben, von den weiblichen Arbeitsbienen getödtet. So stammen alle Glieder des Stocks von Einer Mutter, aber von einer grösseren Anzahl Väter. An diese knüpft sie keine Liebe, kein Band der Anhänglichkeit. Die Drohnen werden von ihren eigenen Kindern aus dem Stock geworfen oder in der sogenannten Drohnenschlacht erstochen. Durch die Befruchtung der Mutter haben sie ihren Beruf erfüllt und werden nun dem Untergang geweiht. Gegenüber der Königin ist das Verhältniss der Bienen ebenso innig, als lose und feindlich gegenüber den vielen Vätern. Zauberähnliche Anhänglichkeit verbindet sie mit dem Wesen, dem sie ihre Entstehung verdanken, und welche allein die Gesellschaft zusammenhält. Keine fremde Biene wird geduldet, es müssen alle Kinder und Enkel derselben Mutter sein. Ist die Königin todt, so lösen sich alle Bande der Ordnung. Es wird nicht mehr gearbeitet. Jede Biene sucht für sich ihre Nahrung, bis sie zu Grunde geht. Die Honigwaben werden geplündert und alles rastlos Gebaute zerstört. Daher vertheidigen die Bienen bis zum äussersten die Mutterkönigin, welche sich auch durch grössere Gestalt von dem Volke unterscheidet. Virg. G. 4, 212—218, wie die übrigen alten Schriftsteller, sprechen von einem Rex, während genauere Naturbeobachtung das Mutterthum der Regina, wie das männliche Geschlecht der Drohnen dargethan hat. Die Königin ist die Mutter des Stocks. Sie hat kein anderes Geschäft, als nur das zu gebären. Sie legt ein Ei nach dem andern in die dazu bestimmten Zellen. Die daraus hervorgehenden Bienen werden keine Mütter, sie führen ein jungfräuliches, durchaus nur der Arbeit und dem Erwerbe gewidmetes Leben (G. 4, 199—202). Durch diese Eigenschaften ist der Bienenschwarm das vollständigste Vorbild der ersten menschlichen, auf der Gynaikokratie des Mutterthums beruhenden Vereinigung, wie wir sie in den Zuständen der genannten Völker finden. Ja Aristoteles (bei Athen. 8, 353) stellt die Bienen höher als die Menschen jener ersten Zeit, weil das grosse Naturgesetz in ihnen viel vollkommener und fester zum Ausdruck gelange, als bei den Menschen selbst, ein Gedanke, der bei Virgil G. 4, 154, mit Servius Erklärung, wiederkehrt. Daher erscheint nun die Biene mit Recht als Darstellung der weiblichen Naturpotenz. Mit Demeter, Artemis und Persephone ist sie vorzugsweise verbunden, und hier eine Darstellung des Erdstoffes nach seiner Mütterlichkeit, seiner nie rastenden, kunstreich formenden Geschäftigkeit, mithin das Bild der Demetrischen Erdseele in ihrer höchsten Reinheit. Der Zusammenhang mit der ganz physisch gedachten Mütterlichkeit hat in einem Gebrauche, den Heraclid bei Athen. 14, 647 bezeugt, seinen Ausdruck gefunden. An den Syrakusischen Thesmophorien werden s. g. *μυλλοι* herumgetragen. Sie sind aus Sesam und Honig bereitet, und geben das Bild der weiblichen Geschlechtstheile, ein Gebrauch, mit welchem Menzel in der sehr lesenswerthen Monographie über die Bienen (Mythologische Forschungen 1, 193) die indische Sitte, bei Hochzeiten die Genitalien der Braut mit Honig zu bestreichen, passend zusammenstellt. In Deutschland heisst die Honigblume Melissa, das Mutterkraut, und dieses gilt in weiblichen Geschlechtskrankheiten als besonders heilkräftig. Als Ammen setzen die Bienen ihre Muttereigenschaften fort. Mit Honig nähren sie das neugeborene Zeuskind. Das reinste Erzeugniss der organischen Natur, dasjenige, in welchem thierische und vegetabilische Produktion so innig verbunden erscheint, ist auch die reinste Mutternahrung, deren sich die älteste Menschheit bediente, und zu welcher priesterliche Männer, die Pythagoreer, Melchisedek, Johannes wieder zurückkehrten. Honig und Milch gehören dem Mutterthum, der Wein dem männlichen dionysischen Naturprinzip.

Die einigende, vermittelnde Rolle des Weibes tritt in den Nachrichten über die afrikanischen *Troglodyten* auf besonders lehrreiche Weise hervor. Strabo 16, 775. „Nomadisch ist das Leben der Troglodyten. Jeder Stamm hat seinen Beherrscher. Gemeinschaftlich sind die Frauen und Kinder, ausgenommen die der Tyrannen. Wer das Weib eines solchen missbraucht, zahlt als Strafe ein Schaf. Die Frauen bemalen sich schwarz mit vieler Sorgfalt. Um den Hals tragen sie Muscheln als Amulete. Krieg führen sie unter einander um die Weiden. Zuerst schlagen sie sich mit den Fäusten, dann mit Steinen, und wenn einmal Wunden beigebracht worden, mit Schusswaffen und Schwertern. Die Kämpfenden trennen die Frauen, indem sie mitten zwischen sie treten und Bitten an sie richten.“ — Diodor 3, 31. 32: „Sie haben ihre Gemahlinnen mit ihren Kindern gemeinschaftlich. Ausgenommen ist allein die des Gebieters. Wer sich dieser nähert, wird von ihm um eine bestimmte Zahl Schafe gebüsst.“ — — „Die Schlachten bringen die ältern unter den Frauen zum Stillstand. Sie werfen sich nämlich in die Mitte zwischen die Streitenden, da sie bei ihnen grosses Ansehen geniessen. Denn es gilt als Gesetz, keine derselben auf irgend eine Weise zu verletzen. Daher halten sie sofort bei deren Erscheinen mit dem Pfeileschiessen inne.“ So treten die Sabinerinnen zwischen die Kämpfenden und führen die feindliche Begegnung zu friedlicher Einigung durch. Liv.

1, 13. Ausae se inter tela volantia inferre, ex transverso impetu facto, dirimere infestas acies, dirimere iras. Dionys. 2, p. 110—112 Sylb. So schlichten bei den Eleern, so bei den Galliern, so bei den Germanen Matronen den Völkerstreit, und setzen Friede und Vereinigung an die Stelle blutiger Fehde. Das Einzelne hierüber wird später zur Betrachtung gelangen. Die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Weibes, welche auch in anderen Nachrichten hervorgehoben wird, so bei Herodot 4, 70. 111, und in der Strafe der scythischen Enarees ihren Ausdruck gefunden hat (Herod. 1, 105; 4, 67. 74; Hippocrates de aëre et locis p. 561, ed. Kühn.), erscheint als die Grundlage der Gynaikokratie. Sie bestätigt den religiösen Charakter, den diese an sich trägt, wie die Verehrung einer grossen Mutter (Her. 4, 53. 127) am Vorgebirge Hippoleon ihn ebenfalls ausspricht. In der Frau würde die Erde selbst, das weiblich-stoffliche Prinzip, das an der Spitze der Natur steht, verletzt und beleidigt. Das Schwärzen des Angesichts fliesst aus derselben Grundanschauung. Es soll die Frau auch äusserlich dem Erdstoffe ähnlich machen. Denn schwarz ist die Farbe der Fruchterde, die das zeugende Wasser durchdringt, worüber besonders Plutarch Is. et Os. 33 nachzusehen ist. Schwarz daher die Arkadische Demeter Hippia der Phigaleer, die sie *Μελαίνη* nannten. Paus. 8, 42. Vergl. Virgil Georg. 4, 126. 291. Schwarz auch der dunkle Mutterschos, der, wie wir später sehen werden, der Nacht entspricht. Das Mutterthum verbindet sich mit der Idee der den Tag aus sich gebierenden Nacht, wie das Vaterrecht mit dem Reiche des Lichts, dem von der Sonne mit der Mutter Nacht gezeugten Tage. Auf einer Religionsanschauung dieser Art muss der Masylischen Libyer Gebrauch, nur des Nachts zu kriegen, am Tage zu ruhen, wie die *Θραχία παρεύρεσις* begründet sein. Nicolaus Dam. in Fr. h. gr. 3, 462, wie denn für die Libyschen Nomaden die Zeitrechnung nach Nächten bebezeugt wird. Nicol. Dam. 3, 463. Von den asiatischen *Tapyren* wird ein dem aethiopischen Gebrauche entgegengesetzter gemeldet. Strabo 11, 520: *Ταπυρίων δ' ἔστι καὶ τὸ τοὺς ἄνδρας μελανειμονεῖν καὶ μακροκομεῖν, τὰς δὲ γυναῖκας λευχαμονεῖν· οἰκοῦσι δὲ μεταξὺ Δερβίκων καὶ Ὑρκανῶν. καὶ ὁ ἀνδρεώτατος κριθεὶς γαμεῖ ἣν βούλεται.* Von den Derbikern wird bemerkt: *σέβονται δὲ γῆν οἱ Δέρβικες· θύουσι δ' οὐδὲν θῆλυ οὐδὲ ἐσθίουσι.* Die Tapyren haben überdies den Gebrauch, ihre Ehefrauen, wenn sie mit ihnen zwei oder mehr Kinder erzeugt, andern Männern zu überlassen (11, 515). Wir haben hier also Weiberherrschaft, die selbst durch die Annahme weiblicher Farbe und weiblichen Haarschmuckes ihre äussere Darstellung erhält.

Mit der schwarzen Farbe der Troglodytischen Frauen und der Melanchlaeni (Her. 4, 107) verbindet sich das Wohnen in unterirdischen Höhlen, durch welches die Troglodyten den Asiatisch-Pontischen Hypogaei, beim Scholiasten zu Apollon. Rhod. 1, 943, Strabo 11, 506, Apollod. 3, 45, den Katudaei des Hesiod (Suid. et Harpocrat. *ὑπὸ γῆν οἰκοῦντες.*) den nordischen und italischen Cimmerii, deren lichtlose Gänge bei dem italischen Cumae erwähnt werden, zu denen auch nie die Sonne dringt (Strabo 5, 244. 245), an die Seite treten. Auch in der Muschel hat des Mutterthums rein physische Geschlechtlichkeit, vor deren Anschauung Bellerophon sich scheute, Ausdruck gefunden. Die doppelschalige Muschel ist, wie wir weiterhin sehen werden, das aphroditische Bild der weiblichen *κτείς*, und darum selbst bei den Griechen noch mit Uebelabwendender Amuletkraft ausgerüstet. — In den Beerdigungsgebräuchen der Troglodyten, wie sie Strabo 16, 776, Diod. 3, 32, Sextus Empiricus, Pyrrhi Hyp. 3, 10. 174 Bekk. beschrieben, zeigt sich dieselbe Grundanschauung. Denn der mit den Knieen zusammengebundene Nacken gibt dem Leichnam die Lage des Kindes im Mutterleibe, wie wir sie bei manchen alten Völkern wieder finden. Troyon, im Anzeiger für schweizerische Geschichte und Alterthumskunde, 1856, 1. —

Ueber die Libyschen Völker, deren Namen selbst auf eine *γυνὴ αὐτόχθων* zurückgeführt wird (Her. 4, 45), von welchen die bisherigen Nachrichten vorzugsweise handeln, findet sich bei Aristoteles eine beachtenswerthe Angabe. Unter den Gründen, mit welchen der Stagirite die Platonische Lehre von der, Liebe und Brüderlichkeit befördernden, Gemeinschaft der Weiber und Kinder bekämpft, nimmt die Bemerkung, dass jene Gemeinschaft ihren Zweck, nämlich jeden individuellen Zusammenhang zu vernichten, gar nicht einmal erreiche, eine bedeutende Stelle ein. „Denn," so fährt er Pol. 2, 1, 13 fort, „es lässt sich sicherlich auch nicht einmal vermeiden, dass nicht hin und wieder Einige ihre Brüder und Kinder und Väter und Mütter errathen sollten; von den Aehnlichkeiten nämlich, welche zwischen den Kindern und Erzeugern obwalten, werden sie nothwendig gegenseitig Beweisgründe entnehmen. Wie dies auch als in der Erfahrung bestätigt, diejenigen berichten, welche über Länder- und Völkerkunde in Schriften handeln. Es seien nämlich bei einigen Stämmen des obern Lybiens die Weiber gemeinschaftlich; die erzeugten Kinder jedoch würden nach den Aehnlichkeiten ausgesucht. Es gibt aber auch sogar bei den übrigen Thieren Weibchen, z. B. Pferde und Rinder, welche von Natur stark hinneigen, ihre Jungen den Erzeugern ähnlich zur Welt zu bringen, wie z. B. zu Pharsalos

die Stute Dikaia.“ Das Zutheilen der Kinder nach der Aehnlichkeit bemerkt Herodot 4, 180 von den Tritonischen *Ausern.* „Wenn das Kind bei der Mutter grossgeworden ist, kommen die Männer zusammen, was jeden dritten Monat geschieht, und welchem von ihnen nun jedes gleicht, für dessen Sprössling gilt es.“ In dieser Sitte offenbart sich ein Uebergang aus dem Mutterrecht des reinen ius naturale zu dem Prinzip der Ehe. Das Kind soll ausser der Mutter auch noch einen Vater erhalten. Die Mutter ist nun stets sicher und von physischer Gewissheit umgeben, mater natura vera; der Vater dagegen ruht auf blosser Vermuthung, und zwar sowohl bei der Ehe, als bei freier Geschlechtsmischung. Das Vaterthum ist immer Fiction. Bei der Ehe liegt diese in der Ehe selbst und in ihrer angenommenen Ausschliesslichkeit. Hier gilt der Grundsatz: pater est quem nuptiae demonstrant. In dem ehelosen Zustande tritt eine andere Wahrscheinlichkeit an die Stelle der Rechtsfiction: die körperliche Aehnlichkeit des Kindes mit dem Vater. Die Fiction ist dort rein rechtlicher, hier rein physischer Natur. Um die physische Wahrheit auf das Vaterthum zu übertragen, wird zuweilen die Sitte angenommen, dass bei der Niederkunft des Weibes auch der Vater sich zu Bette legt und die Gebärende nachahmt. Wir werden später bei den Adoptionsgebräuchen hierauf zurückkommen. Jetzt mache ich nur auf die Sitte der Cyprier bei Plut. in Theseo 20, und auf die Iberische bei Strabo 3, 165 aufmerksam. Denn das liegt seiner Angabe: *γεωργοῦσι αὗται, τεκοῦσαί τε διακονοῦσι τοῖς ἀνδράσιν, ἐκείνους ἀνθ' ἑαυτῶν κατακλίνασαι,* zu Grunde. Jene Fiction entspricht dem positiven ius civile, diese dem ius naturale, dem die Gemeinschaft der Weiber und das Mutterrecht angehört. Wir sehen auch hier wieder das Mutterthum als das einigende, das Vaterthum als das trennende Prinzip. Was unter viele Väter vertheilt wird, verbindet die Mutter zur Einheit. Aus der Verbindung dieser beiden Prinzipien leitet Aristoteles mit Recht seinen Satz ab, dass die Gemeinschaft der Weiber das, was sie zu erreichen vorgibt, niemals herbeizuführen vermag. Denn die auf Beobachtung der Aehnlichkeit gegründete Vermuthung wird auch da nicht ausbleiben, wo sie nicht, wie bei den Ausern und andern Völkern, öffentliche Anerkennung gefunden hat. Statt der Gemeinsamkeit der Kinder wird also Kinderlosigkeit des Mannes Folge jener Einrichtung sein. Keiner wird sagen: alle die tausend Kinder sind mein, aber eben so wenig: das oder jenes ist mein, oder wenn er so spricht, doch stets zweifelnd, und mit dem Zusatze: mein oder auch eines Andern. Mithin wird er nicht alle, sondern gar keines zum Sohne haben. Diese Bemerkung des Aristoteles (2, 1, 11) hat ihre volle Richtigkeit nur aus dem Standpunkte des Vaterrechts. Gegenüber dem in voller Natürlichkeit herrschenden Mutterrecht erscheint die Sonderung nach Aehnlichkeiten schon als eine Beeinträchtigung des ius naturale, und als ein Anfang, sich der Herrschaft desselben zu entziehen.

Die Aehnlichkeit selbst ist auf jener Kulturstufe nothwendig geringer, weil durch die freie und allgemeine Geschlechtsmischung die Festsetzung individueller Bildung ausgeschlossen und immer wieder verwischt wird. Ein Geschlecht, das in steter Selbstumarmung sich fortpflanzt, kann nur einen Geschlechtstypus haben, gleich den Thieren, unter den einzelnen Gliedern aber, und selbst zwischen Mann und Frau, nur geringe Verschiedenheit zeigen. Uebereinstimmend hiemit bemerkt Hippocrates de aëre et locis p. 555 Kühn, die Scythen hätten nur einen Volks-, keinen persönlichen Typus, und p. 564, die Asiaten glichen sich alle, während in Europa die Verschiedenheit der physischen Verhältnisse auch eine ebenso grosse der Völkertypen hervorrufe. Die vollkommen gleiche Kleidung beider Geschlechter, welche asiatische Völker bis auf den heutigen Tag bewahren, enthält eine Bestätigung der gemachten Bemerkung (Herod. 4, 116).

Mit der Gemeinsamkeit der Weiber hängt die Tyrannis eines Einzelnen nothwendig zusammen. Diese trat uns bei den Arabern, Troglodyten, Aethiopiern, den Iberern am Kaspischen Meere (Strabo 11, 501) entgegen. Jeder Stamm hat seinen Tyrannos. Es ist das Recht der Zeugung, auf welcher diese Herrschaft beruht. Da in der Geschlechtsverbindung keine Sonderung eintritt, mithin auch das individuelle Vaterthum wegfällt, so haben alle nur Einen Vater, den Tyrannos, dessen Söhne und Töchter sie alle sind, und welchem alles Gut gehört, worüber Ephoros bei Strabo 10, 480 eine beachtenswerthe Bemerkung macht. Tyrannus steht hier in seiner eigentlichen physischen Bedeutung, wie Papaeus (Herod. 4, 59). Denn es ist von *Τύρος* oder *Τύλος,* der Bezeichnung der zeugenden Naturkraft, abgeleitet, wie wir an einer spätern Stelle dieses Werkes genauer darthun werden. In der Anerkennung der Herrschaft eines Mannes liegt keine Abweichung von dem ius naturale, das jenen Zustand beherrscht. Denn der Tyrannos hat all sein Recht von dem Weibe. Die Herrschaft erbt nur durch den Mutterleib. Nicht seinen, sondern der Schwester Kindern hinterlässt der Aethiopier sein Königthum. Das jedesmalige Stammeshaupt wird also, wie der Lykier, sein Recht herleiten nicht von des Vaters, sondern von der Mutter Seite, und daher der Mütter Mütter, oder, was dasselbe ist, der frühern Könige Schwestern herzählen, wenn es sich um

Legitimation seiner Machtstellung handelt. Seine Gemahlin hat er also nicht, um Nachfolger zu zeugen, die ja nicht zur Succession gelangen, vielmehr sich in der Masse des Volkes verlieren, sondern nur, weil dem männlichen Naturprinzip ein weibliches zur Seite treten muss, soll die stoffliche Kraft in ihrer Totalität, wie sie die androgyne Gestalt gewisser Lybier darstellt, zur Anschauung kommen, und der Gedanke des Doppelbeils, wie es die Amazonen führen, und die Tenedier, wie die Lydischen Heracliden, und nach etruscischer Sitte die Römer, als Zeichen des Imperium, gebrauchen, verwirklicht werden. Heraclid. fr. 7 mit Schneidewin's Anmerkungen p. 66. Durch diese Verbindung erhält der Tyrannos seinen physischen Zusammenhang mit dem Stamme, den der Kephallenische Tyrannos durch Beiwohnen mit jeder Braut vollständiger erreicht. Für die Vererbung der Königsgewalt hat die Ehe keine Bedeutung, und desshalb kann auch ihre Verletzung mit der Leistung eines oder weniger Schafe gesühnt werden.

Die Verbindung der Herrschaft eines Tyrannos mit der Gemeinschaft der Frauen erklärt uns einen beachtenswerthen Zug aus der oben mitgetheilten Erzählung über die Arabische Königstochter. Das Mädchen, durch den fortgesetzten Beischlaf ermüdet, nimmt zu einer List seine Zuflucht. Der getäuschte Bruder dagegen wendet sich, um zu seinem Rechte zu gelangen, an den königlichen Herrn. Der Missbrauch des Männerrechts, das in dem Tragen des Stabs seinen Ausdruck gefunden hat, ist die nothwendige Folge jener gedoppelten Macht. Aus diesem entwickelt sich der Widerstand des Weibes, aus welchem die Gynaikokratie hervorgeht. Seiner Betrachtung der Lydischen Weiberherrschaft fügt Klearch bei Athenaeus 12, 11 folgende Erklärung bei: „von Weibern beherrscht zu werden, sei stets die Wirkung gewaltsamer Erhebung des weiblichen Geschlechts gegen frühere ihm angethane Schmach; bei den Lydern sei es Omphale, die solche Rache zuerst geübt, und die Männer der Gynaikokratie unterworfen habe.“ Die hier angedeutete Entwicklung ist ohne Zweifel die historisch richtige. Das Mutterrecht zwar, soweit es nur die einseitige Mutterabstammung des Kindes festhält, ist iuris naturalis, daher auch dem Zustande freier Geschlechtsmischung nicht fremd, und so alt als das Menschengeschlecht; die mit jenem Mutterrecht verbundene Gynaikokratie, welche die Herrschaft in Familie und Staat der Mutter in die Hand gibt, ist dagegen erst spätern Ursprungs und durchaus positiver Natur. Sie entsteht durch Reaktion des Weibes gegen den regellosen Geschlechtsumgang, von dem sie zuerst sich zu befreien bestrebt ist. Dem thierischen Zustande allgemeiner, ganz freier Geschlechtsmischung setzt zuerst das Weib entschiedenen Widerstand entgegen. Sie ist es, die nach Erlösung aus jener Erniedrigung ringt, und durch List oder Gewalt sie endlich zu erringen weiss. Dem Manne wird der Stab entrissen, das Weib gelangt zur Herrschaft. Dieser Uebergang kann ohne eheliche Verbindung mit einem Einzelnen nicht gedacht werden. Beherrschung des Mannes und der Kinder ist in dem Naturzustand freier Geschlechtsmischung unmöglich, und die Vererbung der Güter, so wie des Namens nach der mütterlichen Abstammung nur in der Ehe selbst von Bedeutung. Sind Weiber und Kinder gemeinsam, so sind es auch nothwendig die Güter. Einem solchen Zustande fehlen auch Eigennamen, wie es für die Libyschen Atarantes Nicolaus Dam. 3, 463 bezeugt. Sonderrecht und eine bestimmte Erbordnung setzen Aufhebung jenes Naturzustandes voraus. Diese erfolgt aber nun selbst in einer gewissen Stufenfolge. Zwischen der ausschliesslichen Ehe und der völlig ehelosen Geschlechtsgemeinschaft liegen mehrere Grade in der Mitte. Bei Massageten und Troglodyten sehen wir die Ehe selbst mit gemeinschaftlichem Gebrauch der Frauen verbunden. Jeder hat eine Gemahlin, aber allen ist erlaubt, auch der des Andern beizuwohnen. Augiler, Balearen, Thracer stehen höher: sie halten die Keuschheit der Ehe und beschränken den Hetärismus auf die Brautnacht. Jene mit gemeinsamem Gebrauch verbundene Ehe ist reiner als die völlig ehelose Gemeinschaft, unreiner als die zur Ausschliesslichkeit entwickelte eheliche Verbindung. Dennoch hat sie auch in der spätern Zeit noch bei den Lakedämoniern Anerkennung gefunden. Nach Nicol. Damasc. (Fr. h. gr. 3, 458) erlauben sie ihren Gemahlinnen, von den Schönsten der Bürger und der Fremden sich befruchten zu lassen. Plut. Alcib. 23. Pyrrh. 27. Aristot. Pol. 2, 6. Womit vorzüglich Plutarch in Lycurgo 14—16 zu vergleichen ist. Hier wird des Nicolaus Erzählung bestätigt und genau ausgeführt, auch des Lycurgus Grundsatz, dass die Kinder nicht den Vätern, sondern dem Staate gehören, besprochen. Ueber Römische Gebräuche habe ich in meiner Abhandlung über das Sct. velleianum (ausgewählte Lehren des römischen Civilrechts 1848, S. 9. n. 22—24) mehreres hieher Gehörige gesammelt. Ueber des jüngern Cato That Appian B. C. 2, 99. Tertull. adv. gent. 39. Polyb. in Script. vet. nova coll. Mai. 2 p. 384. Ueber Helvius Cinna Antrag auf Vielweiberei Sueton Caes. 52. Ueber die Vielweiberei der Griechen lese man Jakobs, allgemeine Ansicht der Ehe, in den vermischten Schriften 4, 215—219. Ueber Cato kömmt noch Strabo's Bericht hinzu 11, 514. „Von den (Parthischen) Tapyren

wird berichtet, es sei bei ihnen anerkannter Gebrauch, ihre angetrauten Gemahlinnen, sobald sie mit ihnen zwei oder drei Kinder erzielt, an andere Männer zu übergeben, wie denn auch zu unserer Zeit Kato dem Hortensius, der ihn darum bat, seine Marcia überliess, einer althergebrachten Sitte der Römer gemäss (*κατὰ παλαιὸν Ῥωμαίων ἔθος.*). Strabo's Bericht über die Tapyren, welche zwischen den Derbiken und Hyrkanen in der Mitte wohnen, ist um so zuverlässiger, da die *ἱστορικὰ ὑπομνήματα,* deren sechstes Buch von den Sitten und Gebräuchen der Parthischen Völker handelte (11, 515), ihn zu der genaueren Erforschung jener östlichen Völker geführt hatte.

Der aus Ehe und Weibergemeinschaft zusammengesetzte Mittelzustand zeigt Sondereigenthum und eine abgeschlossene Familie, welche beide auf der untersten Stufe eheloser Begattung fehlen. Ihm gehört das Mutterrecht, welches für den Erbgang der Güter von Bedeutung wird, und daher auf der untersten Stufe eheloser Begattung, wo Gütergemeinschaft nothwendig herrscht, gänzlich inhaltslos bleibt, ausser in Beziehung auf die Vererbung des Königthums selbst. Aber mit dem Mutterrecht ist noch keine Gynaikokratie verbunden. Wie auf der untersten Stufe, so herrscht auch hier noch der Mann; an der Spitze jedes Stammes steht der Tyrannos, dessen Herrschaft nach Mutterrecht vererbt. Bei den Abyllen Lybiens herrschte ein Mann über die Männer, eine Frau über die Frauen. Nicol. Damasc. 3, 462. Steph. Byz. *Ἄβυλλοι.* Wir sehen dort das Mutterthum noch ohne Gynaikokratie. Ja es stellt sich dar in Verbindung mit der tiefsten Erniedrigung des Weibes, das willenlos dem Gelüste jedes Mannes zu dienen verpflichtet ist, und vor dem Stabe, den nur der Mann führt, rechtlos sich beugt. Daher ist es beachtenswerth, dass das Stabführen für Araber und Massageten ausdrücklich als allgemeine Volksübung bezeugt wird. Strabo 14, 663. 16, 783. Herod. 4, 172. 1, 195 (Assyrer). Der Mann führt den *σκίπων*, und dieser gibt ihm Zutritt bei jeder Frau seines Volks. Er ist der Ausdruck der männlichen, rein physischen Tyrannis. Diese Mannesgewalt nun wird gebrochen, das Weib findet in der ausschliesslichen Ehe jenen Schutz, welchen die arabische Königstochter von ihrer List vergebens erwartet hatte. Nun erweitert sich das Mutterrecht zur Gynaikokratie. Die Vererbung der Güter und des Namens nach mütterlicher Abstammung wird verbunden mit dem Ausschluss der männlichen Nachkommen von jedem Anspruche, und mit der Herrschaft der Frauen im Geschlechte wie im Staate. Diese vollendete Gynaikokratie ist also nicht nur keine Eigenschaft jenes ersten gänzlich ehelosen Zustandes, sondern vielmehr in entschiedenem Kampfe gegen denselben entstanden. Ja auch dem Mittelzustande eines aus Ehe und Weibergemeinschaft gemischten Lebens blieb sie fremd, und kam erst mit Ueberwindung desselben zu voller Anerkennung. Die Gynaikokratie setzt also in der Regel die vollendete Ehe voraus. Sie ist ein ehelicher Zustand, mithin wie die Ehe eine positive Institution, wie sie eine Beschränkung des völlig thierischen ius naturale, dem jedes Gewaltverhältniss, wie jedes auf Anerkennung des Sondereigenthums beruhendes Erbrecht, fremd ist. In dieser Verbindung stellt sich die Begründung der Gynaikokratie als ein Fortschritt des Menschengeschlechts zur Gesittung dar. Sie erscheint als eine Emancipation aus den Banden des rohsinnlichen thierischen Lebens. Dem auf dem Uebergewicht physischer Stärke beruhenden Missbrauch des Mannes setzt das Weib das Ansehen seines zur Herrschaft erhobenen Mutterthums entgegen, wie dies der Mythus von Bellerophon und seiner Begegnung mit den Lycischen Frauen zu erkennen gibt. Je wilder die Kraft des Mannes, desto nothwendiger ist jener ersten Periode des Weibes zügelnde Macht. So lange der Mensch dem rein stofflichen Leben verfallen ist, so lange muss das Weib herrschen. Die Gynaikokratie nimmt eine nothwendige Stelle in der Erziehung des Menschen, des Mannes zumal, ein. Wie das Kind seine erste Zucht von der Mutter erhält, ebenso die Völker von dem Weibe. Dienen muss der Mann, bevor er zur Herrschaft gelangt. Der Frau allein ist gegeben, des Mannes ururerste ungezügelte Kraft zu bändigen und in wohlthätige Bahnen zu lenken. Athene allein besitzt das Geheimniss, dem wilden Scythius Zaum und Gebiss anzuziehen. Je gewaltiger die Kraft, desto geregelter muss sie sein. Durch den Tanz lässt Hera ihres wilden Sohnes Ares übermässige Manneskraft zügeln, wie die Bithynische Sage bei Lucian de salt. 11 meldet. Dies Prinzip harmonischer Bewegung liegt in der Ehe, und ihrem von dem Weibe aufrechterhaltenen strengen Gesetz. Darum mag auch Bellerophon sich ohne Zaudern den Matronen unterwerfen. Gerade hiedurch ist er seines Landes erster Gesitter geworden.

Die bildende, wohlthätige Macht des Weibes wird in einer merkwürdigen und mit unserem Gegenstand zusammenhängenden Bemerkung Strabo's auf die *δεισιδαιμονία* zurückgeführt, welche zunächst der Frau inwohnt und von ihr auch den Männern eingepflanzt wird. Die Sitte der thrakischen Ktisten, im Gegensatz zu der Vielweiberei des übrigen Volks (Heraclid. fr. 28. Schneidewin p. 97. Herod. 5, 5. Euripides in Androm. 215. Ueber die Paeones Herod. 5, 16) weiberlos zu leben, und der darauf gegründete Ruf besonderer Heiligkeit

und Gerechtigkeitsliebe gibt Strabo 7, 297 Stoff zu folgendem Einwurf: *οὐκ εἰκῶς δὲ τοὺς αὐτοὺς ἅμα μὲν ἄθλιον νομίζειν βίον τὸν μὴ μετὰ πολλῶν γυναικῶν, ἅμα δὲ σπουδαῖον καὶ δίκαιον τὸν τῶν γυναικῶν χῆρον. Τὸ δὲ δὴ καὶ θεοσεβεῖς νομίζειν καὶ καπνοβάτας τοὺς ἐρήμους γυναικῶν σφόδρα ἐναντιοῦται ταῖς κοιναῖς ὑπολήψεσιν. ἅπαντες γὰρ τῆς δεισιδαιμονίας ἀρχηγοὺς οἴονται τὰς γυναῖκας· αὗται γὰρ καὶ τοὺς ἄνδρας προκαλοῦνται πρὸς τὰς ἐπὶ πλέον θεραπείας τῶν θεῶν καὶ ἑορτὰς καὶ ποτνιασμούς· σπάνιον δ' εἴτις ἀνὴρ καθ' αὑτὸν ζῶν εὑρίσκεται τοιοῦτος. κ. τ. λ.* Gewiss ist, dass in dem Weibe eine nähere Beziehung zu der Gottheit erkannt und ihm ein höheres Verständniss ihres Willens beigelegt wurde. Sie trägt das Gesetz, das den Stoff durchdringt, in sich. Unbewusst, aber völlig sicher, nach Art des Gewissens, spricht aus ihr die Gerechtigkeit; sie ist durch sich selbst weise, von Natur Autonoë, von Natur Dikaia, von Natur Fauna oder Fatua, die das Fatum verkündende Prophetin, die Sibylla, Martha (Plut. in Mario), Phaennis, Themis. (Paus. 10, 2). Darum galten die Frauen als unverletzlich, darum als Trägerinnen des Richteramts, als Quelle der Prophezeihung. Darum weichen die Schlachtlinien auf ihr Gebot auseinander, darum schlichten sie als priesterliche Schiedsrichter den Völkerstreit: eine religiöse Grundlage, auf welcher die Gynaikokratie fest und unerschütterlich ruhte. Von den *Sarmaten*, welche Hippocrates p. 555 und Strabo 7, 296 zu den Scythen zählen, und deren Ursprung von Herodot 4, 110—114 mütterlicher Seits auf die Amazonen zurückgeführt wird (vergl. Steph. Byz. *Ἀμάζονες* Priscian. Per. 645—648), bemerkt Nicolaus p. 460. *ταῖς δὲ γυναιξὶ πάντα πείθονται ὡς δεσποίναις.* Martianus Capella 6, 695: *Pandeam* gentem foeminae tenent, cui prior regina Herculis filia. Als Quelle des Rechts erscheint das weibliche Naturprinzip auch in jener thessalischen Stute Dikaia, womit man Plutarchs Erzählung von jener Stute, die Pelopidas am Grabe der Leuktrischen Jungfrauen opferte, vergleichen muss, wie denn Aelian. h. a. 4, 7 den Scythischen Mythus von einem Pferde mittheilt, das durch keinen Zwang dahin gebracht werden konnte, mit seiner Mutter sich zu begatten. Von dem Weibe geht die erste Gesittung der Völker aus, wie die Frauen überhaupt an jedem Verfall und jeder Wiedererhebung besonderen Antheil haben, ein Gedanke, den der Graf Leopardi in einem herrlichen Hochzeitsgesang seiner Schwester Paolina zu Gemüthe führt, opere vol. 1, 4. Ed. Firenze 1845. Des sinnlich rohen Mannes Zähmung ist das Werk des Weibes. Dort Kraft und Ungestüm, hier das Prinzip der Ruhe, des Friedens, der Gottesfurcht, des Rechts. Athene besitzt das Geheimniss, den wilden Pegasus zu zügeln. Von ihr lernt es Bellerophon, wie Prometheus, dem ja Bellerophon verglichen wird, von seiner Mutter Themis des eigenen Schicksals Geheimniss, das auch Zeus nicht kennt, erkundet. Scythius heisst bei Servius G. 1, 12 das erste Pferd, das, Poseidons Gebot gehorsam, aus der Erde hervorspringt, wie Pegasus aus der Gorgone blutendem Rumpf, jenes Thier wilder, noch ungezügelter Kraft der ersten Schöpfung, als welches es zu Athen von Hippomenes mit seiner ehebrecherischen Tochter Leimone in ein unterirdisches Haus eingeschlossen wurde (Heraclides fr. 1. Schneidewin p. 35. Aeschines in Timarch. p. 26. Diodor. Excerpta. p. 550. Wessel. Nicol. Damasc. in Fr. hist. gr. 3, 386. Dio. Chrysost. 32, 78. Diogen. Lae. 3, 1. Ovid, Ibis 330), ganz in derselben Bedeutung, in welcher die Cumaeer das ehebrecherische Weib auf einem Esel, dem geilsten aller Thiere, in der Stadt herumführten. Plut. Qu. gr. 2 (Onobatis). Das Pferd ist das Bild der im Sumpf waltenden, die Erde wild befruchtenden Wasserkraft, Leimone — von *λειμών*, Sumpfwiese — mithin auch Bild des ehebrecherischen Lebens. Denn Sumpf und Ehebruch stehen auf einer Linie, und die Elische Leimone heisst auch Helone bei Strabo. Man wird auch den Scythischen Mythus bei Herodot 4, 9 mit Nutzen vergleichen. Bei Heliodor, Aethiop. 3, 14 trägt Homer als Zeichen des Vergehens seiner Mutter beide Schenkel mit langem Haare bedeckt, wie die wilde, ungeregelte Sumpfbegattung durch das Aufschiessen langen Röhrichts, oder des sog. Isishaares (Sari), sich kundgibt. Dieses wilden Pferdes Zügelung ist des Weibes That. Es wird jetzt aus dem ungebändigten Scythius der Zaum und Gebiss willig tragende Arion (Serv. G. 1, 12), oder Aëthon, der Aurora's Wagen am Himmel heraufführt, und so den Tanz der Himmelskörper leitet. Serv. Aen. 11, 90. Hyg. f. 183. Spanheim ad Callimachi h. in Cererem 67. Lucian de salt. 7. Strabo 10, 467. 468. Es verabscheut jetzt die wilde Begattung, die es früher suchte. Aelian 4, 7. Bellerophon selbst wird zu Hipponoos (Tzetz. Lycophr. 7), wie seine Gemahlin, die Jobatestochter, Autonoë, d. h. eine durch eigene Naturanlage Weise, heisst.

VIII. Den frühern Beispielen ehelosen Lebens schliessen Liburner und Scythen sich an. Von den *Liburnern* berichtet Nicolaus p. 458: „Die Liburner haben ihre Frauen gemeinschaftlich, und ziehen alle Kinder bis zum fünften Altersjahre gemeinschaftlich auf. Im sechsten versammeln sie dieselben, suchen die Aehnlichkeiten mit den Männern aus und theilen darnach Jedem seinen Vater zu. Wer so von der Mutter einen Knaben erhält, der betrachtet ihn als seinen Sohn." Auf die *Agathyrsen* bezieht sich Herodot 4, 104. „Sie

wohnen den Weibern gemeinschaftlich bei, damit sie Alle unter einander blutsverwandt, und durch ihren häuslichen Zusammenhang dahin gebracht würden, weder Neid noch Feindschaft gegen einander zu üben." *Von den Galactophagen* handelt Nicolaus p. 460. „Sie zeichnen sich aus durch Gerechtigkeit, und haben Güter und Weiber gemeinschaftlich. Daher nennen sie alle Bejahrten Väter, die Jüngern Söhne, die Altersgenossen Brüder." Strabo 7, 300 schreibt ihnen gemeinsamen Besitz zu, von welchem nur Schwert und Trinkschale, wie bei den Sardolibyern (Nicol. Dam. Fr. h. gr. 3, 463), ausgenommen sind. Weiber und Kinder gehören Allen: *τὰς γυναῖκας Πλατωνικῶς ἔχοντες κοινὰς καὶ τέκνα.* In dieser Gemeinsamkeit der Güter, Frauen und Kinder sucht auch Strabo die Grundlage jener Gerechtigkeitsliebe, die so allgemein als die Auszeichnung der Scythen und Geten galt, und um welcher willen Aeschylus sie *εὔνομοι* nannte. Im Gegensatz zu der hellenischen Entartung erschien die Scythische Ursprünglichkeit des Lebens als Verwirklichung alles dessen, was philosophische Theorien, was ein Plato selbst (Polit. 5, p. 457—461) vergebens zu erreichen suchten. Mit Sehnsucht und unter Verwünschung der so gepriesenen Kultur blicken gerade die Besten der Alten auf jener Nomaden Unkenntniss aller verfeinerten Sitte. *ἃ δοκεῖ μὲν εἰς ἡμερότητα συντείνειν, διαφθείρει δὲ τὰ ἤθη καὶ ποικιλίαν ἀντὶ τῆς ἁπλότητος τῆς ἄρτι λεχθείσης εἰσάγει.* (Strabo 7, 301). Prorsus ut admirabile videatur, hoc illis naturam dare, quod Graeci longa sapientium doctrina, praeceptisque philosophorum consequi nequeunt; cultosque mores inculta barbariae collatione superari. Tanto plus in illis proficit vitiorum ignoratio, quam in his cognitio viritutis. (Justin 2, 2). So suchte Tacitus in dem Gemälde der Germanischen Sitten Trost für die Erscheinungen, welche ihm die römische Welt darbot. Aber es ist ebenso thöricht, am Ende menschlicher Entwicklung sehnsüchtig nach deren Anfängen zurückzublicken, als es unverständig erscheint, aus dem Standpunkte späterer Kultur die frühesten Zustände zu verurtheilen, oder sie im Gefühl höherer Menschenwürde als unmöglich und nie dagewesen in Abrede zu stellen. Von der fortgeschrittenen Civilisation gilt allerdings, was Plato von dem Golde sagt, dass es das schönste und glänzendste aller Metalle sei, dass aber mehr Schmutz an ihm hänge als an dem geringsten. Dennoch dürfen wir sie nicht verurtheilen, noch weniger sie an vorkulturliche Zustände dahingeben. Es ist mit der höheren menschlichen Bildung wie mit der Seele. „Wir sehen sie," um mit Plato im Staate 10, p. 611 zu reden, „nur in solchem Zustande, wie die, welche den Meergott Glaukus ansichtig werden, doch nicht leicht seine ehemalige Natur zu Gesicht bekommen, weil sowohl seine alten Gliedmassen theils zerschlagen, theils zerstossen und auf alle Weise von den Wellen beschädigt sind, als auch ihm ganz Neues zugewachsen ist, Muscheln, Tang und Gestein, so dass er eher einem Ungeheuer ähnlich sieht, als dem, was er vorher war." Stärke und Schwäche der menschlichen Zustände liegen stets in demselben Punkte. Wenn Plato den Egoismus und die daraus hervorgehende Zerrüttung der Staaten durch Wiedereinführung der vollsten Gemeinschaft von Gütern und Weibern, die nothwendig immer verbunden sind, aus seinem Staate auszutilgen, und so jene höchste *εὐνομία* und *δικαιοσύνη* wiederherzustellen sucht, die Strabo bei den platonisch lebenden Scythen so hoch preist, so wendet ihm Aristoteles in dem hiezu eigens bestimmten Abschnitt seiner Politeia (2, 1) mit Recht ein, nicht nur, dass Dasjenige, was für die Staaten als das höchste Gut ausgegeben wird, nämlich die höchste Einheit, den Staat selbst aufhebt, indem es ihn zu einer Familie, die Familie selbst wieder zu einem Individuum macht, sondern auch, dass darauf, was möglichst Vielen gemeinsam gehört, stets die geringste Sorgfalt verwendet wird. Der Fortschritt menschlicher Gesittung liegt nicht in der Zurückführung der Vielheit zur Einheit, sondern umgekehrt in dem Uebergang des ursprünglichen Einen zur Vielheit. Den arabischen, libyschen, scythischen Stamm haben wir als Einheit, und in dem Tyrannos, der Jedem vorsteht, sogar als Individuum gefunden. Aber der Uebergang zur Ehe bringt feste Gliederung in jene chaotisch-einheitliche Masse der Menschen und Güter. Er leitet die Einheit zur Vielheit hinüber. Damit ist dies grösste Prinzip der Ordnung in die Welt eingeführt. Darum gilt jener Kerkops, der zuerst der Mutter einen Vater an die Seite stellte, und dem Kinde eine doppelte Abstammung, eine androgyne Doppelnatur gab, wie sie die Aethiopier in der Sage von den Menschen mit männlicher und weiblicher Brust sinnbildlich veranschaulichten, als der erste Gründer eines wahrhaft menschlichen Lebens. Athenaeus 13, 2. *ἐν δὲ Ἀθήναις πρῶτος Κέρκοψ μίαν ἑνὶ ἔζευξεν, ἀνέδην τὸ πρότερον οὐσῶν τῶν συνόδων, καὶ κοινογαμίων ὄντων. διὸ καὶ ἔδοξέ τισι διφυὴς νομισθῆναι, οὐκ εἰδότων τῶν πρότερον διὰ τὸ πλῆθος τὸν πατέρα.* Die Nachricht ist aus Clearch *ἐν τοῖς περὶ παροιμιῶν* geschöpft. Justin 2, 6. Ante Deucalionis tempus regem habuere Cercopem: quem, ut omnis antiquitas fabulosa est, *biformem* tradidere, quia primus marem foeminae matrimonio iunxit. Wie er denn auch zuerst den phallischen Hermes verehrte. Wie weit steht gegen ihn jener persische König Kabades zurück, der die platonischen Ideen des Reformators Mazdek bei seinem Volke zu verwirklichen suchte,

und gemeinsamen Umgang mit den Weibern anordnete, um allgemeine Brüderlichkeit zur Wahrheit zu machen, und jenem Sprichwort *Πάνθ᾽ ὑπὸ μίαν Μύκονον* (Strabo 10, 487) gerecht zu werden. Mit Recht erschlugen ihn die Perser, wie Procop in den Persischen Denkwürdigkeiten 1, 5 mit Foucher's Anhang zum Zendavesta, Th. 1, S. 212, erzählt.

Mit dem Fortschritt von der Einheit zur Vielheit, von chaotischen Zuständen zur Gliederung, fällt derjenige von rein stofflicher zu höherer geistiger Existenz zusammen. Mit jener beginnt das Menschengeschlecht, diese ist sein Ziel, zu welchem es durch alle Senkungen und Hebungen hindurch unablässig fortschreitet. „Nicht das Geistige ist das Erste, sondern das Seelische, nachher das Geistige" (Paulus, 1. Corinther 15, 46). In diesem Entwicklungsgange nimmt die Ehe mit Gynaikokratie die Mittelstufe ein. Ihr voran geht das reine ius naturale der ununterschiedenen Geschlechtsverbindung, wie wir dasselbe in einer grossen Mannigfaltigkeit von Modifikationen und Abstufungen bei einer Reihe von Völkern gefunden haben. Sie selbst weicht hinwieder dem reinen jus civile, das heisst der Ehe mit Vaterrecht und väterlicher Herrschaft. Auf der Mittelstufe der ehelichen Gynaikokratie verbindet sich Beides, das stoffliche und das geistige Prinzip. So wie einerseits das stoffliche nicht mehr ausschliesslich herrscht, so ist andererseits das geistige noch nicht zu voller Reinheit durchgedrungen. Aus dem stofflichen ius naturale ist das Vorwiegen der mütterlichen, stofflichen Geburt mit allen ihren Folgen, dem Vererben der Güter in der mütterlichen Linie und dem ausschliesslichen Erbrecht der Töchter beibehalten; dem geistigen ius civile aber gehört das Prinzip der Ehe selbst und das einer sie zusammenhaltenden Familiengewalt. Auf dieser Mittelstufe erbaut sich zuletzt die höchste des rein geistigen Vaterrechts, das dem Manne die Frau unterordnet, und die ganze Bedeutung, die die Mutter besass, auf den Vater überträgt. Seine reinste Ausbildung hat dieses höchste Recht bei den Römern gefunden. Kein anderes Volk hat die Idee der potestas über Frau und Kind so vollkommen entwickelt, kein anderes daher auch die entsprechende des staatlich-einheitlichen Imperium vom ersten Tage an so klar bewusst verfolgt. Gaius 1, 55. Item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos iustis nuptiis procreavimus. quod ius proprium civium romanorum est: fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem qualem nos habemus, idque divus Hadrianus edicto quod proposuit de his, qui sibi liberisque suis civitatem romanam petebant, significavit. nec me praeterit Galatarum gentem credere in potestatem parentum liberos esse. L. 3. D. 1, 6. L. 10. C. 8, 47. Dionys. 2, 26. Plut. Numa 17. Philo legat. ad Gaium p. 996. Cicero Top. 4, 20. Isidor. Or. 9, 5. 17. 18. Auf die Galater bezieht sich Paulus im Brief an die Galater 4, Caesar. B. G. 6, 19. Viri in uxores sicuti in liberos vitae necisque habent potestatem. Diese Uebereinstimmung ist um so beachtenswerther, da ihr jene alte Volkstradition von der Römer und Gallier Volksverwandtschaft (z. B. Strabo 4, 192) zur Seite tritt. Von dieser Höhe herab schildert Cicero de invent. 1, 2 jenen ersten Zustand, den Plato als ideale Vollendung der menschlichen Verhältnisse hinstellt, als die Negation nicht nur jedes staatlichen, sondern überhaupt jedes geistigen Prinzips, als reinen Ausdruck der stofflichen Seite unserer Menschennatur. Nam fuit quoddam tempus, quum in agris homines passim bestiarum more vagabantur, et sibi victu fero vitam propagabant; nec ratione animi quidquam, sed pleraque viribus corporis administrabant: nondum divinae religionis, non humani officii ratio colebatur; nemo legitimas viderat nuptias, non certos quisquam aspexerat liberos: non, jus aequabile quid utilitatis haberet, acceperat.

Auf den Kosmos übertragen — ich nehme das Wort in demjenigen Sinne, in welchem es die Pythagoreer zuerst gebrauchten, Bentley, opuscula philologica p. 347. 445. Plut. de plac. phil. 2, 1, — stellen sich die drei genannten Stufen der menschlichen Entwicklung dar als Erde, Mond, Sonne. Das reine aussereheliche Naturrecht ist das tellurische Prinzip, das reine Vaterrecht, das Sonnenprinzip. In der Mitte zwischen beiden steht der Mond, die Grenzscheide der tellurischen und der solarischen Region, der reinste Körper der stofflichen, vergänglichen, der unreinste der unstofflichen, keinem Wechsel unterworfenen Welt. Anschauungen, welche unter den Alten besonders Plutarch in seinen Schriften über Isis und Osiris und über das in der Mondscheibe erscheinende Gesicht, ausgeführt hat. Plato Symp. p. 190. Der Mond, diese *ἑτέρα γῆ οὐρανία,* ist androgyn, Luna und Lunus zugleich, weiblich gegenüber der Sonne, männlich hinwieder gegenüber der Erde, dieses aber nur in zweiter Linie, erst Weib, folgeweise auch Mann. Die von der Sonne empfangene Befruchtung theilt er weiter der Erde mit. Er erhält so die Gemeinschaft des Weltalls, ist der Dolmetsch der Unsterblichen und der Sterblichen, Plut. de def. orac. 12. Durch solche Doppelnatur entspricht er der Ehe mit Gynaikokratie: *der Ehe*, weil in ihm sich Mann und Frau verbinden; *der Gynaikokratie,* weil er erst Weib, dann Mann ist, also das weibliche Prinzip zur Herrschaft über den Mann erhebt. Aus Anlass von Papinian's Hinrichtung erzählt Spartian in Antonino Caracalla 7: Et quoniam dei Luni fecimus men-

tionem, sciendum doctissimis quibusque id memoria traditum, atque ita nunc quoque a Carrenis praecipue haberi, ut qui Lunam faemineo nomine ac sexu putaverit nuncupandam, is addictus mulieribus semper inserviat: at vero qui marem deam esse crediderit, is dominetur uxori, neque ullas muliebres patiatur insidias. Diese Anschauungsweise liegt dem ganzen Religionssysteme der alten Welt zu Grunde, wofür die Beweise später beigebracht werden, wie sie auch im Christenthum Nachklänge zurückgelassen hat. Paulus, 1. Corinther 15, 40. 41. Der Mond aber beherrscht die Nacht, wie die Sonne den Tag. Das Mutterrecht kann also mit gleicher Wahrheit dem Mond und der Nacht, wie das Vaterrecht der Sonne und dem Tage, beigelegt werden. Mit andern Worten: in der Gynaikokratie beherrscht die Nacht den Tag, den sie aus sich gebiert, wie die Mutter den Sohn; in dem Vaterrecht der Tag die Nacht, welche jenem sich anschliesst, wie die Negation der Bejahung. Ausdruck jenes Systems ist die Zeitrechnung, welche von Mitternacht (Plut. qu. r. 81. Gellius n. a. 3, 2), dieses diejenige, welche von dem Tage ihren Ausgangspunkt nimmt. Jenem entspricht das Monat-, diesem das Sonnenjahr. Der Monat ist Juno geweiht, und dreitheilig, wie die stofflich weibliche Kraft (Macrobius 5, 1. 15. Plut. qu. r. 77. 21. Herodot 5, 16) über die drei Pfeiler; die 15 Brüder der arabischen Königstochter bei Strabo 16, 783 entsprechen dem Vollmond, der Idus, an welchem die Weiber am leichtesten gebären (Plut. qu. r. 77. Horapollo 1, 4). Das Jahr wird Zeus zugeschrieben. Der Lycische Mythus bewegt sich ganz in diesen Vorstellungen. Bellerophon gehört der sublunarischen, ewig *werdenden*, nicht der solarischen, *seienden* Welt (Plato, Staat 7, 521). Ebenso kehrt das mit Athene's Hilfe gebändigte Pferd am Himmel als Auroren's dienstbares Thier wieder. Auf der Erde, wie in der Höhe gehorcht es dem Weibe, dort der mütterlichen Athene, die zu Athen im Metroon verehrt, und darum von den Alten meist sitzend dargestellt war (Strabo 13, 601), hier der mater matuta, der Eos der Griechen (Lucret. 5, 656. Ovid. F. 6, 475. Liv. 6, 19), die den Tithonus-Kephalus und den schwarzen Memnon raubt, wie die eigestaltigen Harpyen die Pandarostöchter. Zur Sonne ist Pegasus nicht durchgedrungen. Als Aëthon schliesst er sich den Mondfrauen Phaëtusa und Lampetusa an, Serv. Aen. 10, 189. Er gehört noch der Mutter Nacht, verkündet aber das Nahen des Tages, ist der Sonne erster Bote und weist auf ihre kommende Herrlichkeit hin, wie Bellerophon auf das Sonnenprinzip als einstigen Vollender der Mondmacht, auf Heracles als den zukünftigen Pometheus-Erlöser. Stets hat das Verhältniss der beiden Geschlechter in demjenigen von Mond und Sonne seinen kosmischen Ausdruck gefunden. Der Kampf der Geschlechter ist ein Kampf von Sonne und Mond um den Vorrang im Verhältniss zur Erde. Alle grossen Besieger der Gynaikokratie werden wir in entsprechender Stellung am Himmel als Sonnenmächte wieder finden. Die irdischen Ereignisse knüpfen sich an kosmische an. Sie sind ihr tellurischer Ausdruck. Es ist eine Alles beherrschende Grundanschauung der alten Welt, dass Irdisches und Himmlisches den gleichen Gesetzen gehorchen, und eine grosse Harmonie Vergängliches und Unvergängliches durchdringen muss. Die irdische Entwicklung ringt solange, bis sie das kosmische Vorbild der Himmelskörper in voller Wahrheit verwirklicht. Dieses letzte Ziel ist erst mit der Herrschaft des Mannes über die Frau, der Sonne über den Mond, erreicht. Hieraus erhält der indisch-ägyptische Mythus von dem Myrrhen-Ei des Vogels Phönix sein Verständniss und seine tiefere Bedeutung. Herod. 2, 73 ist die Hauptquelle, womit aber Tacit. Ann. 6, 28; Plin. h. n. 10, 2; Solinus 33; dazu Salmasius 1, p. 387 f.; Philostrat vita Apoll. 3, 49; Mela 3, 8, 10; Horapollo 1, 34. p. 57 (ed Pow); Tzetzes Chil. 5, 6; Schol. Aristid. t. 2, p. 107 Jebb., verbunden werden müssen. In den bisherigen Erklärungen, über welche man Kreuzer, Symb. 2, 163—170, und Martini, Lactanti carmen de Phoenice nachsehen mag, ist die schon von den Alten so bestimmt hervorgehobene Beziehung zu der Sonne und zu dem grossen Phönix- oder Sothis-Jahre, nach dessen Ablauf eine neue Weltperiode, ein novus saeclorum ordo (Virg. Ecl. 4) anhebt, festgehalten und auf die einzelnen Theile der Sage und die vielen Attribute jenes Wundervogels angewendet worden. Ein Punkt jedoch hat keine Berücksichtigung gefunden: die Beziehung der Sonne zu dem Vaterrecht. In diesem Sonnenmythus wird keiner Mutter, sondern nur eines Vaters gedacht. Auf den Vater folgt der Sohn, sich stets aus sich selbst erneuernd. Im Tempel zu Heliopolis, auf dem Altar des höchsten Sonnengottes, legt der Wundervogel seine Bürde nieder. Aus Myrrhen hat er sich ein Ei gebildet. Das höhlt er aus und birgt darin seinen Vater. Dann klebt er die Oeffnung wieder zu, und das Ei ist jetzt nicht schwerer als zuvor. In diesem Ei ist das mütterliche Naturprinzip, aus dem Alles seine Entstehung hat, in das auch Alles wieder zurückkehrt, dargestellt. Aber das Ei erscheint hier nicht mehr als letzter Grund der Dinge. Es enthält seine Befruchtung von einer höhern Macht, von der Sonne. Die vis genitalis, aus welcher der foetus entsteht, wird ihm von der Sonne eingepflanzt. So drückt sich Tacitus aus. Durch diese Einwirkung wird es nicht schwerer; denn unkörperlich und durchaus im-

materiell ist die zeugende Sonnenkraft. Dadurch unterscheidet sich diese höchste Stufe der männlichen Naturpotenz von der tiefern, auf welcher das stoffliche Wasser die physische Unterlage bildet. Zwar ist auch das Wasserprinzip dem Phönix nicht fremd, denn Epiphanius im *φυσιολόγος* (Mustoxides und Schinas, Anecdota graeca. Venet. 1817 p. 13) lässt ihn im Morgenlande an einer Bucht des Flusses Oceanos wohnen, und bei Philostrat erscheint er in der Natur des Sumpfgewässer bewohnenden Schwanes, der sich selbst sein Abschieds- und Sterbelied singt. Aber aus dem Wasser erhebt er sich und begleitet die Sonne, purpurn und golden ist sein Gefieder; auf seinen Flügeln steht geschrieben *φοτοειδές*; unter seiner Lichtnatur verschwindet der Wasserursprung ganz. Das Stoffliche ist von dem Unstofflichen völlig überwunden. Durch das Feuer werden alle Schlacken der Sterblichkeit getilgt. Aus der Asche ist der Sohn erstanden. Die Sonne verleiht Myrrhen und Weihrauch ihre Kraft, die das verzehrende Feuer am schönsten entwickelt. In dieser Natur ist der Sonnenvogel des heliopolitanischen Zeus völlig entsprechendes Bild, wie der goldhütende Greif das der apollinischen Sonnenmacht. Darum eben kann an Phönix Einkehr in Aegypten der Abschluss des alten grossen Jahres, der Beginn eines neuen geknüpft werden. In seiner rein metaphysischen Natur wird der Sonnenvogel zur Idee der abstrakten Zeit, wie der in seiner höchsten Entwicklung ebenso metaphysische Apollo mit dem Beginn des grossen Weltjahres in Verbindung tritt. Virgil. Ecl. 4. mit Servius zu v. 4. Wir sehen also in Phönix die Idee der grossen Lichtmacht zu ihrer reinsten Unkörperlichkeit entwickelt, und diese selbst mit dem Vaterthum indentificirt. Ueberwunden ist das Mutterthum. Aus dem Feuer allein ist der junge Phönix geboren, mutterlos, wie Athene aus Zeus Haupt, ein *πυριγενής* in weit höherer Klarheit als Dionysos. Das mütterliche Ei ist nicht mehr das Prinzip des Lebens, über ihm waltet befruchtend die Sonnenmacht, deren Natur es selbst angenommen hat. Dadurch unterscheidet es sich von dem Ei der Lycischen Harpyen, von demjenigen, das in dem Laconischen Heiligthum der Leucippiden an Bändern befestigt vom Tholus des Tempels herabhing und Leda-Latona zugeschrieben wurde, von jenem, das man in der Cerealischen Pompa vorantrug, ebenso von dem Silbereie, aus welchem die Elischen Molioniden hervorgingen, von jenen endlich, die allen Mondmüttern insgesammt beigelegt wurden, wofür die Zeugnisse später beigebracht werden. In allen diesen Anwendungen hat das Ei seine ursprüngliche stoffliche Natur, durch die es eben als Mondei erscheint, beibehalten. Es bezeichnet in allen das weibliche Urprinzip des stofflichen Lebens, über welches man nicht hinausgeht. Das Phönix-Ei dagegen hat diese Natur abgestreift und die höhere des männlichen Lichtprinzips angenommen, so dass es nun als Wiege der Zeit selbst, als Grab der alten, Ursprung der neuen, erscheint. In keinem Mythus ist der Sieg des väterlichen Sonnenprinzips über das mütterliche Mondprinzip zu solcher Reinheit durchgeführt als in der indisch-ägyptischen Priesterlehre von dem grossen Phönixjahr. Uebereinstimmend damit wird den Priesterkollegien von Heliopolis und Diospolis die Verdrängung der Mondrechnung durch das Sonnenjahr zugeschrieben. Strabo 17, 816. Herod. 2, 3. Ein Fortschritt, der mit dem Mutter- zum Vaterrecht zusammenfällt. Und dies erscheint um so bedeutungsvoller, da daneben auch die rein physische Idee der Naturzeugung in dem Kulte des Diospolitanischen Gottes ihren Ausdruck fand. Denn die schönste und edelstgeborene Jungfrau wird demselben dargebracht; sie weiht ihm Hetärenkult, wie ihn Larentia im Heraclesdienst ausübt. Strabo 17, 816. Plut. qu. r. 32, und dem sich die Aegyptischen Frauen insgemein ergeben. Sextus Empir. Pyrrhi Hypot. p. 168. Bekker. So hat sich die physische Religionsauffassung neben der metaphysischen erhalten. Jene entspricht mehr dem Standpunkte des Volks, diese verdankt der höheren Priesterlehre ihren Ursprung. Dort, auf dem Gebiete des stofflichen Lebens, hat das Weib seinen Einfluss und seine natürliche Bestimmung erhalten: hier ist es gänzlich beseitigt. Denn wie wir später sehen, ist keiner Frau Theilnahme an irgend einem Priesterthum gestattet, wie auch von den Brahmanen Indiens gemeldet wird, dass sie den Frauen ihre höhere Priesterlehre vorenthalten. Strabo 15, 712. 714 in. Das Reich der Idee gehört dem Manne, wie das des stofflichen Lebens der Frau.

In dem Kampfe, der zwischen beider Geschlecht um den Vorrang geführt wird und der zuletzt mit dem Siege des Mannes endet, knüpft sich jeder grosse Wendepunkt an die Uebertreibung des frühern Systems an. Wie der Missbrauch des Weibes von Seite des Mannes die eheliche Gynaikokratie herbeiführt, so erzeugt hinwieder die amazonische Entartung der Frau und die naturwidrige Steigerung ihrer Gewalt eine neue Erhebung des männlichen Geschlechts, die bald, wie in Lycien, mit Wiederherstellung naturgemässer Ehe, bald aber auch mit dem Sturz der Gynaikokratie und Einführung des Männerrechts, wie es sich an Heracles, Dionysos, Apollo anknüpft, endet. So wahr ist es, dass in allen Dingen der Missbrauch und die Ausartung das meiste zur Entwicklung beiträgt. — In allen mit unserem Gegenstande zusammenhängenden Mythen ist die Erinnerung an wirkliche Ereignisse, die über das Menschen-

geschlecht ergangen sind, niedergelegt. Wir haben nicht Fictionen, sondern erlebte Schicksale vor uns. Die Amazonen und Bellerophon ruhen auf einer realen, nicht auf poetischer Unterlage. Sie sind Erfahrungen des sterblichen Geschlechts, Ausdruck wirklich erlebter Geschicke. Die Geschichte hat Grösseres zu Tage gefördert, als selbst die schöpferischste Einbildungskraft zu erdichten vermöchte.

IX. Die Lycische Gynaikokratie ist also kein vorehelicher, sondern ein ehelicher Zustand. Aber noch in einer andern Beziehung ist sie besonders belehrend. Wie nahe liegt es nicht, aus der anerkannten Herrschaft des Weibes auf Feigheit, Verweichlichung, Entwürdigung des männlichen Geschlechtes zu schliessen. Ist doch sich von Weibern beherrschen zu lassen Zeichen ganz gebrochener Manneskraft, wie Klearch bei Athenaeus 12, 11 bemerkt. Wie unrichtig diese Folgerung, zeigt uns das Lycische Volk am besten. Seine Tapferkeit wird besonders gerühmt, und der Xanthischen Männer Heldentod gehört zu den schönsten Beispielen aufopfernden Kriegsmuths, die uns das Alterthum hinterlassen hat. Herod. 1, 176. Appian. B. C. 4, 80. Und erscheint nicht auch Bellerophon, an dessen Namen sich das Mutterrecht knüpft, als untadeliger Held, dessen Schönheit die Amazonen huldigen, keusch zugleich und tapfer, der Heracleische Thaten vollbringt, in dessen Stamm auch das Loosungswort gilt, das Posidonius dem ihm auf Rhodus begegnenden Pompeius nachrief (Strabo 11, 492): „immer der Erste zu sein und vorzustreben vor Andern.“ (Il. 6, 208). Was wir bei den Lykiern vereinigt finden, Gynaikokratie und kriegerische Tapferkeit der Männer, erscheint auch anderwärts, zumal bei den mit Creta und Lycien so nahe verbundenen (Plut. de mul. virtt. Melienses; Strabo 12, 573) Karern. Ja Aristoteles gibt derselben Verbindung die Bedeutung einer ganz allgemeinen geschichtlichen Erfahrung. Aus Anlass der Lakonischen Weiberherrschaft, die ihm als so grosser Mangel der Lycurg'schen Gesetzgebung erscheint, nimmt er (Pol. 2, 6) die allgemeine Bemerkung auf, „die meisten kriegerischen und streitbaren Völkerstämme ständen unter Weiberherrschaft.“ Ja auch die Kelten (deren Frauen den Ruhm besonderer Schönheit genossen, Athen. 13, 79), für welche er eine Ausnahme behauptet, gehörten wohl ursprünglich zu den *γυναικοκρατούμενοι,* wofür sich später eine Wahrscheinlichkeit ergeben wird. Weit entfernt, die kriegerische Tapferkeit auszuschliessen, ist die Gynaikokratie im Gegentheil ein mächtiger Hebel derselben. Zu allen Zeiten geht ritterliche Gesinnung mit dem Frauenkulte Hand in Hand. Furchtlos dem Feinde begegnen und dem Weibe dienen ist jugendlich kräftiger Völker stets vereinigte Auszeichnung.

So erscheint die Lycische Gynaikokratie in einer Umgebung von Sitten und Zuständen, die geeignet sind, sie als Quelle hoher Eigenschaften erscheinen zu lassen. Strenge, Keuschheit der Ehe, Tapferkeit und ritterlicher Sinn des Mannes, gebietendes, ernst waltendes Matronenthum der Frau (wozu Athen. 13, 90), dessen religiöse Weihe anzutasten selbst Unsterbliche nicht wagen: das sind Elemente der Kraft, durch welche ein Volk seine Zukunft sichert. Daraus mag es sich erklären, wenn solche geschichtliche Thatsachen überhaupt erklärt werden können, dass die Lycier ihr Mutterrecht so lange festhielten. Es ist eine gewiss nicht zufällige Erscheinung, dass zwei Völker, welche wegen ihrer *εὐνομία* und *σωφροσύνη* im Alterthum besonderen Ruhm genossen, Locrer und Lycier, eben auch diejenigen sind, welche Gynaikokratie so lange bei sich aufrechterhielten. Strabo 14, 664. *ὁ παράπλους ἅπας ὁ Λυκιακός — — ὑπὸ ἀνθρώπων συνοικούμενος σωφρόνων.* Ein stark conservatives Element ist in der hohen Machtstellung der Frau nicht zu verkennen. Während das Mutterrecht bei andern Volksstämmen so frühe dem Vaterrecht weichen musste, war Herodot nicht wenig erstaunt, es in Lycien erhalten zu sehen. Seine politische Bedeutung hatte es freilich verloren. Bei Strabo 14, 665 wenigstens steht der Lycische Städtebund unter einem männlichen *Λυκιάρχης.* Das *μητρόθεν χρηματίζειν* scheint auch von manchen der in Lycien niedergelassenen Hellenen angenommen worden zu sein, wie man aus dem inschriftlichen Anhang zu Charles Fellows Reisewerken (first and second tour in Lycia, dazu Grotefend, remarks on some inscriptions found in Lycia and Phrygia, London 1820) ersehen kann.

Die Verbindung der Gynaikokratie mit kriegerischer Unternehmungslust der Männer rechtfertigt sich noch von einer andern Seite. In jenen Urzeiten, in welchen die Männer so ausschliesslich kriegerischem Leben obliegen, und durch dieses in weite Fernen weggeführt werden, kann nur das Weib über Kinder und Güter walten, die meist seiner ausschliesslichen Obhut anvertraut bleiben. Das klarste Bild solcher Zustände geben die alten Nachrichten über der Scythischen Stämme weite Eroberungszüge, wie wir sie bei Justin 2, 3—5, bei Herodot 4, 1. 11; 1, 103. 105; 6. 15, bei Strabo 1, 61; 11, 511; 15, 687, geschildert finden. Dazu Schol. Hom. Od. 11, 14. ed Buttmann. p. 355. Während 28 Jahren sind die Scythen von Hause entfernt. Bis nach Aegypten dehnen sie ihre Streifzüge aus. Nach ihnen ist Scythopolis, das Josephus oft erwähnt, in Palaestina genannt (Solin. 36). Sie rechtfertigen so Strabo's

Bemerkung, dass die weitesten Völkerzüge der ältesten Welt angehören. Str. 1, 48. Durch Geschenke erkauft Psammetich ihre Umkehr. Verheerung bezeichnet ihre Bahn. Gleich den Kimmeriern vermögen sie nicht, befestigte Städte zu erobern Herod. 1, 6). Nur um Beute ist es ihnen zu thun (Herod. 4, 104). Den Sitten nomadischer Hirtenstämme (Her. 4, 19. 22. 46) sind Unternehmungen solcher Art allein entsprechend. Bald ist es innerer Zwist, bald das Vordringen benachbarter Stämme, das den Auszug veranlasst. Die Weiber aber bleiben zu Hause, hüten die Kinder, warten des Viehs. Der Glaube an ihre Unverletzlichkeit (Herod. 4, 70. 111) hält die Feinde fern. Die Sklaven werden des Augenlichts beraubt. Herod, 4, 2. Nonnus in Gregor. Nazianz. p. 152. Heeren Ideen 1, 2. S. 296. Solchen Zuständen entspricht Gynaikokratie vollkommen. Jagd, Streifzüge und Krieg erfüllen des Mannes Leben, halten ihn von Weib und Kind ferne. Der Frau bleibt die Familie, der Wagen, der Heerden, der Sklaven Menge anvertraut. Her. 4, 114. In dieser Aufgabe des Weibes liegt die Nothwendigkeit seiner Herrschaft. Aus derselben folgt sein ausschliesslicher Anspruch auf das Erbrecht. Durch Jagd und Krieg soll der Sohn sein Dasein fristen. Die Tochter, von diesem Selbsterwerbe ausgeschlossen, wird auf der Familie Reichthum angewiesen. Sie allein erbt, der Mann hat seine Waffen, trägt sein Leben in seinem Bogen und Speer. Für Weib und Tochter erwirbt er, nicht für sich, nicht für seine männlichen Nachkommen. Diesen Zusammenhang finden wir besonders bei den Kantabrern, von welchen Strabo 3, 165 Folgendes mittheilt: *τὰ δὲ τοιαῦτα ἧττον μὲν ἴσως πολιτικά, οὐ θηριώδη δὲ* (sc. nicht so thierisch, wie ihre übrigen Sitten) *οἷον τὸ παρὰ τοῖς Καντάβροις τοὺς ἄνδρας διδόναι ταῖς γυναιξὶ προῖκα, τὸ τὰς θυγατέρας κληρονόμους ἀπολείπεσθαι, τούς τε ἀδελφοὺς ὑπὸ τούτων ἐκδίδοσθαι γυναιξίν· ἔχει γάρ τινα γυναικοκρασίαν* (wie *γυναικοκρατείαν*)· *τοῦτο δ' οὐ πάνυ πολιτικόν.* Hier erscheinen die Weiber als Inhaber alles Vermögens. Die Schwestern verheirathen die Brüder, die Männer sind gehalten, den Weibern zu einer Aussteuer zu verhelfen. Auch die Bestellung des Landes obliegt den Frauen, weil ja Alles nur auf die Frauen erbt. 3, 165 in. Heracl. Pont. fr. 23. So unterstützen sich Gynaikokratie und kriegerisches Leben. Die Wirkung wird Ursache, die Ursache Wirkung. In dem Ausschluss von allem ererbten Besitz findet der Mann immer neuen Antrieb zu kriegerischen Unternehmungen; in der Entbindung von jeder häuslichen Sorge die Möglichkeit, auf weiten Zügen von Raub und Krieg zu leben. Nach den thrakischen Küsten setzen die Lemnischen Männer über und legen sich nach der Heimkehr die gefangenen Mädchen bei. Karer und Leleger nehmen unter den *πλανητικοί* eine hervorragende Stelle ein (Strabo 14, 662; 12, 564. 570. 572; 1, 48. 61), und auch bei ihnen finden wir noch später Gynaikokratie. Sie wird aus jener frühern Zeit in den Zustand fester Ansiedelung hinübergetragen. Statt des Krieges ist nun Handwerksarbeit des Mannes Loos. So werden wir die Minyer, so die ozolischen Locrer finden. In dem Namen der Psoloëis sowohl als in dem der Ozolae liegt eine die männliche Beschäftigung und die durch sie herbeigeführte Erniedrigung des Männergeschlechts andeutende Bezeichnung. Von Krieg und Raub ausgeschlossen, verfällt der Mann einem Dasein, das dem Weibe selbst im Lichte der Verächtlichkeit erscheint. Am Webstuhl steht der Aegypter, in der russigen Schmiede der Minyer, von dem Geruch der Schaffelle hat der Locrische Hirte seinen Namen. Aber das Weib, durch Herrschaft gehoben, durch ausschliessliches Erbrecht bevorzugt, ragt über den Mann hervor. Die Frau steigert den Adel ihrer Natur in demselben Verhältnisse, in welchem der des Mannes unter dem Einfluss doppelter Erniedrigung sinkt. So lässt die Aenderung der Lebensweise eine und dieselbe Sitte in ganz verschiedenem Lichte erscheinen.

Aus den Zuständen des früheren kriegerischen Lebens wird von den Alten die Entstehung des Amazonenthums abgeleitet. Dieses ist selbst nur eine bis zur Unnatürlichkeit gesteigerte Gynaikokratie, herbeigeführt durch entsprechende Entartung des männlichen Geschlechts. Durch der Männer Verbindung mit thrakischen Mädchen, die sie auf ihren Streifzügen erbeuten, werden die Lemnerinnen zu ihrer sprichwörtlich gewordenen Unthat getrieben. Alles Männliche mordend gehen sie zu amazonischem Leben über. Auf der männerlosen Insel finden die Argonauten günstige Aufnahme. Die Scythischen Frauen des Thermodon sehen ihre Männer im Kampfe aufgerieben. Nun sind sie selbst genöthigt, zu den Waffen zu greifen, und Schaaren kriegsgeübter Jungfrauen ergiessen sich siegreich über ganz Vorderasien, nach Hellas, nach Italien, nach Gallien, und wiederholen in diesen Welttheilen, was auch Afrika, wie es scheint unabhängig von jenen nordischen Ereignissen, in gleicher Weise erlebt hatte. Diodor 2, 44—46; 3, 51—54. Justin. 2, 3. 4. Ueber Diodor's Quelle Dionysios Milesius Schol. Apoll. Rh. 2, 967; 3, 20. Suidas. Diodor. 3, 65. Während Andere, der langen Abwesenheit ihrer Männer müde, mit Sklaven und Fremdlingen sich verbinden, Ereignisse, die wie für die Scythen (Herod. 4, 2), so auch für die Lacedämonier (Heraclid. fr. 26. Strabo 6, 280. Arist. Pol. 5, 6), und wiederum für die Zeiten des trojanischen Kriegs (Plato Ges. 3, 682), bezeugt werden: entsagen

jene der Ehe, und legen den Grund zu Erscheinungen, die nicht nur durch die Verwüstungen, welche sie über die Welt brachten, in der Geschichte unseres Geschlechts eine hervorragende Stelle einnehmen, sondern namentlich auch zu dem gänzlichen Untergang der Gynaikokratie das meiste beitrugen. An der Amazonen Bekämpfung knüpft sich die Einführung des Vaterrechts. Durch die Lichtmächte wird das amazonische Mondprinzip vernichtet, die Frau ihrer natürlichen Bestimmung wiedergegeben, und dem geistigen Vaterrechte für alle Zeiten die Herrschaft über das stoffliche Mutterthum erworben. Die grösste Uebertreibung führt zu dem gänzlichen Sturze. *Nur in Verbindung mit dem Mutterrechte und der damit vereinigten Kriegsübung* (Herod. 4, 26, besonders Athen. 13, 10. 84, Diodor. 2, 34) *wird das Amazonenthum Asiens und Afrikas eine begreifliche Erscheinung*; denn trotz aller Verschönerung, mit der Sage und Kunst um die Wette es ausgeschmückt haben, ist die historische Grundlage der alten Nachrichten, die Strabo 11, 504. 505 mit so nichtigen Gründen anficht, nicht zu bezweifeln. Man hat geläugnet, wo es sich darum handelte, zu verstehen. Darin liegt die Schwäche heutiger Forschung: sie bemüht sich weniger um die antike als um die moderne Idee, bringt Erklärungen, die mehr der heutigen als der alten Welt entsprechen, und endet so nothwendig in Zweifel, Verwirrung und trostlosem Nihilismus. Amazonischer Staaten Existenz zu beweisen, ist unmöglich. Aber das bringt die Natur der Historie überhaupt mit sich. Keine einzige geschichtliche Ueberlieferung ist je bewiesen worden. Wir horchen allein dem Gerüchte. Traditionen solcher Art anfechten, heisst, um mit Simonides zu reden, wider Jahrtausende streiten; sie nach dem Stande der heutigen Welt beurtheilen, mit Alcaeus *οὐκ ἐξ ὄνυχος τὸν λέοντα γράφειν, ἀλλὰ θρυαλλίδι καὶ λύχνῳ τὸν οὐρανὸν ὁμοῦ καὶ τὰ σύμπαντα μεθεστάναι.*

X. Mit dem Lycischen Mutterrecht steht noch eine andere Nachricht im Zusammenhang. Plutarch schreibt in dem Trostbrief an Apollonius (bei Hutten 7, p. 345): „der Gesetzgeber der Lykier, erzählen sie, habe seinen Bürgern verordnet, so oft sie trauerten, Weiberkleidung anzuziehen.“ Da der Name dieses Gesetzgebers nicht beigefügt wird, und auch sonst alle Nachrichten von einem Lycischen Nomotheten fehlen, so kann mit Sicherheit behauptet werden, dass das Tragen von Weiberkleidung durch die Männer zu jenen ungeschriebenen ἔθεσι gehört, welche Heraclides nach dem oben mitgetheilten Fr. 17 de rebus publicis bei den Lyciern statt geschriebener Gesetze gefunden haben will. Dadurch erhält jene Sitte die höhere Bedeutung eines aller Willkürlichkeit enthobenen Herkommens Plutarch führt sie auf eine ethische Bedeutung zurück. Das Trauern, meint er, sei etwas Weibisches, Schwaches, Unedles, dazu wären die Weiber mehr geneigt als die Männer, Barbaren mehr als die Hellenen, gemeine Leute mehr als vornehme. Aber der Lycische Brauch hat eine tiefere Wurzel. Er verbindet sich mit der stofflichen Religionsanschauung, wie wir sie oben dargestellt haben. An der Spitze alles tellurischen Lebens steht das weibliche Prinzip, die grosse Mutter, welche die Lykier Lada, gleichbedeutend mit Latona, Lara, Lasa, Lala, nennen. Dieses Prinzipes physische Unterlage ist die Erde, ihre sterbliche Stellvertreterin das irdische Weib. Aus ihm ist Alles geboren, zu ihm kehrt Alles wieder zurück. Cicero N. D. 2, 26, et recidunt omnia in terras et oriuntur e terris. Diod. 1, 12. Aeschyl. Persae 1619. Der Mutterschoss, aus welchem das Kind hervorgeht, nimmt es im Tode wieder auf. Darum sind auf dem bekannten Lycischen Grabmonumente die Harpyen in mütterlicher Eiform dargestellt. Darum ist bei der Trauer auch zunächst nur die Mutter betheiligt. Ueber des Stoffes Untergang trauert nur das Weib, das durch Empfängniss und Geburt des Stoffes Bestimmung erfüllt. Niobe vergiesst von der hohen Felsfluh des Sipylus nie versiegende Thränen über aller ihrer Kinder Untergang. Ein Bild der durch Zeugung erschöpften Erde, weint sie darüber, dass von allen ihren Geburten auch nicht eine einzige der Mutter zum Troste verblieb. So ist die Trauer selbst ein Religionskult, der Mutter Erde gewidmet. In unterirdischen, sonnenlosen Räumen wird er von Barbarischen Völkern geübt, wofür Plutarch, im Anschluss an den Lycischen Brauch, des Tragikers Jon Zeugniss beibringt. Will der Mann sich daran betheiligen, so muss er selbst erst die mütterliche Erdnatur anziehen. Wie die Todten Demetrier werden und heissen, so kann auch der Erde Schmerz nur von der Mutter und in Muttergestalt dargelegt werden. Daher heisst es bei Servius Aen. 9, 486, personae funerae, d. h. ad quos funus pertinet, seien Mutter und Schwester. Daher trauern bei den Keern die Männer gar nicht, nur die Mütter. Heraclid. fr. 9. Was derselbe von den Locrern meldet (fr. 30), ist wohl in gleicher Weise zu verstehen. Denn die Ceer stammen selbst von den opuntischen Locrern und stimmen mit diesen in manchen Punkten überein. Athen. 10, 429. Ael. V. H. 2. 37. Diodor. 12, 21. Ueber Locrisches und Ceisches Weiberrecht wird später die Rede sein. Nun sieht man leicht, wie nahe die Weibertracht der Lycischen Männer mit der Lycischen Gynaikokratie zusammenhängt. Hat der Vater für das lebende Kind keine Bedeutung,

so hat er auch keine Berechtigung, um das todte zu trauern. Nicht des Vaters, sondern der Mutter Sprössling ist ja der Lycischen Erde Sohn. Hat das Vaterthum keine weitere Bedeutung als die physische erweckender Befruchtung, so hat es mit dem Tode des Gezeugten vollends jeden Anspruch auf Beachtung verloren. Dem Todten tritt nur noch der wiederaufnehmende mütterliche Stoff gegenüber; die erweckende Manneskraft sinkt mit dem verschwindenden Leben ganz in Vergessenheit. Darum gebraucht Virgil G. 4, 475 in der Beschreibung der Unterwelt den Ausdruck matres atque viri, und nicht matres atque patres. Nach dem Tode gibt es nur viri, keine patres. Daher holen auch einzelne Helden ihre Mütter, nie ihre Väter aus dem Todtenreiche. Auf dem Lycischen Grabmonumente wird nur die Mutter und der Mutter Mutter genannt, nicht der Vater, wie auch Strabo der Amaseer stets seine mütterliche Abstammung hervorhebt (10, 478. 499; 12, 557), und ebenso kann an demselben nur die Mutter, nicht der Vater trauern. Beides ist nothwendig verbunden. Darum erscheint des Vaters mütterliche Kleidung als der höchste Ausdruck der Gynaikokratie. Der darin liegende Geschlechtswechsel begegnet uns in vielen Kulten und soll im Verlauf der spätern Darstellung noch genauer betrachtet werden. In näherer Verbindung mit dem Todtendienste und den Trauerceremonien wird er aber nur für die Lykier berichtet. In Verbindung mit der Gynaikokratie blieb er hier bis in die spätesten Zeiten üblich.

Fassen wir nun die Angaben der Alten über das Lycische Mutterrecht zusammen, so ergeben sich folgende Hauptsätze: Seine äussere Darstellung findet es in der Benennung des Kindes nach der Mutter. Seine Bedeutung aber äussert sich in mehreren Punkten:

Erstens in dem Status der Kinder; die Kinder folgen der Mutter, nicht dem Vater.

Zweitens in der Vererbung des Vermögens; nicht die Söhne, sondern die Töchter beerben die Eltern.

Drittens in der Familiengewalt; die Mutter herrscht, nicht der Vater, und dieses Recht gilt in folgerichtiger Erweiterung auch in dem Staate.

Man sieht, wir haben es nicht nur mit einer ganz äusserlichen Eigenthümlichkeit der Nomenclatur, sondern mit einem durchgeführten Systeme zu thun, einem Systeme, das mit religiösen Anschauungen im Zusammenhange steht, und einer ältern Periode der Menschheit angehört als das Vaterrecht.

XI. Wir wollen nun weiter forschen, ob sich auch anderwärts Spuren dieses Mutterrechts entdecken lassen. Herodot führt Lyciens Bevölkerung auf Kreta zurück; dasselbe thut in ganz gleicher Weise Strabo. Her. 4, 45. Sollte sich in Kreta Etwas Aehnliches finden? Mir ist zunächst Ein Punkt, der damit in entschiedenem Zusammenhang steht, begegnet. Kreta ist das einzige Land, wo man nicht Vaterland, sondern Mutterland, nicht *πατρίς*, sondern *μητρίς* sagte. Dies bezeugt uns Plutarch in der trefflichen Schrift, ob ein Greis die Verwaltung des Staates führen könne, c. 17, Hutten 12, 124, wo es in wörtlicher Uebersetzung heisst: „Gesetzt, du hättest einen Thithonus zum Vater, der zwar unsterblich wäre, aber seines hohen Alters wegen immer vieler Wartung bedürfte, du würdest gewiss, das traue ich dir zu, dich nicht weigern, noch es lästig finden, seiner bestens zu pflegen, ihn freundlich zu handeln, und alles zu seiner Unterstützung beizutragen, weil er dir seit der langen Zeit so manches Gute erwiesen hat. Allein dein Vaterland, oder wie die Kreter zu sprechen pflegen, dein Mutterland, ist ungleich älter, und hat noch weit grössere Gerechtsame als selbst die Eltern. Es ist zwar von langer Dauer, aber dabei nicht von den Ungemächlichkeiten des Alters befreit, noch in allen Stücken sich selbst hinreichend. Und weil es also immer grosse Sorgfalt, Unterstützung und Aufmerksamkeit erheischt, so ergreift es gern den Staatsmann, und hält sich an ihm fest,

— — gleich wie ein Mägdlein,
Klein und zart, das die Mutter verfolgt, und: nimm mich! sie anfleht,
An ihr Gewand sich schmiegend, den Lauf der Eilenden hemmet.“
(Ilias 16, 9.)

Wenn der Lykier auf die Frage, wer er sei, die Mutter nannte und dann zurückgehend immer der Mütter Mütter herzählte, so musste er der ersten Mutter Geburtsland, also sein eigenes Heimathland *Mutterland* nennen, nicht Vaterland. Das Mutterrecht führt nothwendig zu dieser Bezeichnung, und darum ist es wichtig, dass Kreta sie beibehält, nachdem sie anderwärts verschwunden, und durch die neuere „Vaterland“ ersetzt worden war. In dem Kolonieenverhältniss dagegen wird *μητρόπολις* gesagt. Hier hat die dem alten Mutterrechte gehörende Bezeichnung bis auf den heutigen Tag ihr Recht bewahrt. Im Traume wohnt Komon seiner todten Mutter bei, die sogleich wieder zum Leben zurückkehrt. Dadurch wurde Messene's Wiederherstellung vorherverkündet. Paus. 4, 26, 3.

XII. Die Bezeichnung „Cretisches Mutterland“ findet sich noch bei zwei andern Schriftstellern, bei Aelian H. A. 17, 35, und bei Plato de republ. 9. 3. p. 575. St., hier mit dem Zusatz, dass die Kreter „liebes Mutterland“ sagen, ein Ausdruck der Anhänglichkeit, der in der Muttereigenschaft der Heimath besonders nachdrücklich hervorgehoben wird. Aus dieser Mutter-

eigenschaft der heimathlichen Erde leitet Plato im Staate 3, p. 414 die Verwandtschaft aller Bürger ab, die, weil sie Ein Mutterschoss geboren, nun auch gegen einander sowohl als gegen das Land verwandtschaftliche Gesinnung hegen müssten. „Es sei ihnen (nämlich den Kriegern seines Staats) im Traume vorgekommen, als wären sie eigentlich unter der Erde gewesen, und dort drinnen sie selbst auferzogen und gebildet worden, und auch ihre Waffen und andere Geräthschaften gearbeitet. Nachdem sie aber vollkommen wären ausgearbeitet gewesen, und die Erde sie, als ihre Mutter, heraufgeschickt habe, müssten nun auch sie für das Land, in welchem sie sich befinden, als für ihre Mutter und Ernährerin, mit Rath und That sorgen, wenn Jemand dasselbe bedrohe, und so auch gegen ihre Mitbürger als Brüder und gleichfalls Erdgeborne, gesinnt sein."

Aus einem Gedanken dieser Art erklärt sich die eigenthümliche Ausdehnung, den in Roms frühester Zeit das paricidium hatte. Obschon in diesem Worte unläugbar und bis zuletzt der Begriff des Verwandtenmordes, zunächst des in aufsteigender Linie, enthalten ist, so heisst doch nicht nur der Verwandtenmörder, sondern ganz allgemein der Mörder jedes freien Mannes paricida. Diese umfassende Beziehung wird namentlich für die älteste Zeit bezeugt. Festus. „*Parici quaestores* appellabantur, qui solebant creari causa rerum capitalium quaerendarum. Nam paricida non utique is, qui parentem occidisset, dicebatur, sed qualemcumque hominem indemnatum. Ita fuisse indicat lex Numae Pompilii regis, his composita verbis: Si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, paricidas esto." (Müller p. 221). Also wurde der Begriff der Verwandtschaft auf alle Mitglieder des Staats ausgedehnt. Wer einen Mitbürger tödtet, ist nach Numa's Gesetz Verwandtenmörder. Die Platonische Idee von der in gemeinsamer Abstammung wurzelnden Consanguinität aller freien Menschen zeigt sich als Anschauungsweise der ältern Welt überhaupt. Und darum ist es so bedeutend, dass sie mit Numa's Namen in Verbindung gesetzt wird. Die Verwandtschaft der Numaischen Gesetzgebung mit Pythagorischer Anschauung ist es, welche zu der Annahme einer nähern Verbindung beider Männer, so wie zu der Behauptung von Pytagoras' Etrurischer Abstammung führte (Plut. Symp. 8, 7. 8). Pytagoras selbst aber ist der Wiederbeleber der Orphischen Ideen, die ihrerseits den Alten als Ausdruck der ursprünglichen Anschauungs- und Lebensweise der frühesten Menschen galten. Auf diese geht Plato vielfach zurück. Die Annahme des Mutterthums der Erde und die daraus abgeleitete Verwandtschaft und Brüderlichkeit aller Menschen ist keine spekulative Idee, sondern eine Anschauung der ältesten Welt überhaupt. Auch Numa folgt ihr, indem er jeden Mord als Paricidium bestraft. Wer irgend einen Menschen tödtet, gilt als Elternmörder. Auch in dem Extraneus wird der gemeinsame Vater und die gemeinsame Mutter angetastet. Auch sein Mord enthält ein ἐμφύλιον αἷμα. Es entspricht dieser Anschauung vollkommen, wenn Virginius wegen der an seiner Tochter verübten That, Horatius wegen des Schwestermordes paricida genannt wird. Liv. 3, 50. Flor. 1, 3. Der Kindermord ist ein Elternmord, weil in dem Kinde das Mutterthum der zeugenden und gebärenden Naturkraft angetastet wird. Nicht nach dem Grade der individuellen Verwandtschaft, sondern nach der gemeinsamen Abstammung von den stofflichen Ureltern wird der Mord bemessen. Darnach aber ist jeder, wen immer er betreffen mag, ob einen Verwandten oder einen extraneus, ob einen Ascendenten oder Descendenten, oder Collateralen, ein Elternmord, ein paricidium im eigentlichen Sinne. Im Laufe der Zeit trat diese Idee und das Bewusstsein allgemeiner Verwandtschaft immer mehr zurück. An ihrer Stelle wurde die individuelle Blutsverbindung massgebend. Wir finden zuletzt das Paricidium auf den nächsten Verwandtenkreis beschränkt, die übrigen Fälle des Mordes der quaestio de sicariis et veneficis zugewiesen. Die Lex Pompeia de paricidiis begreift diejenigen Ascendenten, Descendenten und Seitenverwandten, welche Marcian in Fr. 1, D. 48, 9 aufzählt. Das Verhältniss dieser beiden Bedeutungen ist nicht so zu denken, als sei von der engern zu der weitern fortgeschritten worden. Vielmehr fand der entgegengesetzte Entwicklungsgang statt. Der Begriff der Verwandtschaft, ursprünglich ganz allgemein gefasst, wurde von dem Staate auf die Familie zurückgeführt. Es trat eine Beschränkung ein. An der Stelle sämmtlicher Volksgenossen erschienen nun die nächsten Blutsfreunde. Der Grundbegriff erlitt keine Aenderung. Paricidium blieb nach wie vor Verwandtenmord. Nur der Kreis der Personen, die unter diesen Begriff fallen, war ein anderer, und zwar ein viel engerer, geworden.

Aus der bisherigen Auffassung ergibt sich für das Paricidium eine rein physisch-naturale Grundlage. Dadurch unterscheidet es sich von Perduellio. Die Perduellio ist gegen den Staat als solchen gerichtet; sie ist die Verletzung dessen, was das politische Recht garantirt, mithin ein civiles Verbrechen. Paricidium dagegen enthält die Antastung der physisch-materiellen Grundlage des Staats. Es ist die Verletzung der Naturzeugungskraft, ein Vergehen an der in den einzelnen Mitgliedern des Staats fortwirkenden Urzeugungskraft, der die Bürger ihre leibliche Existenz und Fortdauer verdanken. Es ist mithin kein civiles, sondern ein na-

turales Verbrechen. In dieser stofflichen Richtung ruht auch der religiöse Charakter des Paricidiums. Es enthält eine Sünde an der stofflichen Kraft, der alles Leben seinen Ursprung verdankt, und die den Inhalt der höchsten Gottheitsidee bildet. Der Paricida sündigt an der Gottheit, der Perduellis am Staate. Die Störung der religiösen Ordnung der Dinge gehört so wesentlich zu dem Begriff des Paricidium, dass auch der Sacrilegus mit unter dessen Strafe gezogen werden konnte. Cicero de legib. 2, 9 schliesst sich entschieden einer alten Sacralbestimmung an, wenn er unter seine Gesetze die Satzung aufnimmt: Sacrum sacrove commendatum qui clepsit rapsitque paricida esto. Eine gleiche Sacralbeziehung offenbart sich in der Erzählung des Valerius Maxim. 1, 1, 13, womit Dionysius Hal. 4, 62 zu vergleichen ist. Darum eben hatte das Paricidium in Numa's religiöser Gesetzgebung seine eigentliche Stelle. Es erscheint hier mit dem Charakter einer Störung der heiligen Ordnung der Dinge, einer an der lebenspendenden Gottheit begangenen Sünde. Wenn die quaestores (paricidii) von Junius Gracchanus in Fr. un. pr. D. de officio quaestoris (1, 13) auf Romulus zurückgeführt werden, so beruht dies ohne Zweifel auf einer Verwechslung mit den duumviri perduellionis. Die perduellio in ihrer Richtung gegen den Staat entspricht dem Romulischen, das paricidium in seinem sakralen Charakter dem Numaischen Prinzip. Romulus vertritt die väterliche, Numa die mütterliche Seite des Staates. Romulus gründet die politische Existenz seiner Stadt auf dem Prinzip des väterlichen Imperium; Numa ordnet die mütterliche, stoffliche Seite desselben. Nach der mütterlichen Abstammung sind die Römer Quiriten, sie stammen alle von sabinischen Müttern. In dem Ausdruck populus Romanus Quiritium erscheinen beide Seiten vereinigt. Populus Romanus bezeichnet das staatliche Ganze, welches Romulus zum Urheber hat, Quirites die stoffliche Unterlage. Materiell besteht der P. R. aus Quiriten. Dieser stofflich-mütterlichen Seite gehört auch Numa, der sabinische König. Und da wir nun beim Paricidium denselben Charakter, nämlich die Richtung gegen den materiellen Bestand des Volks, erkannten, so stellt sich die innere Verwandtschaft des Numaischen Prinzips mit dem Paricidium auch von dieser Seite in's klarste Licht.

Wir haben die Gleichstellung aller freien Staatsglieder von ihrer gemeinsamen Abstammung aus Einer Mutter Schoss, der Erde, abgeleitet, und in dem Paricidium, gegen wen es immer gerichtet sein mag, einen Elternmord erkannt. Dieses ist nun noch genauer zu bestimmen. Es ergibt sich nämlich ein Unterschied zwischen dem männlichen und dem weiblichen Geschlecht. Die Abstammung von der Urmutter Erde gilt im strengen Sinne nur von den männlichen Staatsgliedern, wie sie denn Plato auch nur für die Krieger behauptet. Die Weiber stehen nicht nur im Abstammungsverhältniss zu der Erde, sie sind vielmehr die Erde selbst, deren Mutterthum auf sie übergeht. Sie tragen einen höheren Grad der Heiligkeit in sich als die Männer. Ihre Unverletzlichkeit ruht auf ihrem Erdmutterthum, die der Männer auf ihrer Abstammung aus demselben. Daraus folgt, dass das Numaische Gesetz über Paricidium namentlich durch seine Ausdehnung auf das männliche Geschlecht Bedeutung erhielt. Was zunächst und auch ohne Gesetz für die Mutter und jedes Weib galt, das wurde nun auf die Männer übertragen, wo es sich nicht so von selbst verstand. Des Weibes Unverletzlichkeit ruht auf seiner Identität mit der allgebärenden Erde, die des Mannes wird durch Gesetz anerkannt. Die Heiligkeit der Frau haben wir auch in dem reinen Naturzustand gefunden. Nicht so die des Mannes. Diese wird durch Gesetz ausgesprochen, und durch Zurückführung des Mannes auf das Mutterthum der Erde gerechtfertigt. Daraus erklärt sich, dass in den Angaben der Alten über Paricidium zuerst und vornehmlich dessen Richtung auf das männliche Geschlecht hervorgehoben wird. So drückt sich bei Festus Numa selbst aus, und Plutarch in Romulo 22 gibt paricidium durch *πατροκτονία* wieder. *Ἴδιον δὲ, τὸ μηδεμίαν δίκην κατὰ πατροκτόνων ὁρίσαντα, πᾶσαν ἀνδροφονίαν, πατροκτονίαν προσειπεῖν· ὡς τούτου μὲν ὄντος ἐναγοῦς, ἐκείνου δὲ ἀδυνάτου.* Dann fährt derselbe so fort: „und während langer Zeit erschien es als gerechtfertigt, dass man dies Verbrechen des Vatermords gar nicht berücksichtigt hatte. Denn während sechs Jahrhunderten wurde es zu Rom von Niemand begangen. Der erste Vatermörder war Lucius Ostius nach Beendigung des hannibalischen Kriegs." Plutarch gedenkt also nur des Mannes, nicht der Frau, nur des Vater-, nicht des Muttermörders. Er erinnert nur an Lucius Ostius, nicht an Publicius Malleolus, den die Römische Geschichte als ersten Muttermörder nennt, und in die Zeit des Cimbrischen Krieges versetzt, worüber Auct. ad Herenn. 1, 13, 23 verglichen mit Cicero de invent. 2, 50, ferner Livii Epit. 68 und Orosius 5, 16 übereinstimmend berichten. Ja Paricidium erscheint dem Plutarch etymologisch gleich patricidium, und daher die Schreibart mit doppeltem R als die allein richtige. Auch die Bemerkung, dass jede *ἀνδροφονία* eine *πατροκτονία,* der eigentliche Vatermord also nicht ausgezeichnet gewesen sei, zeigt, dass zunächst nur an Männer gedacht wird. Sie bestätigt aber auch unsere Auffassung der ganzen Stellung des männlichen Geschlechts. Der Mann wird nur

in seiner allgemeinen Eigenschaft als zeugende Naturpotenz aufgefasst. Nicht das individuelle Verhältniss des Mörders zu dem Getödteten, sondern das allgemeine zu der zeugenden männlichen Kraft ist berücksichtigt. Nach diesem ist jeder Mannesmord ein Vatermord, der Vatermord selbst aber nichts weiter als Mannesmord, als Verletzung der männlichen Naturpotenz, und darum nicht als qualificirter Mord ausgezeichnet. Auf die Ehe und die damit verbundene civile Fiction des individuellen Vaterthums wird keine Rücksicht genommen. Es gilt der rein natürliche Gesichtspunkt, der von einer besondern Paternität Nichts weiss. Die männliche Potenz aber steht zu der weiblichen im Sohnesverhältniss. Das gegebene, stoffliche Urprinzip ist das Weib. Die männliche Kraft kömmt erst in der Geburt des Sohnes zu sichtbarer Darstellung. So enthält auch die *ἀνδροφονία* in ihrem letzten Grund eine Verletzung der Urmutter Erde. Darin trifft der Mannes- mit dem Weibermord wieder zusammen. Ihr Unterschied liegt nur in der Mittelbarkeit oder Unmittelbarkeit ihrer Beziehung zu der Erde.

In dem Worte Paricidium wird der Geburtsakt besonders hervorgehoben. Paricidium geht entschieden auf pario zurück, und dieses ist seinerseits mit pareo und appareo eines Stammes. Das Gebären ist ein Erscheinen oder Sichtbarwerden des bisher Verborgenen, von dem Lucret. de R. N. 1, 23 sagt: dias in luminis oras exoritur, und visitque exortum lumina solis. Aus dem Hervortreten der Geburt wird die Existenz einer männlichen Kraft erkannt, und darum fällt der Begriff der gebärenden Mutter und der männlichen Kraft in Eins zusammen. Der weibliche Geburtsakt wird desshalb mit einem Worte genannt, dessen Stamm die männliche Naturkraft bezeichnet. Pario und pales stehen in unverkennbarem Zusammenhang. Pales ist die Alles aus sich gebärende Urmutter, die in der Geburt selbst sich als männliche Pales, als grossen Erdbefruchter, zu erkennen gibt. Die ältesten quaestores rer. capit. quaerend. hiessen nach Festus quaestores parici. Daran ist Nichts zu ändern. Die Adjectivform paricus ist so viel als palicus. Quaestores parici heissen also die mit der Untersuchung des Mords, als einer Verletzung der oder des Pales, betrauten Duumvirn. Dadurch werden wir wiederum zu unserer obigen Auffassung zurückgeführt. Paricidium ist die an der gebärenden Urmutter in irgend einer ihrer Geburten begangene Verletzung. Eine solche enthält jeder Mord, mag er einen Mann oder eine Frau betreffen. Auf den Grad der individuellen Verwandtschaft kommt es nicht an. Nur die an der gebärenden und zeugenden Naturkraft begangene Sünde bildet den Grund der Strafbarkeit. Dem Frevel entspricht die Sühne. Der Paricida kann keines Begräbnisses theilhaftig werden. Durch dieses würde er in den Mutterschoss der Erde, an dem er gesündigt, zurückkehren. Durch die Einnähung in den Sack wird er von jeder Berührung mit der Mutter ausgeschlossen. Das Versenken im Fluss oder im Meere bringt ihn demjenigen Element zum Opfer dar, in welchem die befruchtende Kraft ruht, und das für die erlittene Verletzung Sühne verlangt. Hund, Schlange, Hahn und Affe werden dem Frevler beigegeben. Sie zeigen die Kraft auf ihrer dreifachen Stufe, als tellurische, solarische und lunarische Potenz. Der ersten gehört die Schlange und der Hund, der zweiten der Hahn, der lunarischen Mittelstufe der Affe, der zwischen der Thier- und der Menschenwelt eine ähnliche Mittelstellung einnimmt, und zu dem Monde auch nach ägyptischer Anschauung in der nächsten Beziehung steht. Sie alle werden nun mit dem Frevler der verletzten Kraft zum Sühnopfer dargebracht. Cicero pro Roscio Amer. 11. 25. 26. Dazu Osenbrüggen, Einleitung p. 24 f. und in den Kieler Philologischen Studien 1841, p. 210—271. Justinian im Cod. 9, 17. Instit. 4, 18, 6, mit Schraders vollständigen Nachweisungen p. 764 f. Valerius Max. 1, 13, 23 mit Dionys. 4, 62. Fr. 9 pr. D. 48, 9. Festus. v. Nuptias (wo parens tam die Anfangsworte der Lex: parens tam, sc. masculus quam femina nach Fest. s. v. parens. p. 221 und s. v. Masculino p. 151, zu enthalten scheint) Auct. ad Herenn. 1, 13, 23 mit Cic. de inv. 2, 50. Dem Paricida wird die Rückkehr in der Erde Mutterschos verweigert, er selbst dem zeugenden Element zum Sühnopfer überliefert. So sind beide Theile der Naturkraft gesühnt, die Grundlagen der natürlichen Ordnung der Dinge wieder hergestellt. Immer ist es das allgemeine Verhältniss zu dem mütterlichen Stoffe und der in ihm waltenden Kraft, nicht das Individuelle der persönlichen Blutsverwandtschaft, das in dem Paricidium, in seinem Begriff, seiner Etymologie, seinem Umfang und seiner Sühne als massgebend erscheint. Das Mutterthum der Erde zeigt sich in dem Paricidium als die Grundlage eines Rechtsinstituts, wie es bei Plato zur Begründung der allgemeinen Brüderlichkeit aller Staatsbürger benützt wird.

XIII. Da wir bei Kreta stehen, so mag auch erwähnt werden, was Plutarch de mul. virtut. von der kretischen Stadt Lyktos erzählt. Hutten 8, 272. Diese Stadt galt als eine lakedämonische Kolonie, und als Verwandte der Athener. Beides aber war sie nur von der Mutterseite. Denn nur die Mütter waren Spartanerinnen, die Athenische Verwandtschaft aber geht auf jene Athenienserinnen zurück, welche die Pelasgischen Tyrrhener vom Vorgebirge Brauron entführt haben soll-

ten. Auf die Väter wird in keiner dieser Verbindungen die mindeste Rücksicht genommen. Das Orakel aber hatte gelautet, Lyktos sollte da gegründet werden, wo die Wanderer die Göttin und den Anker verloren haben würden. Dies ist seinem Sinne nach vollkommen gleichbedeutend mit jenem, das Neleus erhielt, sich da niederzulassen, wo ihm eine Jungfrau Erde mit Wasser getränkt darreichen würde, und das er für erfüllt betrachtete, als ihm eine Töpferstochter Erde zum Siegeln darreichte. Tzetzes zu Lycoph. Cass. 1378—1387. Denn nach den Ansichten der Alten ist die Erde mit Wasser geschwängert jeder Fruchtbarkeit Trägerin. Der Anker deutete auf das Wasser, die Göttin aber war Diana, die grosse Ephesinische Erdmutter. Also ist auch in diesem Mythus das Vorwiegen der mütterlichen Abstammung gegründet in der Zurückführung der Frau auf das Vorbild der mütterlichen Erde.

XIV. Die Hervorhebung der durch mütterliche Abstammung begründeten Verwandtschaft ist nicht ganz selten. Von Theseus und Heracles, die der attische Mythus und Kult so enge verband, bemerkt Plutarch im Theseus c. 7, die Nacheiferung sei in dem Athenischen Helden durch die nahe Verwandtschaft desselben mit Heracles nicht wenig angefeuert worden, „denn Aethra (Theseus' Mutter) war des Pittheus Tochter, und Alcmene die der Lysidice; diese aber und Pittheus waren Geschwister (folglich Heracles und Theseus *ἀνέψιοι*) und Kinder der Hippodamia und des Pelops." Also Einheit des Stammes von der entscheidenden, der Mutterseite. Ebenso stützt Theseus seine Verwandtschaft mit Daedalus darauf, dass des Letzteren Mutter, Merope, eine Tochter des Erechtheus gewesen sei. Plut. Thes. c. 19. Vom Standpunkt dieses Mutterrechts musste jedes Vergehen gegen der Schwester Kinder als besonders ruchlos erscheinen. Denn die Schwester pflanzt der Mutter Stamm fort, nicht der Bruder. Von Daedalus hebt es der Mythus besonders hervor, dass er seinen Schwestersohn Perdix erschlug. Darum floh er von Athen nach Creta zu König Minos. Hygini f. 39. Daedalus, Euphemi filius, qui fabricam a Minerva dicitur accepisse, Perdicem sororis suae filium propter artificii invidiam, quod is primum serram invenerat, summo tecto dejecit. Ob id scelus in exilium ab Athenis Cretam ad regem Minoem abiit. Ebenso f. 244. 274. Serv. Aen. 5, 14. G. 1, 143. Ovid M. 8, 237. Sidonius 4, 3. Damit mag die Sitte der römischen Frauen, die Göttin Ino Leucothea, welche der römischen Mater Matuta gleichgestellt wird, um Segen nicht für die eigenen, sondern für die Schwesterkinder anzurufen, zusammenhängen. Plutarch, qu. rom. 14: „Warum bitten die Frauen eben diese Göttin um Segen, nicht für ihre eigenen, sondern für ihre Schwesterkinder? Etwa, weil auch Ino ihre Schwester sehr geliebt, und sogar ihren Schwestersohn (Dionysos, der Semele Sohn) gesäugt hat? Oder weil sie mit ihren eigenen Kindern unglücklich gewesen? Oder auch, weil dies überhaupt eine gute und löbliche Gewohnheit ist, und in den Familien die grösste Zuneigung hervorbringen kann? „Ino-Matuta ist das weibliche Naturprinzip, das an der Spitze aller Dinge steht, das sterbliche Weib ihr irdisches Abbild, und daher, wie jene an der Spitze der Natur, so sie an der Spitze der Familie. Darum beten die Frauen zu ihr, und nur für ihre Schwestern, nicht für ihre Brüder. Die Kinder gehören den Müttern, nicht den Vätern. Durch die Töchter wird das Geschlecht fortgepflanzt, nicht durch die Söhne. Die mehreren Schwestern vertreten alle der Mutter Stelle. In ihr bilden sie eine Einheit, so wie alle irdischen Frauen in der grossen Urmutter Mater Matuta ihren Vereinigungspunkt haben. Beten also die Schwestern für einander, so beten sie für das Gedeihen ihres eigenen Geschlechts, und zwar so, dass dabei ihr mütterlicher Stamm, und nicht etwa die erst mit ihrer Person beginnende eigene Linie im Auge behalten wird. Einem solchen Gebete muss Mater Matuta ein besonders günstiges Ohr leihen. Die Frau, welche für die eigenen Kinder Gebete spricht, setzt sich selbst als Ausgang einer neuen Geschlechtslinie; welche dies dagegen für die Schwesterkinder thut, geht auf die Mutter, und durch diese rückwärts auf die Urmutter Matuta selbst zurück. Darum ist nur dies letztere Gebet fromm und der Erhörung gewiss. Die von Plutarch berichtete Sitte ist somit ein Ausfluss der Gynaikokratie, welche ihrerseits in der Annahme eines an der Spitze der Dinge stehenden grossen weiblichen Naturprinzips wurzelt. Ein solches wird auch in der Kretischen Urreligion hervorgehoben. Nach Posidonius in den Fragm. histor. graec. Müller. 3, 271 und Diodor. 4, 79. 80 gründeten Kreter in dem griechischen Städtchen *Ἐγγύιον* ein noch später hochverehrtes Heiligthum der *μητέρες*, jener Mütter, die auf Creta das Zeuskind in der Höhle ohne Vorwissen Saturns ernährten, und darum nicht nur als die Bären an den Sternenhimmel versetzt, sondern auch von den Kretern stets mit besonderer Scheu verehrt wurden. Man zeigte im Tempel Speere und eherne Helme, Weihgeschenke theils des Meriones (Molus' Sohn, Minos' Enkel. Diod. 5, 79), theils des Uliss, deren Namen sie trugen. Nicias' List, seine Schmähreden auf die Mütter, und wie diese ihn mit plötzlichem Wahnsinn treffen, dass er bald zur Erde sich bückt, bald wie im Taumel das Haupt hin und her wirft und mit zitternder Stimme spricht, mag man in dem angegebenen Fragmente selbst nachlesen.

Wahrscheinlich waren diese Mütter in der auf Creta häufig hervortretenden Dreizahl gedacht, wie wir auch die Matres oder Matronae längs des Rheins und in England durch so zahlreiche Steine, besonders des Mannheimer und Mainzer Museums, gerade in derselben Dreifaltigkeit bezeugt finden. Der Name ihres Kultsitzes *Ἐγγυΐον*, so wie die Bemerkung, dass ihr Einfluss auf Nicias zuerst in einem Herabziehen desselben zur Erde sich äusserte, zeigen, dass eben die Erde als die physische Grundlage und der stoffliche Sitz der *μητέρες* angesehen wurde*). Denn *Ἐγγυΐον* heisst wörtlich „In der Erde“. Der Zusammenhang von *γύα, γυία, γυίη* mit *γῇ* wird bei einer späteren Veranlassung genauer erörtert werden. Hier erinnere ich nur an Eines. Aus Melesagoras (wahrscheinlich aus dessen Atthis) theilt Hesychius s. v. *Ἐπ' Εὐρυγύῃ ἀγών*, mit, Minos' Sohn, Androgeos, werde Eurygyes genannt, und ihm zu Ehren seien Leichenspiele im Kerameikos zu Athen angeordnet. Paus. 1, 1. 4. Durch die Gleichstellung von Androgeos und Eurygyes wird die Bedeutung des letztern Namens unzweifelhaft festgestellt. Androgeos ist etymologisch der *Erdmann*, die Personifikation der den Erdstoff durchdringenden männlichen Kraft, ein wahrer Andreus oder Virbius. Dasselbe bezeichnet Eurygyes. Denn *γύη, γυία, γυίη* ist das Saat- oder Ackerfeld (Euripid. Heracl. 839); daher auch der Mutterleib (Soph. Ant. 569), *γύης*, der Krümmel des Pfluges; *Εὐρυ* aber die Bezeichnung einer Eigenschaft der Erde (*εὐρύστερνος γαῖα*, Hes. Th. 117), welche auch in andern Eigennamen chthonischer Gottheiten, wie in *Εὐρυνόμη, Εὐρυμέδεια*, Aufnahme gefunden hat. In dem Kretischen *Ἐγγυΐον* erscheinen also die Muttergöttinnen als eine Auffassung der Erde selbst, und zwar in ihrer mütterlichen Eigenschaft. Sie sind es, welche aus ihrem Schose alle Frucht emporsenden. Ihre Stelle und ihre Aufgabe vertreten die irdischen Frauen, sterbliche Mütter, wie jene unsterbliche Urmütter aller stofflichen Geburt. In dieser Stellvertretung liegt der Grund ihrer Würde. Sie stehen an der Spitze ihres Geschlechts, wie jene an der Spitze des Naturlebens überhaupt.

*) Noch zu Diodor's Zeit besass der sicilische Tempel 3000 heilige Kühe, bekannte Bilder der Mütterlichkeit. Man sehe die Mythen bei Plutarch, Parall. 35. Halte den Stier von der Kuh ab, lässt Aeschylus im Agamemnon die Cassandra von Aegistheus und Klytemnestra sagen. — Auch Tyche-Fortuna, die Urmutter, wird mit Rindshaupt gebildet, Laurent. Lyd. de mens. 4, 33. p. 192. Rötter. Die säugende Kuh ist ein sehr bekanntes Bild der asiatischen Aphrodite. Zu Rom kam neulich bei S. Maria sopra Minerva das Bruchstück einer kindsäugenden Kuh zum Vorschein, das dem dort gelegenen Isis-Heiligthum angehört haben muss.

XV. Für den Zusammenhang des staatlichen mit dem religiösen Gesichtspunkt wird eine Bemerkung Diodor's 4, 80 wichtig. „Einige Städte, sagt er, haben von Orakeln den Befehl erhalten, die Mütter von Enguium zu verehren, weil die Verehrer derselben nicht nur in ihrem Privatleben glücklich seien, sondern auch ihren Staat in einem blühenden Zustande sehen würden.“ Also nicht nur physisches Gedeihen, sondern auch staatliches Wohl geht von den Müttern aus. Wer erkennt hierin nicht den Zusammenhang dieses Kultes mit staatlicher Einrichtung? Zugleich aber liegt für uns in dem Inhalt der erwähnten Orakelsprüche ein sehr beachtenswerthes Zeugniss des Alterthums selbst zu Gunsten der Gynaikokratie. Sie schien das häusliche sowohl als das öffentliche Wohl zu befördern. *Εὐνομία* wird auch von den Locrern, opuntischen sowohl als epizephyrischen, gerühmt, *σωφροσύνη* von den Lyciern, und gerade bei den Locrern und Lyciern hatten sich einzelne Reste der Gynaikokratie am längsten erhalten. Dass in der Herrschaft des Weibes und seiner religiösen Weihe ein Element der Zucht und Stetigkeit von grosser Stärke enthalten war, muss besonders für jene Urzeiten angenommen werden, in denen die rohe Kraft noch wilder tobte, die Leidenschaft noch kein Gegengewicht hatte in den Sitten und Einrichtungen des Lebens, und der Mann sich vor Nichts beugte, als vor der ihm selbst unerklärlichen zauberhaften Gewalt der Frau über ihn. Der wilden, ungebändigten Kraftäusserung der Männer treten die Frauen als Vertreterinnen der Zucht und Ordnung, als verkörpertes Gesetz, als Orakel angeborner, ahnungsreicher Weisheit wohlthätig entgegen. Gerne erträgt der Krieger diese Fessel, deren Nothwendigkeit er fühlt. Nicht durch Gewalt, sondern durch freiwillige Anerkennung der Nothwendigkeit des höheren Naturgesetzes hat sich die Gynaikokratie während eines ganzen Weltalters zum Wohl der Menschheit erhalten. Jedenfalls muss Conservativismus, selbst Stabilität ein Grundzug im Leben weiberbeherrschter Völker gewesen sein. Das Weib trägt das Gesetz in sich, es spricht aus ihm mit der Nothwendigkeit und Sicherheit des natürlichen Instinkts, des menschlichen Gewissens. Das Weib ist aber auch körperlich zur Stabilität gebildet. Es ist von der Natur selbst zur domisĕda praefigurirt; es theilt auch hierin der Erde Charakter, trägt die Natur der Scholle, auf welcher es seine Entstehung empfängt. In ruhiger Sicherheit in sich selbst begründet, führt es des Mannes schweifendes, unstätes Wesen immer wieder zu sich zurück. In dem Bewusstsein der in seine Hand gegebenen Herrschaft muss das Weib jener alten Zeit mit einer, spätern Weltaltern räthselhaften, Grösse und

Erhabenheit erschienen sein. Der spätere Verfall seines Charakters hängt wesentlich mit der Beschränkung seiner Wirksamkeit auf die Kleinlichkeiten des Daseins, mit seiner Knechtesstellung, mit dem Ausschluss von aller grössern Thätigkeit und dem dadurch herbeigeführten Hang zu verstecktem Einfluss durch List und Intrigue, zusammen. Solche Weiber an der Spitze eines Staates, und diesen als wohlgeordnet gepriesen zu sehen, das lässt sich allerdings mit unserer heutigen Erfahrung nicht vereinigen. Aber schon die Alten fragen: wo sind jene Frauen hingekommen, deren körperliche Schönheit, hohe Gesinnung und vollendeter Liebreiz selbst der unsterblichen Götter Augen auf sich zogen und Lust erweckten? Solche fürwahr, wie Alcmene, wie Medea, wie Coronis und so viele Andere findest du nirgends mehr. Wie lassen sich die heutigen mit denen der Urzeit, zumal der germanischen, messen? Das Bewusstsein der Herrschaft und Machtbefähigung veredelt Leib und Seele, verdrängt die niedern Wünsche und Empfindungen, verbannt die geschlechtlichen Ausschweifungen und sichert den Geburten Kraft und Heldengesinnung. Für die Erziehung eines Volkes zur Tugend in dem alten derben, nicht in dem schwindsüchtigen Sinne heutiger Zeit, gibt es keinen mächtigern Faktor als die Hoheit und das Machtbewusstsein der Frau. Es ist jedenfalls tiefe Bedeutung in der Erzählung, wonach der Römer Heldenvolk von Sabinerinnen ganz amazonischer Erscheinung abstammt. Solchen Frauen können keine Weichlinge und keine gleissenden Wollüstlinge gefallen. Solchen wird auch die Untreue, die meist in der Verachtung des Mannes ihren Ursprung nimmt, unbekannt bleiben. Darum ist die Weiberherrschaft jener Tage weit entfernt, die Tapferkeit der Männer zu mindern, vielmehr der mächtigste Hebel derselben, und so wird es immer klarer, wie der Ruhm frohen Gedeihens den weiberbeherrschten Völkern der alten Zeit gewiss mit Recht ertheilt worden ist.

Die gleiche Idee, wie in dem Mutterkultus, kehrt in Demeter wieder. Die Erde in ihrer Mütterlichkeit bildet den ganz stofflich gedachten Inhalt dieser Gottheit. Darum ist es für das Kretische Mutterrecht von grossem Belang, dass in Kreta's fruchtbarem Eiland Demeter auf dreimal geackertem Brachfeld mit Jasios der Liebe pflegt, die unsterbliche Gattin mit dem sterblichen Manne. In einem Anhang zur Theogonie, der mit Vers 958 beginnt, sind die Fälle solcher Verbindungen unsterblicher Göttinnen mit sterblichen Männern zusammengestellt. Ihre Aufzählung beginnt mit Demeter's Liebe zu Jasios*). In der Unsterblichkeit der Frau gegenüber der Sterblichkeit des Mannes hat das Vorherrschen des Mutterthums einen der ältesten Religionsanschauung angehörenden Ausdruck erhalten. Dem Vaterrecht entspricht das umgekehrte, in der Mythenwelt viel häufigere Verhältniss, in welchem die Unsterblichkeit auf Seite des Vaters, die Sterblichkeit auf der Mutterseite liegt. Das ist Ausdruck des geistigen Zeusprinzips, das der unkörperlichen himmlischen Lichtmacht angehört. Das Mutterrecht dagegen stammt von unten, aus dem Stoffe, aus der Erde, die, weil sie Alles aus ihrem dunkeln Schosse an's Licht gebiert, als die Urmutter der ganzen sichtbaren Schöpfung aufgefasst wird. Vergänglich ist, was aus ihr hervorgeht, sie selbst aber bleibt ewig und geniesst jene Unsterblichkeit, die sie ihren Geburten, selbst der schönsten unter ihnen, dem gottähnlichen Menschen, nicht mitzutheilen vermag. Dieser hinfälligen Schöpfung gehört auch der Mann, gehört auch Jasios so gut als der Thetisgemahl Peleus. Auch er ist dem Untergang verfallen, und bestimmt, bald durch einen Nachfolger abgelöst und ersetzt zu werden. Eine unendliche Reihe von Männergenerationen geht an der ewig unwandelbaren Erdmutter vorüber. Sie allein bleibt stets dieselbe, kehrt immer wieder aus vollendetem Mutterthum zur höchsten Jungfräulichkeit zurück, und vereinigt so in sich, was sich bei dem sterblichen Weibe gegenseitig ausschliesst, Matronenthum und Virginität. Jasios erscheint Demeter gegenüber nur als Besaamer. Er ist der Sämann, der den Saamen einstreut, und nach Erfüllung seiner auf den Augenblick gerichteten Aufgabe sofort wieder von dem Schauplatz abtritt. Er kann auch der Pflugschaar verglichen werden, die der Erde Mutterschos verwundend öffnet, und alsdann, wenn verbraucht, durch eine andere ersetzt wird. So steht der Mann dem Weibe gegenüber. Er erweckt das Leben, aber dies stammt stofflich ganz aus der Mutter. Wie der Baum der Erde Kind, und nie von ihr gelöst, so ist der Mensch der Mutter ganz, nicht des Vaters. Demeter's Unsterblichkeit wiederholt sich in dem Mutterrecht auch für die irdischen Frauen. Wie in dem Vaterrecht der Sohn dem Sohne, so folgt in dem Mutterrecht die Tochter der Tochter. In der letzten Enkelin lebt die Mutter fort, durch die Mutter die erste

*) Diodor 5, 77. Od. 5, 125. Im Homerischen Hymnus in Cererem 122 kommt Demeter aus Creta. Nach Bacchylides beim Schol. ad Hes. th. 914 wird Persephone auf Creta geraubt. — Ueber den Inselnamen Creta bemerke ich, dass er mit cresco (ceres, cerus, cera) zusammenhängt. Wir finden zu Corinth den Dionysos mit dem Beinamen *Κρήσιος*, bei Paus. 2, 23. p. 164. Dem Sinne nach kommt dieser mit den bekanntern *Φυτάλμιος*, *Δενδρίτης*, *Φλεών*, *Φλοῖος*, Phuphluns (*φλύω*, flores, pleores) überein. Bei Tegea bemerkt Paus. 8, 44. p. 961 einen Hügel, *κρήσιος*, mit einem Tempel des Aphneios, dessen Name die tellurische Fruchtbarkeit bezeichnet. Vergl. 10, 6. p. 812.

Urmutter. Von den Söhnen heisst es in diesem Systeme: pater familiae suae et caput et finis est, wie in dem Systeme des Vaterrechts umgekehrt von den Töchtern: mater familiae suae et caput et finis est. In dem Mutterrecht pflanzt der Sohn das Geschlecht nicht fort; er hat eine rein persönliche, auf seine Lebenszeit beschränkte Existenz. Er ist der sterbliche, das Weib der unsterbliche Theil. Wenn in Aeschylus Agamemnon Electra todter Väter Kinder dem Korb vergleicht, der, des Fadens Zug aus tiefem Meeresgrund treu bewahrend, Garn und Netz rettend führt, so sind es im Vaterrecht die Söhne, im Mutterrecht aber die Töchter, welche diese Aufgabe erfüllen. Dort geniesst der zeugende Lar, hier die empfangende mütterliche Erde der Unsterblichkeit. Der Verbindung des sterblichen Mannes mit der unsterblichen Mutter wird auch von Cicero de N. D. 3, 18 gedacht, und dabei hervorgehoben, dass nach dem ius naturale der aus einer solchen Verbindung geborne Sohn nothwendig die Natur seiner Mutter theile, während er nach dem ius civile dem Vater folgen würde; der Sohn einer Göttin müsse also nothwendig wiederum göttlicher Natur sein. Der Gegensatz von ius naturale und ius civile kehrt hier in derselben Bedeutung wieder, in welcher wir ihn oben schon erläuterten. Ius naturale ist das Recht des stofflichen Lebens, mithin das chthonische Mutterthum. Eine Verletzung dieses Rechts liegt in der Entlassung der Frau. Nach Romulus' Satzung bei Plutarch Rom. 22 muss den unterirdischen Göttern dafür Sühnopfer gebracht werden.

XVI. Demeter's Mutterverhältniss zu dem Sohne Plutus ist geeignet, über das Verhältniss des weiblichen Naturprinzips zu dem männlichen noch weitere Aufschlüsse zu geben. Die Mutter ist früher als der Sohn. Die Weiblichkeit steht an der Spitze, die männliche Gestaltung der Kraft tritt erst nach jener, in zweiter Linie, hervor. Das Weib ist das Gegebene, der Mann wird. Von Anfang an ist die Erde, der mütterliche Grundstoff. Aus ihrem Mutterschosse geht alsdann die sichtbare Schöpfung hervor, und erst in dieser zeigt sich ein doppeltes getrenntes Geschlecht; erst in ihr tritt die männliche Bildung an's Tageslicht. Weib und Mann erscheinen also nicht gleichzeitig, sind nicht gleich geordnet. Das Weib geht voran, der Mann folgt; das Weib ist früher, der Mann steht zu ihr im Sohnesverhältniss; das Weib ist das Gegebene, der Mann das aus ihr erst Gewordene. Er gehört der sichtbaren, aber stets wechselnden Schöpfung; er kömmt nur in sterblicher Gestalt zum Dasein. Von Anfang an vorhanden, gegeben, unwandelbar ist nur das Weib; geworden, und darum stetem Untergang verfallen, der Mann. Auf dem Gebiete des physischen Lebens steht also das männliche Prinzip an zweiter Stelle, es ist dem weiblichen untergeordnet. Darin hat die Gynaikokratie ihr Vorbild und ihre Begründung. Darin wurzelt auch jene der Urzeit angehörende Vorstellung von der Verbindung einer unsterblichen Mutter mit einem sterblichen Vater. Jene ist stets dieselbe, aber auf Seite des Mannes folgt sich eine unabsehbare Reihe von Geschlechtern. Mit stets neuen Männern paart sich die gleiche Urmutter. Wir erkennen den Platonischen Mythus von Penia und Plutus. In diesem erscheint der Erdstoff an sich arm, bedürftig und sich nicht selbst genügend. Er bedarf der Befruchtung durch den Mann. In dem Gefühl dieses eigenen Unvermögens geht Penia stets neuen Männern nach, verlangt sehnsüchtig nach stets neuer Begattung, sucht, wie Smyrna, ihren eigenen Vater, oder, wie Phaedra den Hippolytos, ihren Stiefsohn, zur Liebe zu verführen. Denn nur durch immer wiederholtes Gebären kann sie der sichtbaren Welt, ihrem Kinde, Dauer und Unvergänglichkeit sichern. So wird der Sohn selbst zum Gemahl, zum Befruchter der Mutter, selbst zum Vater. Ist in dem Kretischen Mythus Plutus Demeter's Sohn, so erscheint er in dem Platonischen als Penia's Gemahl und als Vater der sichtbaren Welt. Er ist auch in der That Beides. Aus dem Sohne wird er der Mutter Befruchter, aus dem Erzeugten selbst Erzeuger, und immer steht ihm dasselbe Weib, bald als Mutter, bald als Gemahlin gegenüber. Der Sohn wird sein eigener Vater. Daher die öfters wiederkehrende Vorstellung von der Liebe der Tochter zu ihrem eigenen Vater, wie sie der Mythus von Smyrna und der Tusculanischen Valeria bei Plutarch Parallel. 22 berichtet. Auch in diesen Fällen hat das Kind nur eine Mutter, der Vater liegt selbst auf der Mutterseite; er steht dem Kinde um einen Grad ferner, als die Mutter. Das Weib ist hier, wie Eva — Pandora, der verführende Theil; sie lebt fort, während der Mann dem Tode verfällt; Alles Züge, in welchen wir die hervorgehobene Grundidee wieder erkennen. Die sichtbare Schöpfung, das Kind der Mutter Erde, gestaltet sich zum Begriff des Erzeugers. Adonis, das Bild der jährlich verfallenden und neu wieder erstehenden äussern Welt, wird und heisst Papas, der Erzeuger dessen, was er selbst ist*). Ihm entspricht Plutus. Als Demeter's Sohn ist Plutus die sichtbare, stets sich erneuernde Schöpfung, als Penia's Gemahl deren Vater und Erzeuger. Er ist zugleich der aus dem Mutterschooss der Erde entsprungene Reichthum und der Reichthumgeber; zugleich Object und active Potenz,

*) Diodor 3, 57. Herod. 4, 59 Zeus Papaeus bei den Scythen.

Schöpfer und Geschöpf, Ursache und Wirkung. Aber der männlichen Kraft erste Erscheinung auf Erden ist in Sohnesgestalt. Von dem Sohne wird auf den Vater geschlossen, an dem Sohne Existenz und Natur der männlichen Kraft zuerst sichtbar. Hierauf gründet sich die Unterordnung des männlichen Prinzips unter das der Mutter. Der Mann erscheint als Geschöpf, nicht als Zeuger; als Wirkung, nicht als Ursache. Umgekehrt die Mutter. Sie ist da vor dem Geschöpfe; sie tritt als Ursache, als erste Lebensgeberin, nicht als Wirkung, auf. Sie wird nicht erst aus dem Geschöpfe, sondern aus sich selbst erkannt. Mit Einem Worte, das Weib steht zuerst als Mutter, der Mann zuerst als Sohn da. Aus der Mutterfurche wird Tages hervorgeackert. In der Pflanze, die aus dem Boden hervorbricht, wird der Erde Muttereigenschaft anschaulich. Noch ist keine Darstellung der Männlichkeit vorhanden; diese wird erst später an dem ersten männlich gebildeten Kinde erkannt. Der Mann ist also nicht nur später als das Weib, sondern dieses erscheint auch als die Offenbarerin des grossen Mysteriums der Lebenszeugung. Denn aller Beobachtung entzieht sich der Act, der im Dunkel des Erdschosses das Leben weckt und dessen Keim entfaltet; was zuerst sichtbar wird, ist das Ereigniss der Geburt; an diesem hat aber nur die Mutter Theil. Existenz und Bildung der männlichen Kraft wird erst durch die Gestaltung des männlichen Kindes geoffenbart; durch eine solche Geburt revelirt die Mutter den Menschen das, was vor der Geburt unbekannt war, und dessen Thätigkeit in Finsterniss begraben lag. In unzähligen Darstellungen der alten Mythologie erscheint die männliche Kraft als das geoffenbarte Mysterium; das Weib dagegen als das von Anfang an Gegebene, als der stoffliche Urgrund, als das Materielle, sinnlich Wahrnehmbare, das selbst keiner Offenbarung bedarf, vielmehr seinerseits durch die erste Geburt Existenz und Gestalt der Männlichkeit zur Gewissheit bringt. Von Aphrodite Epitragia erzählt der Mythus bei Plutarch Thes. 18, als Theseus auf Apollon's Geheiss der Göttin am Meeresufer eine Ziege geopfert, habe sich diese ganz von selbst in einen Bock verwandelt, und seit der Zeit werde Aphrodite auf einem Bocke sitzend dargestellt. Auch hier erscheint das Mutterthier als ursprünglich und von Hause aus gegeben. Aus dem Weibe entsteht alsdann der Mann durch wunderbare Metamorphose der Natur, wie sie in jeder Knabengeburt sich wiederholt. In dem Sohne erscheint die Mutter zum Vater verwandelt. Aber der Bock ist doch nur Aphroditen's Attribut, also ihr untergeordnet und zu ihrem Dienste bestimmt. — Eine ähnliche Bedeutung haben die *Tochtersöhne* Entoria's in Eratosthenes' Gedicht Erigone bei Plutarch Parall. 9. — Wird aus des Weibes Schoss der Mann geboren, so staunt nun die Mutter selbst ob der neuen Erscheinung. Denn auch sie erkennt an der Bildung des Sohnes die Bildung jener Kraft, deren Befruchtung sie ihr Mutterthum zu verdanken hat. Mit Entzücken weilt ihr Blick auf dem Gebilde. Der Mann wird ihr Liebling, der Bock ihr Träger, der Phallus ihr steter Begleiter. Cybele überragt als Mutter den Attes, Diana den Virbius, Aphrodite den Phaëton. Das stoffliche, weibliche Naturprinzip steht voran; es hat das männliche, als das sekundäre, gewordene, nur in sterblicher Form vorhandene und ewig wechselnde, gewissermassen, wie Demeter die Cista, auf seinen Schoss genommen. Das ist der höchste Ausdruck der Gynaikokratie, und für diese nicht weniger bezeichnend, als Jasion's Sterblichkeit neben Demeter's unsterblicher Göttlichkeit.

XVII. Die gleiche Anschauung liegt in dem Mythus von Zeus Geburt aus Rhea's Mutterschoss. Auch hier tritt die Mutter allein hervor. Wenn Kronos in der Sage Zeus-Vater genannt wird, so hat dieser Ausdruck hier nicht die Bedeutung des leiblichen Erzeugers; er bezeichnet vielmehr ein früheres untergegangenes Weltalter, dessen Verhältniss zu dem folgenden in Form der Succession von Vater und Sohn dargestellt wird. Der Gedanke an Zeugung liegt so ferne, dass vielmehr Vernichtung und Untergang sich als alleiniger Ausdruck jenes Vaterverhältnisses darstellt. So hat der Kretische Zeus nur eine Mutter, den fliessenden, feuchten Erdstoff. In ihm erscheint die männliche Seite der Natur zum ersten Mal in sichtbarer Gestalt. Also auch hier wird das Weib als das Erste, als das ursprünglich Gegebene, als das von Anfang an stofflich Vorhandene, der Mann als das Gewordene, durch die Mutter Geoffenbarte aufgefasst und dargestellt. Und auch Zeus ist sterblich. Man zeigt auf Kreta sein Grab. Die weibliche Seite der Natur wird als unsterblich angesehen, die männliche dagegen als ewig wechselnd, und nur in steter Verjüngung, welche steten Tod voraussetzt, ewig fort dauernd. Der gestorbene und beerdigte Zeus ist dieser ewig sterbenden und ewig wieder erstehenden sichtbaren Schöpfung Ausdruck. Er ist aber auch der Schöpfer selbst; er ist, wie Plutus, wie Adonis, Wirkung und Ursache zugleich. Er ist der männliche Grund der Erdzeugung, der erst in der Schöpfung zum Ausdruck gelangt, niemals selbst, sondern nur in der Form des sterblichen Menschen angeschaut wird. Der geborne und wieder gestorbene, im Tode zur Erde, seiner Mutter, zurückgekehrte Zeus der Kretischen Mythologie erscheint in Verbindung mit der unsterblichen, nicht gewordenen,

sondern anfänglich gegebenen Urmutter Rhea als vollendeter Ausdruck jener in dem stofflichen Gesetz begründeten Gynaikokratie, die aus der Religion in das bürgerliche Leben überging.

XVIII. Nirgends spielen weibliche Gottheiten eine grössere Rolle als auf Creta, dem Heimathlande der griechischen Religion und Mysterien. In Minos' Geschichte ist eine Reihe weiblicher Wesen verwoben, die sich insgesammt als eben so viele Darstellungen des tellurisch-stofflichen Mutterthums zu erkennen geben: Minos' Mutter, *Europa,* der Telephassa (Telephaë, Telephe) Tochter (Apollod. 3, 1. Steph. Byz. *Δάρδανος. Θάσσος.* Schol. Eurip. Phoen. 5); *Pasiphaë,* dessen Gemahlin, die Minotauros-Mutter; *Britomartis-Dictynna,* die keusche virgo dulcis, die der König mit seiner Liebe verfolgt, bis sie in der Tiefe des Meeres vor ihm Ruhe sucht; *Ariadne,* die des Labyrinthes Ausgang kennt, in deren Besitz Dionysos dem Theseus folgt (Hygin. poet. astron. 2, 5. Paus. 2, 23. p. 164), die auf Cypros als Aphrodite erscheint (Plut. Thes. 20), deren Krone und Reigen auch ganz aphroditischer Beziehung sind (Il. 18, 592. Hyg. P. A. 2, 5); *Phaedra,* Ariadne's Schwester; *Gorgo,* Asanders Geliebte, welche Plutarch de amore mit Leukomantis zusammenstellt; *Baltes,* die Nymphe, welche die Kreter dem Epimenides aus Phaestus als Mutter zutheilen, wie Plutarch im Solon berichtet. Alle diese Gottheiten sind Darstellungen des mütterlichen Erdstoffs, und desshalb auch Mondfrauen, Artemis-Diana genau verwandt. Schon durch die Namen wird ihre lunarische Natur verkündet. Die glänzende, die Allleuchterin, die fernhinscheinende heisst Luna. Bei Orpheus h. 36 wird Artemis Pasiphaëssa genannt. Den Beinamen Pasiphaë führt Aphrodite bei Laurentius Lydus de mens. p. 89. Aristot. mir. ausc. p. 294 Beckmann. *Πασιφαής* und *Πασιφαῆς* heisst Selene im Vollmond bei Maximus phil. *περὶ καταρχῶν,* Fabric. bibl. Gr. t. 8, p. 415. Nach Macr. S. 3. 8 ist Aphrodite selbst der Mond. Alle grossen Naturmütter führen eine doppelte Existenz, als Erde und als Mond. Denn dieser ist stofflich wie jene, eine *οὐρανίη* oder *αἰθηρίη γῆ.* So glänzen Athene, so Artemis, so Aphrodite als leuchtendes Nachtgestirn am feuchten, befruchtenden Nachthimmel. Zu dem Monde wird Helena, zu dem Monde Iphigenia erhoben. Allen Mondfrauen aber wird die Eigeburt, ein Ausdruck ihres stofflichen Mutterthums, beigelegt. Auf dem Mutterthum des Mondes ruht aber die Gynaikokratie, und ihre Uebertreibung, das Amazonenthum, dessen männerfeindliches Wesen in der Kretischen Gorgo seinen Ausdruck gefunden hat. Daher ist es ein bedeutender Zug des Mythus, dass Ariadne auch selbst als Beherrscherin Kreta's aufgeführt wird. Bei Plutarch Thes. 19 tritt Ariadne nach Deucalion's Tod die Regierung an. Sie schliesst mit Theseus Friede, gibt die Geisseln zurück und errichtet zwischen den beiden streitenden Ländern, Athen und Kreta, ein Bündniss. Damit kann man vergleichen, dass die beiden kretischen Städte, Lato und Olus, in ihrer Bundesurkunde Britomartis und Artemis zu Zeugen des Bundeseides anrufen. Chishull, Antiq. Asiat. p. 136. Wir sehen das Mutterthum hier wieder, wie oben, in seiner vermittelnden, friedestiftenden Bedeutung. Einen bedeutsamen Nachklang hat die alte Kretische Gynaikokratie in folgendem Gebrauche hinterlassen. Am Gedächtnisstage der Theseïschen Abfahrt besuchen nur die Töchter das Apollinische Heiligthum. Nur die Mütter finden an dem zu Ehren Dionysos' und Ariadne's gefeierten Feste der Oschophorien Stellvertretung. Plut. Thes. 18, 23. In Verbindung mit dieser Anschauung ist die Kretische Sitte, von dem geliebten Mutterlande zu sprechen, doppelt bedeutungsvoll. Wie das weibliche Prinzip an der Spitze der Natur, so steht die Frau an der des Staates und der Familie.

XIX. Aber auf Kreta sind Gynaikokratie und Mutterrecht überwunden. Nur in der Bezeichnung „liebes Mutterland" hat sich eine Erinnerung an deren frühere Geltung erhalten. Das Mondprinzip weicht dem Sonnenprinzip, das stoffliche Mutterthum dem geistigen Vaterrecht. Diese Erhebung ist eine religiöse That. Es ist dieselbe, welche wir oben in Anknüpfung an Bellerophontes' Heldenthum angedeutet haben. Sie soll hier in ihrer Stufenfolge näher entwickelt werden.

Die Verlegung des stofflichen Mutterthums aus der Erde in den Mond bereitet der Frage über das Verhältniss der beiden Geschlechter eine kosmische Lösung. Dem Monde tritt die Sonne, wie dem Weibe der Mann, gegenüber. Was der Erdstoff im Inneren seiner Materie verbindet, und erst in den Geburten getrennt hervortreten lässt, das weibliche und das männliche Geschlecht, das sondert sich am Himmel zu zwei kosmischen, für sich bestehenden Mächten. Ist der stoffliche Mond das Weib, so tritt ihm in der Sonne und ihrer unkörperlichen Feuernatur der Mann gegenüber. Schon in Joseph's Traum (Mose 1, 37. 9, 10) wird die Erscheinung von Sonne und Mond auf Vater und Mutter gedeutet. In dem Verhältniss der beiden Himmelskörper erscheint dasjenige von Mann und Frau in allen Theilen vorgebildet. Neben die Stofflichkeit des Mondes tritt die Unstofflichkeit der männlichen Sonnenkraft. An und für sich ist der Mond lichtlos, eine wahre Penia gleich dem weiblichen Erdstoff. Zum Leben aufgerufen wird er erst durch die Strahlen der Sonne. Diese theilen ihm Licht und das Prinzip der Fruchtbar-

keit mit. Er leuchtet mit fremdem, erborgtem Glanz. Wie Penia dem Plutus, so geht auch Luna dem Sol nach. Sehnsüchtig und des leuchtenden Helios bedürftig, folgt sie ewig in gemessenen Räumen den Spuren seiner Bahn. Sie erscheint also ganz als kosmische Erde: stofflich wie die unsrige, empfangend wie sie, mütterlich gebärend gleich ihr, und in dem steten Wachsen und Abnehmen, den ewigen Wechsel der aus dem Mutterschosse des Stoffes hervorgehenden Schöpfung wie im Bilde darstellend.

Doch ist damit nur eine Seite der Mondnatur hervorgehoben. In einer zweiten Richtung erscheint derselbe nicht als weibliche, sondern als männliche Potenz; mithin im Ganzen, wie er oft dargestellt wird, hermaphroditisch. Der Sonne gegenüber ist der Mond der weibliche empfangende Stoff, unserer Erde gegenüber der selbst wieder Saamen aussendende männliche Befruchter. Was er von der Sonne empfangen, das giesst er in den feuchten Strahlen seines nächtlichen Scheines selbst wieder über die Erde aus, den Boden, wie alles weibliche Geschöpf, damit zu befruchten. Wenn ein solcher Saamenstrahl auf eine rindernde Kuh fällt, wird den Aegyptern (nach Plutarch über Isis und Osiris) Apis geboren, der eben desshalb in so vielen Stücken den Gestalten des Monds ähnlich sei. So wird der Mond der Sonne gegenüber Mutter, in seinem Verhältniss zur Erde Vater aller Zeugung. Es ist eine Erhebung seiner Natur von der weiblichen Stofflichkeit zu der männlichen Auffassung eingetreten. Man ist von der Materie zu der Kraft, welche in ihr das Leben erweckt, fortgeschritten. Wird auf Erden das männliche Geschlecht erst durch die Geburten revelirt, also in der Wirkung, nicht als Ursache angeschaut, so erscheint jetzt der Mond als körperliche Darstellung der Kraft selbst; und wie erst die Mütterlichkeit in der Erde, so hat jetzt auch die Männlichkeit in dem Monde ihre Verkörperung erhalten. Damit ist auf dem Gebiete der Religion der erste Schritt zum Sturze der Gynaikokratie gethan. Zeigt der Erdstoff nur die weibliche Naturseite, so führt die Betrachtung der kosmischen Himmelsmächte über den weiblichen Stoff hinaus zu der Anschauung der männlichen Kraft, und vor dieser tritt nun jene in den Hintergrund. Der Stoff, früher allein berücksichtigt, weicht der Kraft, und diese tritt bald gebietend über ihn hinaus. Das enthält eine für unsern Gegenstand sehr wichtige Lehre: das Mutterrecht stammt von unten, ist chthonischer Natur und chthonischen Ursprungs; das Vaterrecht dagegen kömmt von oben, ist himmlischer Natur und himmlischen Ursprungs; es ist das Recht der Lichtmächte, wie jenes das Gesetz des dunkeln, mit Finsterniss erfüllten Erdschoosses. Es bezeichnet also eine höhere Stufe der Religion und der menschlichen Entwicklung als das stoffliche Mutterrecht.

XX. In dem kosmischen Vaterthum zeigen sich aber nun selbst wieder zwei Stufen, eine tiefere und eine höhere. Jenes ist die Mond-, dieses die Sonnenstufe. Auf jener erscheint die Männlichkeit als Mondskraft, auf dieser als Sonnenmacht. Auf jener hat sie die Stofflichkeit noch nicht abgestreift, während sie in ihrer letzten Erhebung zur Sonne die reinste aller Naturen, die Unkörperlichkeit des himmlischen Lichtes, annimmt. Die befruchtende Kraft des Mondes stammt nicht aus ihm selber, sie ist von der Sonne in ihn gelegt. Die Strahlen des Urlichts theilen dem niederern Körper alles Leben mit. Die Sonne selbst geht in den Mond ein und hält dort mit dem empfangenden Stoffe, wie bei den Aegyptern nach Plutarch Osiris mit Isis, sein Beilager. Er wird in dieser Mischung selbst zum Mondvater, zum *θεὸς Μήν*, zum Deus Lunus. Er umgibt sich mit der Stofflichkeit des Mondes, er nimmt hier Erdnatur an. Der Strahl, an seiner Quelle, der Sonne, ganz unkörperlich und höchster Reinheit, erhält in seiner Verbindung mit dem Monde stoffliche, körperliche Natur, und verliert eben desshalb von seinem Glanze und seiner ursprünglichen Purität. Der Mond selbst heisst darum bei den Alten der unreinste von den himmlischen, dagegen der reinste von den irdischen Körpern. Auf der Grenze zweier Reiche verbindet und scheidet er sie beide. Was über dem Monde ist, ist gleich der Sonne ewig und incorruptibel; was unterhalb, vergänglich und corruptibel, wie Alles, was aus dem Stoffe geboren wird. Der Mond selbst aber gehört noch in den Dunstkreis der Erde, ist gleicher Materialität mit ihr, nach Plinius das familiarissimum nostrae terrae sidus. Darnach können wir nun das Wesen der Männlichkeit auf der Stufe der Mondskraft richtig bemessen. Sie erscheint hier erst selbst noch ganz stofflich, die Materie durchdringend, ihr immanent. Sie hat die höchste Stufe noch nicht erstiegen; sie ist noch nicht auf ihre letzte Quelle, die Sonne, zurückgeführt. Wohl hat sie die Lichtnatur angezogen, aber es ist das unreine, stoffliche Licht des Mondes, nicht das reine der unkörperlichen Sonne, mit welchem sie angethan erscheint. Lunus-*Μήν* gehört immer noch der stofflichen Welt, aber in dieser nimmt er die höchste Stelle ein, wie er in der solarischen Region der Unvergänglichkeit als der unterste von allen erscheint. Er thront zwar hoch über der Erde und erscheint in reinerer Göttlichkeit als die den Erdstoff selbst durchdringende männliche Kraft, als deren chthonischer Sitz den Alten die Feuchtigkeit, das

Wasser aus der Tiefe, gilt. Aber so hoch über der Erde, so tief wiederum unter der Sonne. Als Lunus gedacht ist die männliche Kraft zwar aus dem Erdstoffe zum Himmel emporgestiegen, und so zu einer ersten Erhebung aus der Materie zur Lichtnatur durchgedrungen, aber Lunus hat selbst seine Quelle in Helios, und so führt das Vaterrecht der männlichen Kraft in seiner grössten und letzten Erhebung auf das unkörperliche Sonnenlicht, die reinste und höchste aller kosmischen Mächte, zurück.

XXI. In dem Kretischen Mythus tritt die männliche Seite der Naturkraft besonders in Stiergestalt auf, die weibliche entsprechend als Kuh. Zu dem Poseidonischen Rinde entbrennt Pasiphaë, die Minosgemahlin, in ungebändigter sinnlicher Lust, deren Befriedigung ihr mit Hilfe Dädalischer Kunst zu Theil wird. Aus der Mischung geht Asterios, der Stiermensch Minotaurus, hervor*). Das gleiche Symbol kehrt wieder in Italia, Minos' Tochter**); ebenso in Tauros, der Bezeichnung des in Minos' Kriegen viel genannten Anführers***); endlich in dem Europa entführenden Zeusstiere†), und in dem Marathonischen Stier, den Diod. 4, 59 ebenfalls aus Kreta ableitet. Die Bedeutung dieser Hieroglyphe kann keinem Zweifel unterliegen. Sie bezeichnet die männliche, Leben erweckende Seite der Naturkraft. Aus der Tiefe des Meeres steigt der Stier empor, um welchen Minos sein Gebet an Poseidon richtet. So rufen die Elischen Frauen und die Argiverinnen unter Trompetenschall den Gott mit dem Rindsfusse aus den Wellen hervor, er solle kommen und sie befruchten. Von diesem Meerstiere empfängt Pasiphaë das Prinzip der Befruchtung, von ihm stammt Asterios. Als Sitz der männlichen Kraft wird hier zunächst das chthonische Wasser, die Feuchtigkeit der Tiefe gedacht. Das Meer birgt den befruchtenden Phallus, aus seiner Tiefe sendet ihn der Gott empor. Aber ausser der tellurischen hat er auch eine lunarische Existenz. Aus jener erstern folgt diese zweite. Im Monde erscheint die unsichtbar wirkende, den Stoff durchdringende männliche Kraft zur kosmischen Macht verkörpert. Taurus wird zum Symbol des Mondes als männlicher Lunus, der zeugende Strahlen nach der Erde sendet. Von solchem Mondlicht wird Apis, der heilige Stier, gezeugt. Das Mondszeichen trägt der Kadmusstier auf seiner Seite nach Hygin. f. 178; und auch auf Kunstdarstellungen steht die lunula in bovis latere. Kadmus aber bewohnt, mit Telephassa, der „Weithinleuchtenden", die von den Logographen bei Apollodor 3, 1 Mutter Europen's heisst, verbunden, das thracische Land. Apollod. 31, 1; 3, 4. 1. Nicht ohne Bedeutung ist die Stellung des Mondzeichens auf dem Leibe des Thieres. Während die Sonne auf so vielen hieroglyphischen Darstellungen über des Thieres Stirn, von dessen Hörnern eingeschlossen, glänzt, sehen wir hier den Leib auserwählt, wie die römischen Patrizier die Lunula auf ihren Schuhen tragen. Durch den Leib wird im Gegensatz zu der Stirne die stoffliche, rein physische Seite der Existenz hervorgehoben, und eben diese ist es, welche der Mond begründet und befördert. Von ihm und seiner Manneskraft stammt den Menschen das körperliche Gedeihen, der Stofflichkeit entspricht Stofflichkeit. Wir haben uns demnach den Cretischen Stier als Mondstier zu denken; übereinstimmend mit dieser Lichtnatur wird er schneeweiss geschildert. Propert. 23, 113. Philostr. Im. 1, 16. Virgil, Ecl. 6, 53. Dem Lunus steht in Pasiphaë, in Telephassa, in Phaedra, Ariadne, in Europa, Gorgo, Luna gegenüber, und wenn die Sage von Britomartis' Verfolgung durch den liebergühten König berichtet, so mögen wir zur Vergleichung an Iphigeniens Verfolgung durch Achill erinnern. Denn Iphigenia nimmt, wie Britomartis-Dictynna, an Artemis' Mondnatur Theil, und Achill seinerseits zeigt in der Vereinigung, zu welcher er auf der Mondinsel Leuke-Phaëtusa mit der Mondfrau Helena gelangt, den vollendeten Charakter eines Deus Lunus, wie wir später des genauesten darthun werden. Er verdient aber um so eher hier in Vergleichung gezogen zu werden, da er auch Kreta angehört. Er wird auf der Insel als Pemptus angerufen, und gibt sich in diesem Namen als einen der fünf Idaeischen Dactylen zu erkennen*). Auch Achill wird also von der Wasser- zu der Feuerexistenz erhoben, wie der Poseidonische Zuchtstier. Aber auch bei Achill ist es nicht das reine himmlische Feuer der Sonne, sondern die vulkanisch-tellurische, stoffliche Flamme, der er vorsteht. Auf die gleiche Stufe der männlichen Kraft deutet des Inselgottes Talos durch der Dactylen Schmiedearbeit gefertigtes Erzbild. Eine Verkörperung der männlich zeugenden Naturkraft, gehört er auf der untersten Stufe den Erdgewässern an. Man hört ihn oft ganze Nächte hindurch im Meerwasser plätschern. Als nächtlicher Wanderer erscheint er als Mondmacht. Der tellurische Wassermann ist zum Deus Lunus erhoben. Aber über Sonne und Mondregion ersteigt er auch die Sonnenstufe. Als Sonnenmacht umkreist er dreimal täglich die Insel. Lucian,

*) Apollod. 3, 1. Diod. 4, 77.
**) Serv. Aen. 1, 537.
***) Plut. Thes. 18.
†) Hygin. f. 178. Apollod. 2, 5. 7.

*) Servius Aen. 1, 34.

philops. 19. Apollod. 1, 9. 26. Daher ist τάλως nach Hesych die Sonne selbst, neugriechisch ἐνταλόνειν gleich blenden. So trägt er alle Potenzen der zeugenden Kraft in sich, Wasser, Feuer, und dieses selbst in seiner zwiefachen Gestalt als vulkanisches Erdfeuer, das das Erz schmilzt, und das reine Sonnenfeuer. Paus. 8, 53. 2. Apollodor meldet, Talos werde von Einigen auch Taurus genannt. Beide sind in der That vollkommen übereinstimmend. Wie Talos, so ist auch Taurus in dreifacher Stufe mächtig: als tellurische, lunarische und solarische Macht. Nach Virgil Ecl. 6, 60 befanden sich zu Gortynium auf Kreta solis armenta. Kretisch hiess die Sonne nach Hesych Ἀβέλιος. Als Sonnenstier erscheint auch der stiergestaltete Dionysos Grossgriechenlands. Denn Dionysos-Acheloos hat sich von seiner tellurischen Existenz, in welcher er als die das Wasser belebende Zeugungskraft, als πάσης ὑγρότητος κύριος erscheint, zuletzt zur himmlischen Sonnenmacht erhoben, in der er nun als clarum caeli lumen angerufen wird. In dieser Bedeutung erhält er das Menschenhaupt auf dem Stierleibe, während Minotaur das Stierhaupt auf menschlichem Körper trägt*). Jenes ist die höhere Bildung, die der unkörperlichen Sonnenmacht; dieses die niedere, welche der körperlich, stofflich gedachten Mondmacht eines Deus Lunus entspricht. Welche Zwischenräume dieses stoffliche Leben von der Sonnenmacht scheiden, ist in dem Mythus von Dädalus' und Icarus' Ueberhebung sehr schön ausgesprochen. Ueber die sublunarische Region der Vergänglichkeit hinaus in die solarische der höchsten Welt vermag der stoffliche Mensch nicht zu dringen, so wenig als Bellerophon. Dahin gelangen nur die Helden des höheren Geistes, ein Heracles, Theseus, Perseus, vor denen die Mächte des Stoffes besiegt sich beugen. So erblicken wir den Stier, wie die Zeugungskraft, die er bezeichnet, auf drei verschiedenen Stufen, als chthonisches, lunarisches und solarisches Thier, dreifach wiederkehrend, aber doch stets dasselbe. Die Analogie des Löwen ist sehr belehrend. Dieser zeigt gleich dem Stier drei Stufen seiner Männlichkeit. Als Charon wohnt er auf den zeugenden Wassern der Tiefe — denn Charon heisst nach Tzetzes zu Lycophron in Italien der Löwe — in der Sonnenbedeutung zeigt ihn Asien, insbesondere nach Assyrischem Vorgang Lydien und Etrurien, namentlich Sardes, die Sonnenstadt, deren Name das Sonnenjahr bezeichnet, und mit Charon von demselben Grundstamme Ar, der Bezeichnung der zeugenden Manneskraft (ἄῤῥην-mas), gebildet ist. Der Erde aber ist der Löwe nicht aus der Sonne, sondern aus dem Monde zugekommen. Der Mond hat ihn grossgezogen und aufgenährt, Hygin. f. 30; aus dem Monde ist er nach dem Lande Apia heruntergefallen, um in der Höhle von Nemea der siegreichen Hand des geistigen Sonnenhelden Heracles zu erliegen. Der Apische Löwe ist also stofflicher Natur, und darum Deus Lunus, mag auch sein Ursprung in der Sonne liegen; gerade wie die Aegypter Osiris' Macht in den Mond verlegen, wenn er gleich nach seinem Ursprung aus der Sonne kommt. Für das tellurische Leben hat der Mond die nächste Bedeutung, die Sonne eine entferntere, keine unmittelbare. Darum bleibt man zunächst beim Monde stehen, ohne zur Sonne aufzusteigen, wie auch das Mondjahr die ältere Zeitrechnung bildet, der Uebergang zum Sonnenjahr einer spätern Entwicklungsstufe angehört.

*) Diod. 4, 77. Apollod. 3, 1. Hygin. f. 40. — Anders Ovid, Heroid. 10, 102. — Pellerin, recueil t. 3. tb. 98. n. 24.

XXII. Mit der Erhebung der grossen Naturkraft von der Mond- zur Sonnenstufe steht der Fortschritt von der körperlichen zur unkörperlichen Welt in Verbindung, und dadurch wird dieser Uebergang noch wichtiger und bedeutungsvoller, als der erste von der mütterlichen Erde zu dem männlichen Lunus. Denn mit dem Monde ist das Reich der Stofflichkeit nicht verlassen, er gehört ihm so gut als die Erde, er fällt wie diese in das Gebiet der korruptiblen Natur. Die Sonne aber liegt ausserhalb dieser Grenzen; sie ist unkörperlich, gänzlich unstofflich, unverderblich und völlig rein. An ihre Erscheinung knüpft sich die Idee von Geist und geistigem Leben, wie an den Mond, mag er weiblich oder männlich gedacht werden, jene von stofflicher Zeugung und leiblichem Gedeihen. Die Alten führen von den drei Bestandtheilen, aus denen der Mensch besteht, σῶμα auf die Erdmutter, ψυχή auf den Mond, auf die Sonne aber das Höchste, was wir haben, den νοῦς, den reinen göttlichen Geist, zurück; und nach Sappho entzündet Prometheus an den Rädern des Sonnenwagens die Fackel des unsterblichen Geistes, jenes Feuer, das Ennius in Epicharmo als Heic de sole sumptus ignis bezeichnet. Körperlich zeugt die Sonne durch Vermittlung des Mondes, mithin als Lunus, geistig ohne Zwischenstufe, direkt. Darum wird die Sonnengeburt nicht aus der körperlichen, sondern aus der geistigen Natur des Menschen erkannt. Aus den Thaten leuchtet dieser höhere, himmlische, göttliche Ursprung hervor. Durch ihrer Thaten Grösse geben sich die Söhne sterblicher Mütter als Lichtmächte, als Kinder himmlischer Väter, zu erkennen. So erheben sich Heracles, so Perseus, so Theseus, so die Aeaciden zu höherer unsterblicher Lichtnatur, und werden dadurch für die ganze Menschheit Befreier von der ausschliess-

lichen Stofflichkeit, der sie bisher verfallen war, Begründer einer geistigen Existenz, die höher ist als die körperliche, incorruptibel wie die Sonne, aus der sie stammt, Heroen einer durch Milde und höheres Streben ausgezeichneten Gesittung, eines ganz neuen Rechtes. Dieser höchsten geistigen Stufe gehört das geistige, wie der Mondstufe das erst noch ganz stoffliche Vaterrecht. Lunus ist der physische, die Sonnenmacht des Menschen geistiger Vater. Was dort auf dem Gebiete des körperlichen, stofflichen Lebens eingeleitet und begonnen wird, das erscheint jetzt auf dem höhern, geistigen befestigt und vollendet. Nunmehr wird die Unsterblichkeit von der Mutterseite auf die Vaterseite übertragen. Das Verhältniss hat sich gerade umgestellt. War nach den Gesetzen des stofflichen Lebens die Mutter prinzipiell und unsterblich, so tritt nach dem geistigen Gesetze der Vater in diese Stellung ein, Vergänglichkeit und Unterordnung wird Mitgift der Mutter. In Minos zeigt sich, wie in Aeacus dieser Umschwung vollendet. Dem Leibe nach ist er Asterius, des stofflichen Lunus, Sohn. Aber der unsterbliche Geist, mit dem er so Grosses vollbrachte, offenbart ihn als Zeussohn. Wie der Vater zur himmlichen Natur erhöht, so wird umgekehrt die Mutter Europa zur sterblichen Frau erniedrigt. Nach der ältesten Ansicht war Minos sicher als Muttersohn betrachtet; der unsterblichen Europa trat der zeugende Stier als sterblicher Asterios, wie Jasios der Demeter, zur Seite; Gleiches gilt eben so sicher von der Aeacusmutter Aegina. Aber zuletzt obsiegte in der religiösen Betrachtung der Dinge ein geistiger Gesichtspunkt, der des rein stofflichen Lebens wurde verlassen, und damit musste auch das Abstammungsverhältniss in's gerade Gegentheil umschlagen. Das Uebergewicht trat auf die väterliche Seite. Das Recht der himmlischen Lichtmächte, das Vaterthum, trug über das der stofflichen tellurischen Mütterlichkeit den Sieg davon. Das Weib selbst beugt sich gerne vor der höhern Sonnenmacht. Sie erkennt ihren Glanz als erborgtes Licht; in Liebe entbrennt sie zu der höhern geistigen Natur des Mannes. Wie der Mond der Sonne, so folgt Ariadne dem vom Meer gezeugten Sonnenhelden Theseus, und begrüsst in ihm ihren Befreier. Hatte Minos die keusche Britomartis verfolgt, wie Athene von Hephaistos, Thetis von Peleus, Anna Perenna von Mars Nachstellungen erlitt, also nach stofflichem Gesetz der Mann um des weiblichen Stoffes Genuss gebuhlt: so kehrt sich jetzt das Verhältniss um, von des Mannes höherer Natur geblendet, wie Jo von Zeus' Erscheinung, sehnt sich das Weib nach Einigung mit ihm, und findet in der Unterordnung unter den Geliebten ihre höchste Befriedigung. Damit erst ist das Verhältniss der Geschlechter mit dem höchsten kosmischen Gesetze in Uebereinstimmung gebracht. Theseus vollendet diese Aufgabe. Wie er den Minotaur erschlägt, so begründet er, der Attische Heracles, das geistige Vaterrecht der himmlischen Lichtmacht. In Attica wird Kreta fortgesetzt und vollendet. Jetzt galt das Sprichwort, das uns Plutarch mittheilt: „Nichts ohne Theseus". Dadurch wird der Mensch auf den Beistand der höhern, himmlischen, geistigen Macht als sein höchstes Prinzip verwiesen.

XXIII. Aber nicht nur mit Kreta, auch mit Athen steht Lykien in nahem Zusammenhang. Denn in der Eingangs angeführten Stelle berichtet Herodot, nach ihm auch Strabo, p. 573. Casaub., Lykos, des Pandion Sohn, sei durch seinen Bruder Aegeus aus Athen vertrieben worden, und dann von da in das Land der Termilen zu Sarpedon gekommen. Sollte etwa auch zu Athen das Mutterrecht gegolten haben?

Dass dies in der That der Fall gewesen, dafür sprechen mehrere Anzeichen.

Ich mache zuerst auf eine Erzählung Varro's aufmerksam, die uns bei Augustinus de civ. Dei 18, 9 erhalten ist. Unter Cecrops' Regierung nämlich geschah ein doppeltes Wunder. Es brach zu gleicher Zeit aus der Erde der Oelbaum, an einer andern Stelle Wasser hervor. Der König, erschrocken, sandte nach Delphi und liess fragen, was das bedeute und was zu thun sei? Der Gott antwortete, der Oelbaum bedeute Minerva, das Wasser Neptun, und es stehe nun bei den Bürgern, nach welchem Zeichen und nach welcher der beiden Gottheiten sie es für passend erachteten, ihre Stadt zu benennen? Da berief Cecrops eine Versammlung der Bürger, und zwar der Männer und der Frauen, denn es war damals Sitte, auch die Frauen an den öffentlichen Berathungen Theil nehmen zu lassen. Da stimmten die Männer für Neptun, die Frauen für Minerva, und da es der Frauen Eine mehr war, so siegte Minerva. Da ergrimmte Neptun, und alsobald überfluthete das Meer alle Ländereien der Athener. Um des Gottes Zorn zu beschwichtigen, sah sich die Bürgerschaft genöthigt, ihren Weibern eine dreifache Strafe aufzuerlegen, sie sollten ihr Stimmrecht verlieren, ihre Kinder sollten nicht länger der Mütter Namen erhalten, sie selbst sollten nicht mehr (nach der Gottin Namen) Athenäerinnen genannt werden. Ut nulla ulterius ferrent suffragia, ut nullus nascentium maternum nomen acciperet, ut ne quis eas Athenaeas vocaret. Daran knüpft Augustinus die Betrachtung: In mulieribus, quae sic punitae sunt, et Minerva, quae vicerat, victa est, nec adfuit suffragatricibus suis, suffragiorum deinceps perdita potestate, et alienatis filiis a nomini-

bus matrum, Athenaeas saltem vocari liceret, et eius deae mereri vocabulum, quam viri Dei victricem fecerant ferendo suffragium. Plato legg. p. 627. In diesem Mythus stellt Neptun das Vaterrecht, Athene das Mutterrecht dar. So lange das Letztere galt, so lange trugen die Kinder der Mutter Namen, die Weiber insgesammt den der Göttin. So lange heissen sie Athenäerinnen, so lange waren sie wahre Bürgerinnen der Stadt. Später sind sie nur Bürgerfrauen. Später sagte die Frau: ubi tu Gaius, ibi ego Gaia. Nach dem alten Recht hatte umgekehrt der Mann sagen müssen: ubi tu Gaia, ibi ego Gaius*). Jenes war das alte Recht, das Recht der vorcecropischen Zeit, das nachher dem Vaterrechte weichen musste. Aristophanes hat also in den Ecclesiazusen mit Unrecht bemerkt, das Weiberrecht sei das Einzige, welches zu Athen noch nicht dagewesen. Es ist in der That dagewesen, ja es ist vor allem andern in Uebung gestanden. Die Stelle lautet so, v. 455.

ΒΛΕΠΥΡΟ. Τί δῆτ᾽ ἔδοξεν; ΧΡΕΜΗΣ. ἐπιτρέπειν γε τὴν πόλιν ταύταις. ἐδόκει γὰρ τοῦτο μόνον ἐν τῇ πόλει οὔπω γεγενῆσθαι. ΒΛΕ. καὶ δέδοκται; ΧΡΕ. φήμ᾽ ἐγώ.

Die Lycische Sitte ist also für das alte Attika bezeugt. Hier wie in Asien erscheint sie als das Urrecht des Volkes, hier wie in Asien steht sie mit der Religion in engem Zusammenhang, sie schliesst sich an den Kult der weiblichen Gottheit Athene, und an den weiblichen Stadtnamen selbst an.

XXIV. Mit Varro's Erzählung muss eine andere ähnliche verglichen werden, die uns Strabo 9, p. 402 nach Ephoros erhalten hat. Aus Anlass des Kriegs, den die Kadmeischen Boeotier bei der Rückkehr aus Thessalien mit ihren frühern Vertreibern, den Thracern, Hyanten und Pelasgern führten, und der mit der Auswanderung der Letztern nach Athen, mit der Uebersiedelung der Thraker nach dem Parnass und mit der Gründung der Stadt Hyanpolis in Phocien endete, wird Folgendes eingeschaltet: „Ephorus erzählt: die Thraker hätten, als sie einen Waffenstillstand mit den Boeotiern geschlossen, und diese weniger auf ihrer Hut waren, sie des Nachts überfallen. Es wäre dann den Boeotiern gelungen, sich ihrer zu erwehren; zugleich aber hätten sie den Thrakern Friedensbruch vorgeworfen, jedoch von ihnen zur Antwort erhalten, der Stillstand sei nur für die Tage geschlossen worden, sie aber hätten des Nachts angegriffen, woher denn das Sprichwort entstand: *Θρᾳκία παρεύρεσις*.“ (Polyan 6, 43. Zenob. 4, 37. Suidas s. v.) Die Pelasger aber gingen noch während des Kriegs hin, das Orakel zu befragen, und desgleichen thaten die Boeotier. Was nun den Erstern für eine Auskunft auf ihre Frage geworden, weiss ich nicht. Aber den Boeotiern ward von der Priesterin geantwortet, sie würden, wenn sie gottlos handelten, in diesem Kriege glücklich sein. Den Gesandten sei nun der Verdacht gekommen, die Priesterin habe aus Rücksicht für die Stammverwandtschaft, den Pelasgern zu Liebe, so gesprochen, dieweil das Heiligthum pelasgischen Ursprungs war. (Strabo 7, 7, 5. 10. 11. 12.) Sie hätten daher die Priesterin ergriffen und auf einen Scheiterhaufen geworfen, wobei sie der Gedanke leitete, ob recht, ob unrecht, so erreiche die That dennoch in beiden Fällen ihren Zweck. Denn habe die Priesterin ein falsches Orakel gegeben, so leide sie gerechte Strafe; habe sie aber Nichts verbrochen, so erfüllten sie den ihnen gegebenen Befehl. Die Tempelvorsteher (*Τοὺς περὶ τὸ ἱερόν*, worunter man die männlichen Orakelexegeten, Demosth. in Mid. 53, p. 478, Philostr. Imag. 2, 3, p. 103, Jakobs, oder die Selli, welche Aristoteles Meteor. 1, 14. Stephan. Byz. v. *Δωδώνη* erwähnt, und Homer *ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι* nennt, oder endlich die Tomuren, über deren Etymologie so viel gestritten wird, verstehen kann,) fanden nun nicht für gut, die Thäter sogleich und im Heiligthum selbst unverhörter Sache zu tödten. Sie ordneten vielmehr das Gericht und wandten sich an die Priesterinnen, das heisst die zwei Prophetinnen, welche von den ursprünglichen drei noch übrig waren. Da aber die Boeotier sich dem widersetzten und die Behauptung aufstellten, nirgends in der Welt sei es Gebrauch, dass Weiber richteten, so erwählten jene zu den Weibern noch eben so viele Männer. Diese hätten nun ein freisprechendes, die Weiber ein Verdammungsurtheil gefällt. Und da so die Stimmen gleichzählig waren, so hätten die freisprechenden obgesiegt. Von diesem Ereigniss schreibt sich die Gewohnheit her, dass den Boeotiern zu Dodona zuerst durch Männer geweissagt wird (womit Strabo in Fr. 1 zum 7ten Buche zu vergleichen ist). Die Prophetinnen legten nun das von ihnen ertheilte Orakel dahin aus, der Gott gebiete den Boeotiern, ihre heimathlichen Dreifüsse zu rauben (*συλήσαντας*, nicht *συλλέγοντας*), und alljährlich nach Dodona zu überbringen. Diess geschieht nun wirklich. Denn alle Jahre tragen sie einen der heiligen Dreifüsse heimlich des Nachts unter ihren Mänteln nach

*) Plut. qu. rom. 30. *Διὰ τί τὴν νύμφην εἰσάγοντες λέγειν κελεύουσιν. Ὅπου σὺ Γάϊος, ἐγὼ Γαΐα;* Plutarch erklärt es als Ausdruck der Mitherrschaft; *Ὅπου σὺ κύριος καὶ οἰκοδεσπότης, καὶ ἐγὼ κυρία καὶ οἰκοδέσποινα.* Jedenfalls aber steht der Mann voran, die Frau leitet all ihr Recht von ihm ab. In der Geschichte der Larentia und des Tarutius, wie sie Plutarch qu. rom. 35 erzählt, zeigt sich das alte Recht: *καὶ ζῶντος, ἄρχειν τοῦ οἴκου, καὶ κληρονομῆσαι, τελευτήσαντος.*

Dodona.“ Diese merkwürdige Erzählung, die so gut als die Varronische ohne alle Berücksichtigung geblieben ist, zeigt uns das weibliche Naturprinzip wiederum als das ältere, das männliche aber mit ihm in Kampf tretend. Der Sieg verbleibt den Männern. Die Weiber verurtheilen, die Männer sprechen frei. Nach dem ältern stofflich-weiblichen Prinzip sind die Boeotier schuldig. Sie haben durch den Mord der Priesterin an der Erde selbst, deren Mutterthum die Peliaden besingen (Paus. 10, 12, 5), gefrevelt. Nach dem männlich-unstofflichen Recht sind sie unschuldig. Sie haben das Weib einem höhern Naturprinzip, der zeugenden Männlichkeit, zum Opfer gebracht, und auf der Verletzung des Erdmutterthums selbst die Herrschaft des Lichtprinzips errichtet. Auf dem Scheiterhaufen findet die Priesterin ihren Tod. Durch das Feuer von den Schlacken der Sterblichkeit gereinigt, gelangt sie selbst zur Vereinigung mit dem höhern Lichtprinzip, dessen unkörperliche Kraft von oben her in der körperlichen Erde den Keim des Lebens erweckt. So wird der Frevel selbst zur Quelle des Glücks; an ihn knüpft sich der Fortschritt, wie die Priesterinnen selbst weissagen. Wir haben hier dieselbe Entwicklung vor uns, wie sie in dem, bald genauer zu erörternden, Orestes-Mythus ganz klar entgegentritt. Durch gleiche Stimmenzahl wird der Muttermörder verurtheilt und freigesprochen. Nach dem Mutterprinzip der Erinyen ist er der Strafe verfallen, nach dem Apollinischen Lichtrecht höherer Männlichkeit schuldlos. Mit gleicher Stimmenzahl treten sich die beiden Anschauungsweisen entgegen. Aber Athene legt *für* Orest den Stein in die Urne. Durch den calculus Minervae wird er freigesprochen. Das Weib selbst erkennt des Mannes höhere Berechtigung. In Athene erscheint das stoffliche Mutterthum zu mutterloser Geistigkeit durchgeführt. Auch sie ist, wie die Dodonische Priesterin, durch das Licht von den Schlacken des Stoffes gereinigt, und selbst in das höhere männliche Gottheitsprinzip übergegangen. Gebrochen liegt das alte Erdrecht der Erinnyen, die blutigen Erdmütter fügen sich zuletzt willig dem neuen Gesetz, froh, endlich ihres grausen Amtes erledigt zu sein. So auch die Dodonischen Priesterinnen. Durch Apoll wird Orest gesühnt, der Makel des Muttermords durch den männlichen Gott getilgt. Der gleiche Gedanke liegt dem Raube des Boeotischen Dreifusses zu Grunde. Das Lichtprinzip, dem die Mörder, gleich Orest, ihre Sühnung und Freisprechung verdanken, wird von den Kadmeern zu Dodona selbst durch Aufstellung des heiligen *Τρίπους* gefeiert und zur Anerkennung gebracht. Die stofflich weibliche Zwei, welche in der Zweizahl der Priesterinnen, dem ursprünglichen Dualismus, den auch Herodot 2, 55 und Sophocles Trachin. 172 mit dem Scholiasten hervorheben, und der in der Zweizahl der Säulen des Corcyraeischen Weihegeschenkes in dem Fragment des Aristides bei Stephan. Byz. wiederkehrt, angedeutet ist, wird in dem Tripous zur vollendeten Drei, der harmonischen Dreieinigkeit (Plut. Symp. 9, 14. Plat. Tim. p. 307 Bip.) durchgeführt. Die tiefere Stufe des tellurisch-stofflichen Religionsprinzips, das in dem Dodonäischen Achelooskult so klar vorliegt, weicht zurück vor der höhern, der mit dem Lichtprinzip gegebenen kosmischen Ordnung, die in der Dreizahl der Jahreszeiten sich kundgibt. Daher die Weihung des Dreifusses jedes Jahr wiederholt werden soll. Wenn der *Τρίπους* bei Nacht und verhüllt aus Theben weggetragen wird, so liegt auch hierin der Uebergang aus dem tellurischen Prinzip zum Lichtprinzip angedeutet, wie es in der *Θραχία παρεύρεσις* eben so kenntlich ist. Dem stofflichen Mutterthum steht die Nacht gleich. Wir werden die Identität dieser beiden Begriffe, Erde und Nacht, Mutterthum und Finsterniss, später genauer nachweisen. Auf der Gegenseite fallen Vaterthum und Tag, die sich beide in dem Lichtprinzip einigen, zusammen. Aus der Nacht wird der Tag geboren, wie aus dem Mutterleib der Sohn, aus der Erde die Zeus-Eiche. Die Mutter ist das ursprünglich Gegebene; sie wird eher angeschaut, als der zeugende Mann, der unsichtbar in der Erde Tiefen waltet, und erst in dem Sohne äusserlich sichtbar sich darstellt. Aus der Eiche wird Zeus im Bilde erkannt, das Weib allein ist an sich sichtbar und gegeben. Aus dem Sohne wird nun der Vater, die Mutter tritt ihrem Kinde als Gattin zur Seite. So erscheinen zu Dodona Dione-Venus und Zeus-Acheloos, jene die stoffliche Erde, der Früchte Mutter (Apollod. apud Schol. Od. 3, 91. Il. 5, 370; 16, 233 sq.; Serv. Aen. 3, 466; Cic. N. D. 3, 23; Io. Lydus p. 89, p. 214. Röth; Hesiod. Th. 353; Apollod. 1, 2, 7; Paus. 10, 12, 5, wo die Lesart *τᾶ* statt der ehemaligen *ἃ* jetzt ausser Zweifel ist; Lucan. Phars. 4, 426. Altrix Dodona), dieser die zeugende Wasserkraft, die erst in der Geburt, also in der mächtigen, hochgewipfelten Eiche, zur Darstellung gelangt. Wird in diesem die befruchtende Kraft verehrt, das *ζωογονοῦν δι᾽ οὗ ἀνίσταται τὰ ἐκ τῆς γῆς πάντα* (Philostr. Heroïc. p. 98 Boissonade), so hat das Weib vor ihm die Ursprünglichkeit voraus. Das mütterliche Prinzip steht zu Dodona an der Spitze der Natur. Die aphroditische Taube ist sein Sinnbild. Priesterinnen desselben Namens, wie mit andern Naturmüttern verbunden Melissen und Bären sich finden, versehen den Kult, und verkünden der Gottheit Geheimniss, wie die Erde in ihrer Geburt das Dasein einer zeugenden Kraft und das im Dunkeln

vollendete Mysterium der Generation offenbart. Herod. 2, 55 (mit den sprechenden Namen *Προμένεια, Τιμαρέτη, Νικάνδρα*). Sophocl. Trach. 172 und bei Steph. Byz. v. *Δωδώνη*. Justin. 17, 3. Philostr. Im. 2, 33. Plato Phaedr. p. 244 Bekker. Aristid. t. 2, 13. Dindorf. Paus. 10, 12. Suidas. *Δωδώνη*. Kreuzer Symb. 6. 3, 182. Schwarz sind die Tauben (Her. 2, 55), wie der lichtlose Mutterschos (vergl. Horap. 2, 32), wie die fruchtbare wassergetränkte Erde, wie die Nacht, die Mutter des Tages; Vorstellungen, die wir bei den Alten später vielfältig finden werden. Zwei ist ihre ursprüngliche Zahl, zwei aber der weibliche Dualismus, der in der Drei, wie Vater und Mutter in dem Kinde, zur ursprünglichen Einheit zurückkehrt. Alle diese Anschauungen ruhen auf der Priorität des weiblichen Naturprinzips. Die Mutter überragt den Mann, der als Sohn aus ihrem dunkeln Leibe an's Licht des Tages hervortritt. Die Kinder haben nur eine Mutter, wie auch die Peliaden nur die Mutter nennen, und von keinem Vater, sondern allgemein von der ewig unerschöpften Manneskraft Zeus' singen. Aber das der Erscheinung nach Sekundäre ist der Kraft nach das Primäre, von jenem zu diesem fortzuschreiten das Ziel und die Bestimmung der Religion. Auch das pelasgisch-dodonische System nimmt diesen Entwicklungsgang. Aus dem Sohne wird der Vater, aus der Mutter die Gemahlin. Neben Zeus tritt Dione-Venus in eine untergeordnete Stellung, während der Geisselträger als Knabe gebildet ist, mithin zu dem den Mutterleib darstellenden *λέβης*, den er schlägt, in dasselbe untergeordnete Verhältniss tritt, in welchem Erechtheus, Virbius, Jacchus, Sosipolis den grossen Müttern zur Seite stehen. Steph. Byz. *Δωδώνη*. Vollendet wird die Umkehr des Geschlechtsverhältnisses erst mit der Erhebung des ursprünglich als Wasserkraft gedachten Zeus-Acheloos zu Zeus-Helios, wie sie beim Ammonium in dem Sonnenquell, und in den klingenden, mit Wasser gefüllten Erzbecken, die den Schall in harmonischer Stufenfolge fortleiten (Aristot. Schol. Villois. ad Il. 16, 233), angedeutet wird. Denn nur unter Tages ist der heilige Erzklang vernehmlich (Sil. Ital. 6, 669. f. Kreuzer, Symb. 3, 181, N. 1), wie Menander bei Stephan. Byz. *Δωδώνη* erkennen lässt. So entlockt der erste Sonnenstrahl im Memnonkoloss den tönenden Schall, wie er alle Kreatur zum Erwachen aufruft, und in der Erde Schoss den Keim des Lebens legt. Vor dieser zur Lichtnatur erhobenen Gottheitskraft beugt sich das Weib. Der gebärende Stoff unterwirft sich willig der unstofflichen Kraft, die ihn aus Penia zum Plutos umwandelt. Nach dem Sonnenrecht sind die Mörder der Priesterin schuldlos, ja Wohlthäter und Begründer eines höheren Zustandes. An die Stelle blutiger Rache tritt das Gerichtsverfahren, ein Fortschritt, der sich ebenso in Orest wiederholt. Dass der Sieg des männlichen Lichtprinzips über das weibliche des Tellurismus in Ephorus' Erzählung auf eine That phoenizischer Kadmeer zurückgeführt wird, schliesst sich der Erzählung Herodot's 2, 54. 56 an, nach welcher es auch Phoenizier waren, welche die erste Verpflanzung des Aegyptischen Kults nach dem Dodonaeischen wasserreichen Fruchtlande vermittelten. Das Aegyptische und das Boeotische Theben treten einander an die Seite, und man kann es unbestimmt lassen, auf welches der beiden der von Philostrat. Im. 2, 33 erwähnte Chor der Thebaner sich beziehen mag. Gewiss ist, dass keine Priesterschaft sich so genau an die ägyptischen Gebräuche und Anschauungen hielt als die Dodonische, was für die alte Welt eine Verbindung der Kultstätten andeutet, wie sie in der christlichen wiederkehrt. Ohne die vielfachen Uebereinstimmungen der Nil- und Acheloosreligion, des Ammonium und des Pelasgischen Dodona aufzuführen, mache ich besonders auf die Pyra der Kadmeer aufmerksam. Sie erinnert an assyrisch-phoenizische Religionsgebräuche, deren Beziehung zu dem Sonnendienste später hervorgehoben werden wird, und über welche R. Rochette, mémoire sur l'Hercule assyrien et phoenicien p. 25 suiv. die nöthigen Nachweisungen gibt. In dem Feuer liegt das höhere Lichtprinzip, die unstoffliche männliche Potenz in ihrer höchsten Reinheit. Ihm gehören alle grossen Vertreter des Vaterrechts, Apollo, Dionysos, Heracles, Theseus. Der Letztere umfasst, gleich dem Dodonischen Acheloos, alle Stufen der Kraft, als Neptunussohn das stoffliche Wasser der Erde, als Apollinischer Held die unstoffliche Sonne. Er erscheint auch in dem Thesprotischen Lande als Besieger des tellurischen Prinzips und als Befreier des Weibes. Aïdoneus tritt seine Gattin oder Schwester dem Heros des Lichts ab. Der Tellurismus wird durch dasselbe Prinzip überwunden, das in der Freisprechung der Kadmeer zu Dodona seine siegreiche Kraft bewährt. Plut. Thes. 35. Paus. 1, 27. Diod. 4, 63. Aelian. V. H. 4, 5. Philochori fr. p. 32. Ueber die Bedeutung der Kadmeer für das Männerrecht wird später im Anschluss an Harmonia's Halsband noch mehr gesprochen werden.

XXV. Ephorus' Bericht über das Dodonische Richteramt der Frauen wurde dem Varronischen Zeugniss über das Stimmrecht der Athenerinnen und dessen Untergang an die Seite gestellt. Wir kehren jetzt nach Athen zurück. Ausser Varro gibt es noch ein anderes sehr merkwürdiges Zeugniss für das Mutterrecht der attischen Vorzeit. Ich will die Aufmerksamkeit auf

Aeschylus' Eumeniden richten. Wie in dem oben angeführten Mythus die beiden Prinzipien, das Mutterrecht und das Vaterrecht, durch Minerva und Neptun dargestellt werden, so bei Aeschylus durch die Erinnyen einerseits, Apoll und Athene andererseits. Orest tödtet seine Mutter, um den Vater zu rächen. Wer gilt nun mehr, Vater oder Mutter? Wer steht dem Kinde näher, Jener oder Diese? Athene ordnet das Gericht. Die angesehensten ihrer Bürger sollen entscheiden. Die Erinnyen treten gegen den Muttermörder auf; Apoll, der ihm die That geboten, ihn auch von dem Blute gereinigt, führt seine Vertheidigung. Die Erinnyen nehmen Clytaemnestra, Apoll nimmt Agamemnon in Schutz. Jene vertreten das Mutterrecht, dieser das Vaterrecht. Den Standpunkt der Erinnyen bezeichnet folgendes Zwiegespräch derselben mit Orest: v. 565.

Erinnys. Dich hat der Seher angeführt zum Muttermord?
Orestes. Und noch bis jetzt nicht schalt ich über mein Geschick.
Er. Doch fasst der Spruch dich, anders reden wirst du bald!
Or. Ich glaub's; doch Beistand schickt mein Vater aus dem Grab.
Er. Hoff' auf die Todten, der du die Mutter tödtetest!
Or. Zwiefachen Frevel lud sie auf ihr schuldig Haupt.
Er. Wie das? Belehre dessen doch die Richtenden.
Or. Den Mann erschlug sie, und erschlug den Vater mir.
Er. *Du* aber lebst noch, während *sie* den Mord gebüsst.
Or. Warum denn hast im Leben du sie nicht verfolgt?
Er. *Sie war dem Mann nicht blutsverwandt, den sie erschlug.*
Or. *Ich aber, sagst du, bin von meiner Mutter Blut?*
Er. *Trug denn, du blut'ger, unter ihrem Herzen sie Dich nicht? Verschwörst du deiner Mutter theures Blut?*

Τοὶ γὰρ σὺ μὲν ζῇς ἡ δ' ἐλευθέρα φόνου.
Τί δ' οὐκ ἐκείνην ζῶσαν ἤλαυνες φυγῇ;
Οὐκ ἦν ὅμαιμος φωτὸς, ὃν ἀπέκτανεν.
Ἐγὼ δὲ μητρὸς τῆς ἐμῆς ἐν αἵματι;
Πῶς γάρ σ' ἔθρεψεν ἐντὸς, ὦ μιαιφόνε,
Ζώνης; ἀπεύχῃ μητρὸς αἷμα φίλτατον.

Man sieht deutlich, die Erinnyen kennen hier nicht das Recht des Vaters und Mannes, *denn Clytaemnestra's That bestraften sie nicht.* Sie kennen nur das Recht der Mutter, das Recht des Mutterbluts, und nehmen den Muttermörder nach altem Recht und altem Brauch für sich in Anspruch. Ganz anders Apoll. Er hat, um den Vater zu rächen, den Muttermord geboten, denn so hat es ihm Zeus der Himmlische geoffenbart. Er übernimmt jetzt auch, den Erinnyen entgegen, seine Vertheidigung. Er stellt das Vaterrecht dem Mutterrecht gegenüber, und erkennt ihm vor diesem den Vorzug zu. Er zeigt sich darin ganz besonders als *Πατρῷος*, welchen Beinamen er gerade zu Athen in seiner Eigenschaft als Schutzherr der Stadt führte, und den die Schriftsteller durch *ἀρχηγὸς τοῦ γένους* (Plutarch, Demetr. 40) und *Προγόνος* (Diod. 16, 57) erläutern*). So spricht er zu den Richtern: v. 627.

„Darauf sag' ich also, mein gerechtes Wort vernimm:
Nicht ist die Mutter ihres Kindes Zeugerin,
Sie hegt und trägt das auferweckte Leben nur;
Es zeugt der Vater, aber sie bewahrt das Pfand,
Dem Freund die Freundin, wenn ein Gott es nicht verletzt.
Mit sicherm Zeugniss will ich das bestätigen;
Denn Vater kann man ohne Mutter sein; Beweis
Ist dort die eigne Tochter des Olympiers Zeus,
Die nimmer eines Mutterschosses Dunkel barg,
Und dennoch kein Gott zeugte je ein edler Kind,"

Οὐκ ἔστι μήτηρ ἡ κεκλημένου τέκνου
Τοκεὺς, τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου.
Τίκτει δ' ὁ θρώσκων, ἡ δ' ἅπερ ξένη
Ἔσωσεν ἔρνος, οἷσι μὴ βλάψῃ θεός.
Τεκμήριον δὲ τοῦδέ σοι δείξω λόγου.
Πατὴρ μὲν ἂν γένοιτ' ἄνευ μητρός· πέλας
Μάρτυς πάρεστι παῖς Ὀλυμπίου Διὸς,
Οὐδ' ἐν σκότοισι νηδύος τεθραμμένη,
Ἀλλ' οἷον ἔρνος οὔτις ἂν τέκοι θεός.

Also das Recht der Zeugung wird von Apoll geltend gemacht, wie von den Erinnyen das des Blutes und des Stoffes, welchen das Kind von der Mutter erhält. Jenes ist das neue, dieses das alte Recht. Denn wie die Erinnyen Apoll's Gründe angehört, so sprechen sie: v. 696.

„Darnieder stürzest du die Mächte grauer Zeit."

Σύ τοι παλαιὰς δαίμονας (Hermann *διανομᾶς*) *καταφθίσας*
Οἴνῳ παρηπάτησας ἀρχαίας θεάς.

und nachher, v. 701:

„Du, der junge Gott, willst uns die Greisen niederrennen."

Ἐπεὶ καθιππάζῃ με πρεσβῦτιν νέος.

Nun treten die Richter, aufgeklärt über die beiderseitigen Ansprüche, zu der Stimmurne. Athene ergreift auch ihrerseits den Stimmstein vom Altar, behält ihn in der Hand, und spricht, v. 704:

„Mein ist es, abzugeben einen letzten Spruch,
Und für Orestes leg' ich diesen Stein hinein;
Denn keine Mutter wurde mir, die mich gebar,

---

*) Paus. 1, 3, 3. Ueber die Bedeutung von *Πατρῷος* sagt Hermann zu Sophocl. Trachin. 278 mit Recht: „Proprie *πατρῷοι* dii sunt, qui paterni generis auctores habentur." Genau in diesem ganz physischen Sinne ist Apollo der Athener und der übrigen Joner *πατρῷος θεός*. Es ist die Paternität, welche gerade im Gegensatz zu der sonst herrschenden Maternität nachdrücklich hervorgehoben werden soll. Damit stimmt überein, dass gerade der älteste Apollo, Vulcan's und Minerva's Sohn, diesen Beinamen führte. Cic. N. D. 3, 22. Vulcan's Feuernatur ist die physische Grundlage der ehelichen Zeugung. In der letzten Erhebung wird Apollo zum Sonnenfeuer, und nun heisst er als väterliches Lichtprinzip patrous. Vergl. Schoemann, de Apolline custode Athenarum, Gryphiswald. 1857. p. 7. Serv. Aen. 3, 332.

Nein, vollen Herzens lob' ich alles Männliche,
Bis auf die Ehe, denn des Vaters bin ich ganz.
Drum acht' ich minder sträflich jetzt den Mord der Frau,
Die umgebracht hat ihren Mann, des Hauses Hort.
Es sieg' Orestes auch bei stimmengleichem Spruch!"

Ἐμὸν τόδ' ἔργον, λοισθίαν κρῖναι δίκην.
Ψῆφον δ' Ὀρέστῃ τήνδ' ἐγὼ προσθήσομαι.
Μήτηρ γὰρ οὔτις ἥ μ' ἐγείνατο.
Τὸ δ' ἄρσεν αἰνῶ πάντα, πλὴν γάμου τυχεῖν,
Ἅπαντι θυμῷ, κάρτα δ' εἰμὶ τοῦ πατρός.
Οὕτω γυναικὸς οὐ προτιμήσω μόρον,
Ἄνδρα κτανούσης δωμάτων ἐπίσκοπον.
Νικᾷ δ' Ὀρέστης, κἂν ἰσόψηφος κριθῇ.

Also der Vater, des Hauses Hort, nicht die Mutter, hat das vorzüglichere Recht. Nach diesem Recht, das von Zeus stammt, dem Vater Beider, Apoll's und Athenen's, wird Orest bei gleicher Stimmenzahl durch den calculus Minervae freigesprochen im Blutgericht, dem ersten, das unter den Sterblichen gehalten worden ist. Aber das ist der neuen Götter neues Recht. *Παλαιγενεῖς μοίρας φθίσας, παλαιὰς δαίμονας καταφθίσας* wird Apoll genannt. v. 696. Der Halbchor der Erinnyen singt v. 748:

„O neue Götter, alt Gesetz und uraltes Recht,
Ihr reisst sie nieder, reisst sie fort aus meiner Hand."

Ἰὼ θεοὶ νεώτεροι παλαιοὺς νόμους
Καθιππάσασθε, κἀκ χερῶν εἵλεσθέ μου.

Jede Stütze ist nun dem alten Rechtszustand der Menschheit geraubt, vernichtet die Grundlage alles Wohlergehens. Keiner rufe mehr: *ὦ δίκα, ὦ θρόνος τ' Ἐρινύων.* Wuthschnaubend will sich die Götterschaar, die kinderlosen Töchter der Nacht, in der Erde Tiefen bergen, dem Boden seine Fruchtbarkeit, der Leibesfrucht ihr Gedeihen verderben. Aber Athene weiss sie zu gewinnen und mit dem neuen Recht zu versöhnen. An ihrer Seite sollen sie fortan frommen Dienst finden. Nicht geächtet, nicht gestürzt sind sie. Nein, v. 816:

„In ehrender
Wohnung, Erechtheus' Tempel nah, wirst du dereinst
Von *Männern* hochgeachtet und von Weibern sein,
Wie dir in andern Ländern nimmer ward zu Theil."

Καὶ σὺ τιμίαν
Ἕδραν ἔχουσα πρὸς δόμοις Ἐρεχθέως,
Τεύξῃ παρ' ἀνδρῶν καὶ γυναικείων στόλων,
Ὅσην παρ' ἄλλων οὔποτ' ἂν σχέθοις βροτῶν.

Haus und Dienst neben Pallas nehmen sie nun gerne an; rüsten fortan, den Mädchen lieb und hold, die bräutlichen Freuden, sie die Urgöttinnen, sie jetzt Mächte der friedlichen Ruhe und jeglichem Bunde vertraut. Der frommen Mädchen Schaar und der greisen Mütter Zug geleitet nun die versöhnten Mitherrinnen des Landes zurück in ihr Reich, hinab zum Hades, zu der Todten dunkelm Sitz. In Athene's Volk vereinen sich froh Moira und Zeus, der Allschauer.

Man sieht, Aeschylus' Darstellung bewegt sich um den Kampf des Vaterrechts und des Mutterrechts. Gestürzt wird das Herkommmen alter Zeit. Ein neuer Grundsatz tritt an dessen Stelle. Die überwiegende Verbindung des Kindes mit seiner Mutter wird aufgegeben. Der Frau tritt mit höherm Recht der Mann zur Seite. Dem geistigen Prinzip wird das stoffliche untergeordnet. Damit erst hat die Ehe ihre wahre Höhe erreicht. Bei den Erinnyen war ja, wie Apoll ihnen v. 204 vorwirft, Hera's Satzung, der heilige Ehebund, ehrenlos und nicht geachtet. *Clytaemnestra's Verletzung desselben galt ihnen nichts, konnte des Sohnes gerechte, wenn auch blutige That, bei ihnen nicht entschuldigen.* In diesem Sinne erscheint das Vaterrecht gleichbedeutend mit Eherecht, und eben darum als der Ausgangspunkt einer ganz neuen Zeit, einer Zeit fester Ordnung in Familie und Staat, einer Zeit welche die Keime mächtiger Entfaltung und reicher Blüthe in sich trägt. Athene will aus dieser neuen Grundlage ihr Volk zu hoher Macht erheben.

„Ich aber, — so verspricht sie ihren Bürgern v. 901 — stets
zum schlachtenkühnen Kampf des Ruhms
Gegürtet, will nicht ruh'n, eh' nicht alle Welt
In höchsten Ehren meine Stadt des Sieges hält."

V. 901. *Τῶν ἀρειφάτων δ' ἐγὼ*
Πρεπτῶν ἀγώνων οὐκ ἀνέξομαι τὸ μὴ οὐ
Τήνδ' ἀστύνικον ἐν βροτοῖς τιμᾶν πόλιν.

und Apoll v. 637:

„Ich aber, Pallas, werde, wie ich's kann und weiss,
Grossmachen dein Volk, deine Stadt zu aller Zeit."

Ἐγὼ δέ, Παλλάς, τἄλλα θ', ὡς ἐπίσταμαι,
Τὸ σὸν πόλισμα καὶ στρατὸν τεύξω μέγαν.

XXVI. Um den Gegensatz zwischen Vaterrecht und Mutterrecht nach allen Seiten in volles Licht zu stellen, wollen wir nun noch bei einigen wichtigen Einzelnheiten der Aeschylischen Darstellung verweilen. Zuerst folgender Punkt. Der Areshügel, welchen Athene für immer als den Ort des Blutgerichts bezeichnet, und wo in Clytaemnestra das alte Recht der Erde unterliegt, ist dieselbe Oertlichkeit, wo die Amazonen ihr Lager aufschlugen, v. 655:

„Als sie gegen Theseus neidempört
Zu Felde zogen, unsrer neugebauten Stadt,
Der hochgethürmten, gegenthürmten ihre Burg,
Und sie dem Ares weihten, dessen Namen nun
Der Berg Areipagos trägt" —

Ἀμαζόνων ἕδραν
Σκηνάς θ', ὅτ' ἦλθον Θησέως κατὰ φθόνον
Στρατηλατοῦσαι, καὶ πόλιν νεόπτολιν

Τήνδ' ὑψίπυργον ἀντεπύργωσαν τότε,
Ἄρει δ' ἔθυον, ἔνθεν ἔστ' ἐπώνυμος
Πέτρα πάγος τ' Ἄρειος.

Hier sehen wir das Männerrecht und Weiberrecht in einem neuen Gegensatz. Wie Theseus den Männerstaat, so vertreten die Amazonen den Weiberstaat. Neidempört thürmen sie ihre Burg der neugegründeten Stadt des Theseus entgegen. Neidempört: denn Theseus hat Antiope besiegt und ihren Gürtel gewonnen; in Theseus ersteht ein neues Prinzip, dem ihrigen völlig entgegengesetzt, und innerlich feindlich. Der Amazonenstaat, — wenn man das Wort Staat auf ein Weibervolk anwenden darf, — enthält die vollendetste Durchführung des Weiberrechts. Theseus dagegen gründet seinen neuen Staat auf dem entgegengesetzten Prinzip. Den Kampf zwischen beiden eröffnet Athens Geschichte Diodor. 4, 16. 2, 8. Besonders Tzetzes zu Lycophron Cas. 1331—1340. p. 135. Potter. Plut. qu. gr. 45. parall. 34. Thes. 26—29. Hygin. f. 241. Arrian in den Fr. h. gr. 3, 597. Justin 2, 4. Eben darum nimmt Theseus' Sieg über die Amazonen eine so hervorragende Stelle ein. Mit stolzem Selbstgefühl blicken die Spätern auf dies Ereigniss zurück. Sie nennen es das glänzende Verdienst, das Athen sich um ganz Hellas erwarb. Herod. 9, 27. Paus. 5, 11, 2. *Τὸ Ἀθηναίων πρῶτον ἀνδραγάθημα ἐς τοὺς ὁμοφύλας.* Es ist der erste Akt in jenem Kampfe, den Asien mit Europa führt, und der recht eigentlich die griechische Geschichte bildet. In diesem Lichte behandelt Lycophron a. a. O. die Theseische That. In diesem erblicken wir sie auf der Dareiosvase, welche im bourbonischen Museum aufbewahrt wird, und deren Abbildung Gerhard in den Denkmälern und Forschungen, 1857, Tafel 103, gibt. Redner und Dichter kommen stets wieder auf diesen Kampf zurück, und die Kunst hat ihn reichlich für jene Zweifel entschädigt, welchen einzelne Schriftsteller, wie Strabo 11, 504, gegen die Existenz der Amazonen überhaupt erheben. Lys. Epitaph 28. Isocrat. Panegyr. 19. Aristid. Panath. 13, 189. Plato Menex. 239, 6. Pindar, fr. 159—162. Schol. Pind. Nem. 3, 64. bei Boeckh p. 445. Hellanicus bei Tzetz. Lyc. Cas. p. 35. Potter. Die Chronographen beschäftigen sich mit der Zeitbestimmung. Hieronymus und der Parische Marmor setzen den Kampf unmittelbar nach der Vereinigung des Volks in Theseus' Stadt. Nach Thrasyll bei Clemens Alexandr. Strom. p. 335, Pott. (Fr. h. gr. 3, 503) fällt er in's Jahr v. Chr. 1220. Petit Radel, Examen analytique et tableau comparatif des Synchronismes de l'histoire des temps héroiques de la Grèce, 1828, p. 70. Bei Arrian. Alex. exped. 7, 13 heisst es: *μὴ γενέσθαι μὲν γὰρ παντελῶς τὸ γένος τούτων τῶν γυναικῶν οὐ πιστὸν δοκεῖ ἔμοιγε, πρὸς τοσούτων καὶ τοιούτων ὑμνηθέν.* In den Atthiden spielt der Amazonenkampf eine grosse Rolle. Darüber hat nach Welker im Epischen Cyclus, besonders Steiner, über den Amazonenmythus in der antiken Plastik, 1857, S. 29—37, alles Wesentliche zusammengestellt. Von Kunstwerken wird bei Arrian 7, 13 ein Bild des *Μίκων* erwähnt, das, wie die genannte Vase, den Perserkrieg mit der Amazonenschlacht verband. Aristoph. Lysistr. 679 und Scholion dazu, Bekker 2, p. 289, spielt darauf an. Nach Paus. 1, 25, 2 liess Attalus die Burgmauer der Akropolis mit einer Darstellung der Gigantomachie, der Amazonenschlacht und der Niederlage der Gallier in Mysien schmücken. Im Innern des Theseustempels war die Amazonenschlacht dargestellt, wie man sie auch auf dem Schilde der Parthenos und an der Basis des olympischen Zeus sah. Paus. 1, 17, 2; 5, 25. Plin. 36, 5, 4. Boettiger, Archäologie der Malerei 1, 254 f. In der Poekile nahm der Kampf der Athener und des Theseus mit den Amazonen die Mitte der Mauer ein. Daneben sah man die Zerstörung Iliums, die marathonische Schlacht, Theseus' Abfahrt, dabei Athene und Heracles. Paus. 1, 15, 2—4. An dem noch erhaltenen Tempel, den die Tradition Theseus beilegt, ist der Amazonenkampf Gegenstand der Metopen-Plastik. Denselben zeigen auch Reste der Sculpturen des Parthenon, Steiner 5, 86. Ueber den Fries des Artemisheiligthums von Magnesia am Maeander, jetzt im Louvre, über den Sarkophag von Mazara in Sicilien, endlich über den Lecythus von Cumae spricht derselbe 5, 105, 112, 133. Die Erinnerung an den Amazonenkrieg ist ferner mit manchen Oertlichkeiten Athens auf's Engste verbunden. Von der Säule am Tempel der olympischen Erde heisst es, sie sei zu Ehren Hippolyte's, die dort gefallen, errichtet worden. Plut. Thes. 27. Die olympische Erde bedeutet den Mond, dessen Beziehung zu dem Amazonenthum uns aus Früherm klar ist. Ein Raum nahe dem Theseustempel, erhält die Erinnerung des abgeschlossenen Friedens, und heisst darum Horkomosium, Eidvergleichstätte. In Verbindung damit spricht Plutarch von einem Doppelfeste des Theseus und der Amazonen. Erst wird das zu Ehren der gefallenen Kriegerinnen, dann das ihres Besiegers gefeiert. Eine besondere Hervorhebung verdient das Amazoneum. Hier sollen, nach Plutarch, mehrere der gefallenen Heldinnen begraben liegen. Andere sandte Antiope insgeheim nach Chalcis, wo sie gute Pflege fanden. Nach Ammonius *περὶ βωμῶν καὶ θυσιῶν* bei Harpocration und Suidas, war es eine Gründung der Amazonen selbst. Nach Diodor 4, 28 hatten sie dort ihr Lager geschlagen. Zu Athen zeigte man Antiope's Grabmal,

ebenso das der Molpadia, Paus. 1, 2. 1. Auch der Verlauf der Schlacht wurde noch in späten Zeiten genau lokalisirt. In Kleidemos' Darstellung bei Plutarch Thes. 27 dringt das Weiberheer siegreich bis zum Heiligthum der Eumeniden vor, eine Beziehung, die uns nun als sehr bedeutsam erscheint. In der übrigen Darstellung treten die Pnyx, das Museion, das Piraeische Thor und Chrysa besonders hervor. Die Schlacht wird mit den Boëdromia (Etym. m. s. v.) in Verbindung gebracht. Sie findet an demselben Tage statt, an welchem die Athener Apollo dieses Fest feiern. Unter dem Apollinischen Rufe ἴε παιάν greift Theseus die Weiber an. Macrob. S. 1, 27. Hymn. in Apoll. 272. Wie Athen, so sind auch andere Theile Griechenlands mit amazonischen Denkmälern angefüllt. Chalcis wurde schon erwähnt. Ein Amazonengrab besass Megara, gerade über dem Markt, dessen Form (ῥομβοϊδές) an die amazonische Pelta erinnert; nach einheimischen Sagen war es Hippolyte's Mal. Paus. 1, 41, 7. Ein ähnliches hat Chäronea, am Ufer des Baches Thermodon. Skotussae und Kynoscephalae in Thessalien schliessen sich an. Plut. Thes. 27. Müller in den Fr. h. gr. 2, p. 32. Der Tempel des Ares zu Troezen wird ein Denkmal des Amazonenkampfes genannt. Denn auch zu Troezen, der in den Theseus-Mythus so eng verwobenen Stadt, besiegte der Held das weibliche Kriegsheer. Paus. 2, 32, 8. — Von der Lakonischen Stadt Pyrrhichum schreibt Paus. 3, 25, 2: „Die Pyrrhicher haben in ihrem Gebiet ein Heiligthum der Artemis Astrateia. Denn dort machten die Amazonen ihrem Kriegszuge ein Ende. Darum steht daselbst auch ein Apollo-Amazonius. Beide Götterbilder sind von Holz. Die Weiber vom Thermodon sollen sie gestiftet haben." Diese Nachricht gewinnt dadurch besondere Bedeutung, dass sie uns den Uebergang der Amazonen zu einem neuen, der Bestimmung des Weibes allein entsprechenden, Leben darstellt. Der kriegerischen, männerfeindlichen Heldengrösse müde, weihen sie der schlachtenentsagenden Artemis ein Heiligthum, und verbinden mit ihr Apollo-Amazonius, unter dessen Anrufung Theseus die Vernichtungsschlacht geschlagen, den Sieg errungen hatte. Die Feindschaft löst sich auf zu freundlichem Vereine. Die Amazone legt ihre Waffe nieder und folgt nun gerne ihrem Ueberwinder. Astrateia soll das Weib sein, nicht dem Kriege, sondern der Liebe ergeben. Der friedlichen Artemis huldigt auch gerne der Mann, wie denn vorzugsweise Männer der Ephesinischen Göttin dienen. Paus. 4, 31, 6. Auch in dem Athenischen Mythus wird die Auflösung des Kampfes zu freundlicher Vereinigung angedeutet. Von Natur sind die Amazonen den Männern geneigt. (Plut. Thes. 26). Ihr männermordender Sinn ist Ausartung, Unterdrückung des weiblichen Wesens. Gerne kehren sie nunmehr zu ihrer Naturbestimmung zurück. Schon die Sage von dem Horkomosium lässt den Krieg durch Friedensvergleich schliessen. Aber noch deutlicher tritt der gleiche Gedanke in Antiope's Liebe zu Theseus, dem Herrlichen, hervor. Denn den Zunamen καλός trägt der Apollinische Sonnenheld vorzugsweise. Dio Chrysost. or. 29, p. 544. Reiske. μόνους δὲ ἂν εἴποι τις ἀνδρείους τῶν ἄγαν καλῶν Θησέα καὶ Ἀχιλλέα. Antiope zeigt in manchen Zügen der Sage ihr amazonisches Heldenthum gemildert durch die Weichheit des zu Liebe erwachten Weibes. Aus Liebe zu Theseus verräth sie ihre Heimath Themiscyra. Nur durch Antiope's Beistand vermag der Held die Stadt zu gewinnen. So meldet der Troezenier Hegias bei Paus. 1, 2, 1. Auf einer Nolanischen Vase hat Millingen, ancient unedited monuments t. 19, den von der Amazone geführten Theseus erkannt. Welker, alte Denkmäler 2, Tafel 22, 1. Die Gefässe Nola's, einer Chalcidischen Kolonie (Just. 20, 1), zeigen manche Darstellungen aus dem Theseïschen Kreise. Millingen p. 52, n. 4. Aus Liebe zu dem Herrlichen folgt Antiope Theseus nach Athen. Auf der Rückfahrt erregt sie Soloon's Liebe, der, dem Theseus nachgesetzt, seinen Schmerz in den Wogen des Meeres begräbt. Plut. Thes. 26. Zu Athen kämpft sie tapfer an Theseus' Seite, ein Verrath an den Schwestern, für welchen sie Molpadia mit dem Tode straft. Aber Theseus rächt die Geliebte. Paus. 1, 2, 1. Plut. Thes. 27. Sie ist es wiederum, welche nach viermonatlichem Kampfe den Waffenstillstand herbeiführt; sie, welche die verwundeten Schwestern zur Pflege nach Chalcis bringen lässt. Bei Herodotus Ponticus kömmt sie als Friedensbotin nach Athen. Tzetz. Lyc. Potter, p. 135. Der Gegensatz zwischen amazonischer und wahrhaft weiblicher Natur tritt auf einzelnen Vasenbildern sehr bedeutsam hervor. Auf einem solchen (monumenti del Inst. 2, 31) wird einem Amazonenkampfe Theseus' und Antiope's Vermählung, durch Aphroditen vermittelt, entgegengestellt. Ein anderes (mon. del Inst. 4, 43) zeigt uns einerseits Antiope als Königin der Amazonen, zu ihren Füssen den amazonischen Waffentanz (Callimach. in Dian. 240), anderseits mit Theseus verbunden; den Uebergang deutet Eros an, der sich der gestrengen Herrin nähert, um ihr seine Macht fühlbar zu machen. Aus der männer- und ehefeindlichen Jungfrau geht sie jetzt zum Mutterthum über und erfüllt so des Weibes Bestimmung. Aber damit ist sie auch allem Schmerz der Mutter verfallen. Aus Antiope wird sie Hippolyta, zwei Namen, die zuweilen auch zu einem Schwesterpaar

auseinandertreten. Erscheint sie in jener Bezeichnung als die glückliche Braut, so zeigt sie uns diese als die von Schmerz gebeugte Mutter. Aus Gram stirbt sie, wie die megarische Sage bei Paus. 1, 41, 7 meldet. Zwei Naturen vereinigt sie in einer Person, die des Lebens und die des Todes, des Werdens und Vergehens, der Freude und Trauer. Dieselbe Vereinigung zeigt uns ihr Sohn Hyppolytos, den Pindar bei Plut. Th. 28 Demophoon nennt. In diesem kehrt die Bellerophontische Doppelnatur wieder. Die männlich zeugende Kraft ist zugleich die volksmordende Potenz. Laophoon und Demophoon sterben, um wieder auferweckt zu werden, nachdem sie beide von ihren Stiefmüttern versucht worden sind. Paus. 2, 27, 4. Als Virbius, die männliche Kraft, daher von Einigen Helios gleichgestellt (Serv. Aen. 7, 776), kehrt Hippolytos in Diana's aricinischem Heiligthum wieder, Serv. Aen. 7, 761. 776. 5, 95, der Naturmutter als inferior potestas beigeordnet, wie Aphroditen Adonis, Athenen Erechtheus. Der Zweikampf der Priester versinnbildet den Wechsel von Tod und Leben, und zeigt uns jenen als Vorbedingung von diesem, wie der Sklavenstand das in dem Jus naturale begründete Gleichheitsprinzip, das auch in Theseus' Mythus, namentlich in dem von ihm eröffneten Asyl, und in der Sage, die ihn als Begründer der Demokratie darstellt, vielfältig hervortritt, andeuten soll. Mit der Zeugung beginnt das Reich des Todes. Als Amazone ist Antiope allem Schmerz enthoben, als Mutter verfällt sie dem Kummer, der in dem Todesloos aller Zeugung seinen Grund hat. Aber das ist die Naturbestimmung des Weibes, das die Aufgabe der männlichen Kraft. Nur in der ewigen Zeugung und in dem gleich ewigen Tode liegt die Unsterblichkeit, die nie dem Individuum, sondern nur dem Geschlechte als solchem zu Theil werden kann. In dieser Bedeutung wurzelt die Grabbeziehung des Amazonenthums, insbesondere diejenige Antiope's. Dass alles Geborne dem Tode anheimfällt, darf das Weib nicht bewegen, amazonische Jungfräulichkeit dem Mutterthum vorzuziehen. Vielmehr soll es gleich Antiopen jenem entsagen und freudig diesem entgegengehen. Auch das Weib wird zwar durch die Ehe aus Antiope zur Hippolyte, aber in einem neuen Geschlechte setzt sie doch ihr eigenes Dasein fort.

Also Theseus ist für Attica, was Bellerophon in Lycien. Er besiegt das Amazonenthum, das freudig und gerne zur Ehe übergeht. Aber es steigt noch höher als der corinthisch-lycische Held. Nicht nur der Untergang des Amazonenthums, auch der der ehelichen Gynaikokratie wird an seinen Namen geknüpft. Er hat völlig die Lichtnatur angezogen. Er erscheint ganz in apollinischer Reinheit. Er ist ein zweiter Heracles, und unter diesem Namen verehrt. Die Thesea sind auch Heraclea, wie Philochorus bei Plutarch im Thes. berichtet. Gleich Heracles besiegt er die Hölle und täuscht Aïdoneus' finstere tellurische Gewalt. Er ist gleich ihm über die Region der dem Tode verfallenen, der werdenden Schöpfung, in die der ewigen Sonnenmacht, in die seiende Welt, emporgestiegen. Er, der Neptunus-Sohn, der sich in der Ringprobe dem zweifelnden Minos als echten Poseidonius erweist (Paus. 1, 15, 3), dem auch die Poseidonische Achtzahl besonders geweiht ist (Plut. Thes. fin.) — worauf der viermonatliche Krieg zurückweist, — er hat alle tiefern Stufen der männlichen Kraft siegreich überwunden. Wie er Aïdoneus täuscht, so entzieht er auch den Dioskuren ihre Schwester Helena (Paus. 2, 32, 7; 3, 24, 7; 3, 18, 9. Plut. Thes. 30), wogegen sie ihm seine Mutter Aethra rauben. Darin liegt die Verwandtschaft Beider, aber Theseus steht höher als der Kastoren mütterliche Eigeburt, höher als die Aetherregion, der jene, wechselnd wie Tod und Leben, angehören. Die Mondfrau ist der Sonne bestimmt, von welcher sie allein ihren Glanz ableitet, von der sie auch die männliche Befruchtung erhält (Paus. 2, 22, 7). In seiner Verbindung mit Helena ist Theseus jeder ehelichen Vereinigung Bild und Ausdruck. Paus. 2, 32, 7. Stets befördert er den Ehebund, wie der Mythus von Peirithoos darthut; dessen Verletzung weist er in seinem Verhältniss zu Aethra ab, wie er die Centauren, und auch Minos für solche Unbill züchtigt. Auf einer tiefern Stufe der ausserehelichen Begattung hingegeben, erscheint er in höherer Natur als Ehestifter, als Rächer der Unkeuschheit, als Feind des Amazonenthums. Auf dieser nimmt er ganz apollinisches Wesen an. Gleich Apollo, der ihn geleitet, führt er die Leier, der grossen Weltharmonie, die früher in dem Weibe, in Harmonia zumal, ihren Mittelpunkt hatte, bekanntes Sinnbild. Paus. 5, 19, 1. Ariadne, als aphroditisches Weib, überlässt er auf Athene's Geheiss dem stets viel stofflicher und sinnlicher gedachten Dionysus. Seine mütterliche Abstammung von Pittheus' Tochter Aethra stellt er durch die väterliche ganz in Schatten. Aegeus' Schuhe und Schwert zieht er aus ihrer Verborgenheit hervor, und beweist durch sie dem Vater sein Sohnsverhältniss. Paus. 1, 27, 8. Die Athenischen Eupatriden werden auf ihn zurückgeführt. Plut. Th. 25. Er gründet, wie Romulus, den neuvereinigten Staat auf dem Prinzip des Vaterrechts, und erscheint ebendadurch als natürlicher Gegner des Amazonischen Mondprinzips. Die Ehe mit Männerrecht ist das Theseïsche Prinzip. Des Theseus Gebeine sind das Palladium der Herrschaft, wie die

des ebenfalls als Ausdruck apollinischen Männerrechts erkannten Orestes. Paus. 3, 3, 6. Die Potestas des Mannes erscheint zu Athen, wie zu Rom, als die Grundlage und Vorbedingung des staatlichen Imperium. Wo Gynaikokratie sich erhält, wird *δικαιοσύνη* und *σωφροσύνη* gerühmt. Wo sie unterliegt, ist Macht und Gewalt das Ziel und die Grundlage des Staatslebens. In diesem Sinne wird aus Orests Freisprechung der Stadt eine Zukunft der Macht entspringen. In demselben wird ihr von Apollo geweissagt, wenn auch untergetaucht wie ein Schlauch, könne sie doch nie sinken.

Die alte Gynaikokratie hat nur noch in den Gebräuchen der Oschophoria, an welchen die Mütter der nach Creta abgesendeten Kinder allein Vertretung finden, und in dem Sumpfkulte der Joxiden Spuren ihrer ehemaligen Geltung zurückgelassen. Mit Perigyne, Sinnis' schöner Tochter, hatte Theseus Beischlaf geübt. Melanippus war die Frucht solcher Verbindung. Von Melanippus stammt Joxus, der in Verbindung mit Ornytus Karien durch eine Kolonie bevölkerte. Die Joxiden aber haben die mütterliche, von Perigyne auf sie vererbte Gewohnheit beibehalten, weder Schilf noch wilden Spargel zu verbrennen, sondern sie als heilig zu verehren. In diesem Kulte, dessen Plutarch Thes. 8 gedenkt, sehen wir die Sumpfreligion mit der unehelichen Begattung und dem Mutterrechte verbunden: ein Zusammenhang, der nach früheren Bemerkungen als ganz verständlich und innerlich nothwendig erscheint. Die Zurückführung der dem Mutterrecht huldigenden Joxiden auf Theseus zeigt uns diesen auf der tiefsten Stufe des chthonischen Lebens, die er zuletzt überwindet und über welcher die höhere des Vaterrechts, sowohl als Poseidonischen Wasserrechts, als in der reinsten Gestalt des apollinisch-metaphysischen Sonnenprinzips durch ihn für immer zur Anerkennung gelangt.

So finden wir in Theseus denselben Fortschritt, den Bellerophon anbahnte, den Perseus, Achill, Heracles durchführen. Allen diesen Sagen liegt derselbe Gedanke zu Grunde. Die Begründung eines höhern menschlichen und staatlichen Zustandes ruht auf der Ueberwindung des Mutterrechts. Dieselben Heroen, welche die rohen Kräfte der Erde vernichten, und dadurch als Wohlthäter und Erheber der Menschheit erscheinen, dieselben vernichten das Amazonenthum. Um so bedeutungsvoller ist es nun, dass Athene nicht etwa das Delphinium (Aelian. V. H. 5, 15), sondern der Amazonen Lagerstätte, des Ares Hügel, an dessen Fuss sich der Tempel der Erinnyen erhob, zum Gerichtsort auserwählt, und dass eben da in dem ersten Blutgericht Orestes' Freisprechung den Untergang des Mutterrechts verkündet. Die Stätte des alten Rechts dient nun dem neuen. Oder, da die beiden Rechtsanschauungen in zwei verschiedenen Religionsanschauungen wurzeln, so können wir auch sagen, die Stätte des alten chthonischen Kults dient nun dem neuen. Athene, die mutterlose, die allem Männlichen bis zur Ehe wohlgeneigte Göttin, wie sie Aeschylus nennt, errichtet den Areiopag auf dem Standort der männerlosen, der männerfeindlichen Amazonen. Was der alten Religion diente, wird jetzt der neuen geweiht. So hat auch die christliche Religion vorzugsweise auf heidnischen Kultstätten und selbst in heidnischen Tempelanlagen und mit heidnischen Kultgegenständen ihre neue Gottesverehrung eingerichtet. Was den falschen Göttern diente, sollte nun zur Verherrlichung des Einen wahren Gottes beitragen, eine Idee, welche Marangoni in seinem Buche delle cose gentilesche e profane trasferate ad uso ed ornamento della chiesa in's schönste Licht gesetzt hat.

XXVII. Aber ich kann Aeschylus noch nicht verlassen, ohne aus seinem Werke noch weitere Belehrung über unsern Gegenstand zu schöpfen. Der Gegensatz des Vaterrechts und des Mutterrechts äussert sich bei ihm noch in einer andern Fassung. ***Das neue Recht ist das himmlische des olympischen Zeus, das alte, das chthonische der unterirdischen Mächte.*** Dass das neue Recht von dem Olympier ausgeht, verkündet Orest, der unmittelbar nach seiner Freisprechung durch Athene Folgendes spricht, v. 724:

Ὦ Παλλὰς, ὦ σώσασα τοὺς ἐμοὺς δόμους,
Καὶ γῆς πατρῴας ἐστερημένον σύ τοι
Κατῴκισάς με καί τις Ἑλλήνων ἐρεῖ·
Ἀργεῖος ἁνὴρ αὖθις ἔν τε χρήμασιν
Οἰκεῖ πατρῴοις, Παλλάδος καὶ Λοξίου
Ἕκατι, καὶ τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου
Σωτῆρος, ὃς πατρῷον αἰδεσθεὶς μόρον,
Σώζει με, μητρὸς τάσδε συνδίκους ὁρῶν.

„O Pallas, o du meines Hauses Retterin!
Du hast zur Heimath auch dem Landesflüchtigen
Gebahnt die Rückkehr; und in Hellas sagt man wohl,
Argiver ist Er wieder, wieder wohnet Er
Im Haus des Vaters, Pallas gab's und Loxias
Ihm wieder, und *der dritte allvollendende*
Erretter, der vielehrend meines Vaters Loos,
Wohl sieht der Mutter Vertreter dort, doch mich bewahrt!"

Das verkündet auch Athene selbst, v. 764:

Ἀλλ' ἐκ Διὸς γὰρ λαμπρὰ μαρτύρια παρῆν,
Αὐτός θ' ὁ χρήσας, αὐτὸς ἦν ὁ μαρτυρῶν,
Ὡς ταῦτ' Ὀρέστην δρῶντα μὴ βλάβας ἔχειν.

„Jedoch von Zeus selbst trat ein Zeugniss leuchtend auf,
Und der's geboten, eben der bezeugte,
Es sei Orestes für die That der Strafe frei."

Dagegen ruft die Erinnye, v. 367:

Τίς οὖν τάδ' οὐχ ἅζεταί τε καὶ δέδοικεν βροτῶν, ἐμοῦ κλύων θεσμόν
Τὸν μοιρόκραντον, ἐκ θεῶν
δοθέντα τέλεον· ἐπὶ δέ μοι
γέρας παλαιόν ἐστιν † οὐδ' ἀτιμίας κύρω,
Καίπερ ὑπὸ χθόνα τάξιν ἔχουσα καὶ δυσήλιον νέφας.

„Wo ist ein Mensch, welcher nicht entsetzte, nicht bangte, wann er mein Gesetz anhört?
Das gottbeschieden Moira mir zu endigen gebot;
Doch es gehören *alte Würden* mein, ich gelte nicht ehrlos,
Ward mir auch unter der Erden die Heimath,
Tief in sonnenleerer Nacht."

Und dann nach erfolgter Freisprechung des Orest, v. 773:

Ἰὼ θεοὶ νεώτεροι, παλαιοὺς νόμους
Καθιππάσασθε, κἀκ χερῶν εἵλεσθέ μου.
Ἐγὼ δ' ἄτιμος ἡ τάλαινα βαρύκοτος,
Ἐν γᾷ τᾷδε, φεῦ, ἰού, ἰού,
Ἀντιπαθῆ μεθεῖσα καρδίας σταλαγμὸν χθονὶ
Ἄφορον.

„O neue Götter, alt Gesetz und uraltes Recht,
Ihr rennt sie nieder, reisst sie fort aus meiner Hand!
Und ich unsel'ge, schmachbeladen, bitterempört,
Zur Erde nieder, weh!
Rächend zu Boden hier trief' ich des Herzens Gifttropfensaat!"

v. 801:

Ἐμὲ παθεῖν τάδε.
φεῦ.
Ἐμὲ παλαιόφρονα κατὰ γᾶς οἰκεῖν ἀτιετον μῖσος.
φεῦ.
Πνέω τοι μένος, ἅπαντά τε κότον.

„Ich das erdulden, weh!
Unter der Erden ich mich verbergen, die Urweise? Weh!
Von Zorn schwillt die Brust; von Groll ganz erfüllt."

Also der Gegensatz ist klar: *Himmlisch*, *olympisch* ist das Recht des Vaters, von Zeus wird es verkündet, ob er gleich, wie die Erinnyen ihm vorwerfen, selbst nicht darnach handelte, sondern seinen alten Vater Kronos fesselte; *chthonisch*, *unterirdisch* dagegen ist das Recht der Mutter; wie die Erinnyen, die es vertreten, so stammt es aus der Erde Tiefen. Wir können den Gegensatz, ohne ihn im mindesten zu fälschen, auch so wiedergeben: das Mutterrecht entstammt dem Stoffe, es gehört dem stofflichen Leben des Menschen, dem Leibe; das Vaterrecht gehört dem unstofflichen, dem geistigen Theile desselben. Jenes ist körperlicher, dieses unkörperlicher Natur. Auch der *Name* der Erinnyen weist auf die Erde. Nach Tzetzes zu Lycophron heisst *τὸ ἔρι ἢ ἔρα* die Erde. Das lautet im Lateinischen terra, auch tera (Varro), im Deutschen Erde. Zahlreich sind die Wörter, in welchen der Stamm wiederkehrt, stets mit derselben Bedeutung. Erechtheus, Erichthonius der Erdgeborne, Erigone, Eridanus der Erdstrom, den Virgil Georg. 4, 371 unter den unterirdischen nennt, welche Aristäus tief unten im Wasserreiche erblickt:

Et gemina auratus taurino cornua vultu
Eridanus, quo non alius per pinguia culta
In mare purpureum violentior effluit amnis.

Eros, die den Stoff durchdringende, ihn zur Selbstumarmung bestimmende Liebeskraft, der Grund aller Erdzeugung*), *ἠρία* die Grabhügel aus Erde aufgeworfen**), *Ἔρεβος* die Unterwelt und *Ἐρέβινθος****), *ἔνεροι* und umgesetzt *νέρτεροι* die Todten†), die zur Erde zurückkehren, *Ἐρινεός* der wilde Feigenbaum, *Ἥρα* die argivische Erdmutter, *Ἐρατώ*††), *ἔρνος* der Baum, der Keim; *ἥρως* der mit der Erde wieder vereinigte, in ihr, Demeters Erdseele verbunden, fortlebende Held (wie *δαίμων* von *δᾶ, γᾶ*), *πολύηρος*, reich an Erde (Hesych.), und manche andere liefern hiezu reiche Belege, und eine weitere Verfolgung derselben Wurzel würde uns zeigen, dass sie weit über das Gebiet der griechischen und lateinischen Sprache hinausreicht. *Ἐριννύς* heisst also die in der Erde wohnende Gottheit. Es ist so viel als *θεὸς καταχθόνιος*. Die Erinnyen sind die in der Erde Tiefen wirkenden Mächte; in dem finstern Grunde des Stoffes schaffen sie, die Kinder der Nacht, alles Leben; was die Erde an Gewächsen hervorbringt, ist ihre Gabe, ihre Zeugung. Menschen und Thieren senden sie die Nahrung, sie lassen die Frucht des Mutterleibes gedeihen. Zürnen sie, so verdirbt alles, das Gewächs des Bodens, die Geburt der Menschen und Thiere. Die Erstlinge des Landes werden ihnen dargebracht, für der Kinder, für der Ehen Heil. Was brauchen wir andere Zeugnisse, wenn sie selbst bei Aeschylus es uns also verkünden, v. 899:

„Wehen soll Waldverwüstend Wetter nie!
Das ist mein Geschenk dem Land;
Und nie pflanzenaugesengender Brand heimsuchen dieses Landes Au'n;
Nie ersticke Misswachs jammervoll der Saaten Blüh'n;
Schafe froh in Sattigkeit,
Zwillingslämmer um sie her,
Ernähr' zu seiner Zeit der jungen Erde Grün;
Der Grasung lieber Ort;
Stäter Göttergaben reich!"

---

*) Plut. Symp. 8, 1. de Is. et Os. passim. De fac. in orbe Lunae 12.

**) Hesych. v. *Ηριον* mit den Angaben des Alberti 1, 1654. Suidas v. *ἠρία*, Harpocrates v. *ἠρία*.

***) Plut. de primo frigido. c. 17. Hutt. 13, 117. — Quaest. rom. 92, quaest. gr. 46.

†) Plut. quaest. plat. 8.

††) Plut. Symp. 8. 14.

Δενδροπήμων δὲ μὴ πνέοι βλάβα, τὰν ἐμὰν χάριν λέγω,
Φλογμός τ' ὀμματοστερὴς φυτῶν, τὸ μὴ περᾶν ὅρον τόπων
Μηδ' ἄκαρπος αἰανὴς ἐφερπέτω νόσος.
Μῆλά τ' εὐθενοῦντα γᾶ ξὺν διπλοῖσιν ἐμβρύοις
Τρέφοι χρόνῳ τετάγμένῳ, γόνος δὲ πᾶς
Πλουτόχθων Ἑρμαίαν
Δαιμόνων δόσιν τίοι.

Tief unter der Erde in ogygischen Tiefen empfangen sie Ehr und Opfer und Festfeuer, dass alles Unheil sie dem Lande abwehren, dass jegliches Heil sie emporsenden zum Segen der Stadt. Sie sind also die *freundlichen Götter*, die für der Menschen Gedeihn und Wohlfahrt sorgen, sie sind wahre Eumeniden, ihrem ganzen chthonischen Wesen nach dem *ἀγαθοδαίμων*, der römischen Bona Dea verwandt. Sie heissen die hehren Göttinnen, die *σεμναὶ θεαί*, und dieser Ausdruck ist seinem Sinne nach nichts Anderes als *μεγάλοι θεοί*, was Plutarch Symp. 3, 1 ausdrücklich durch *θεοὶ καταχθόνιοι* erklärt*). Wie sie nun in der Erde ogygischen finstern Tiefen alles Leben wirken, und es über die Oberfläche des Bodens hinauf an's Licht der Sonne senden, so kehrt auch alles im Tode wieder zu ihnen zurück. Das Lebende zahlt der Natur, d. h. dem Stoffe, seine Schuld zurück. So sind die Erinnyen gleich der Erde, der sie angehören, wie des Lebens, so auch des Todes Herrinnen. Das stoffliche, das tellurische Sein umschliesst Beides, Leben und Tod. Alle Personifikationen der chthonischen Erdkraft vereinigen in sich diese beiden Seiten, das Entstehen und das Vergehen, die beiden Endpunkte, zwischen welchen sich, um mit Plato zu reden, der Kreislauf aller Dinge bewegt. So ist Venus, die Herrin der stofflichen Zeugung, als Libitina die Göttin des Todes. So steht zu Delphi eine Bildsäule mit dem Zunamen Epitymbia, bei welcher man die Abgeschiedenen zu den Todtenopfern heraufruft**). So heisst Priapus in jener römischen Sepulcralinschrift, die in der Nähe des Campanaschen Columbariums gefunden wurde, mortis et vitai locus. So ist auch in den Gräbern nichts häufiger als Priapische Darstellungen, Symbole der stofflichen Zeugung. Ja es findet sich auch in Süd-Etrurien ein Grab, an dessen Eingang, auf dem rechten Thürpfosten, ein weibliches sporium abgebildet ist; wir geben auf Tafel 3 nach einer Originalzeichnung seine Abbildung. Auf der heiligen Delos darf nicht nur Niemand sterben, sondern auch Niemand geboren werden. So besitzt des Gyges Wunderring die doppelte Kraft, sichtbar und wieder unsichtbar zu machen, ein Bild der chthonischen Kraft, die auch in Autolykus' Kunst, Weiss in Schwarz zu verwandeln, ihren mythologischen Ausdruck gefunden hat. Hygin. f. 201. Albricus Philosoph. de Deorum imagg. 6. In diesem Sinne ist Mercur wie Autolycus nicht nur der Geber, sondern auch der Dieb. Nach der zweiten Seite hin sind die freundlichen Eumeniden die schrecklichen, grausen Göttinnen, allem irdischen Leben feind und verderblich. Nach dieser Seite hin haben sie Gefallen an Untergang, an Blut und Tod. Nach dieser Seite hin heissen sie verhasste, gottverfluchte Ungeheuer, eine blutige, scheussliche Schaar, die Zeus bannte, „fern seiner Nähe stets zu sein". Nach dieser Seite hin geben sie Jedwedem den verdienten Lohn.

„Denn aller Menschen Richter ist der grosse Tod."

Als Göttinnen des Untergangs sind sie auch Göttinnen des stets gerecht vergeltenden Schicksals, von Moira haben sie ihr Amt empfangen.

„Als wir geboren, da wurde befohlen uns diess Amt,
Aber zugleich, den Unsterblichen nimmer zu nahen,
Ihr Mahl theilen wir niemals;
Und weissglänzend Gewand, mir ist es versaget, gemissgönnt,
Untergang gehöret mein, wenn im Geschlecht, das ihn genährt,
Ares dahin mordet den Freund,
Hinter ihm her fliegen wir schwer;
Wie er in Kraft auch blüht, wir vertilgen ihn blutig."

v. 329:

Γιγνομέναισι λάχη τάδ' ἐφ ἁμὶν ἐκράνθη,
Ἀθανάτων ἀπέχειν χέρας, οὐδέ τις ἐστὶ
Συνδαίτωρ μετάκοινος·
Παλλεύκων δὲ πέπλων ἀπόμοιρος, ἄκληρος ἐτύχθην.
Δωμάτων γὰρ εἱλόμαν
Ἀνατροπὰς, ὅταν Ἄρης τιθασὸς ὢν φίλον ἕλη.
Ἐπὶ τὸν, ὤ, διόμεναι,
Κρατερὸν ὄνθ' ὅμως μαυροῦμεν καμάτοισιν.

Alle diese Seiten ihres Wesens einen sich in Einer Grundidee, sie folgen alle aus ihrer stofflichen, tellurischen Natur. Die Erinnyen sind, was *ἔρα* selbst, der Ausdruck des irdischen, körperlichen, leiblichen Lebens, des tellurischen Daseins. Jetzt ist es klar, welcher Zusammenhang das Mutterrecht mit der chthonischen Religion, d. h. mit der Religion der stofflichen Kraft verbindet, welcher Abgrund es dagegen von dem geisti-

*) Hutt. 11, 111: *καὶ τὸν νάρκισσον (οὕτως ὠνόμασαν) ὡς ἀμβλύνοντα τὰ νεῦρα καὶ βαρύτητας ἐμποιοῦντα ναρκώδεις· διὸ καὶ ὁ Σοφοκλῆς αὐτὸν ἀρχαῖον μεγάλων θεῶν στεφάνωμα (τουτέστι τῶν χθονίων) προσηγόρευκε.* — Paus. 1. 28. p. 68: *Πλησίον δὲ ἱερὸν θεῶν ἐστιν, ἃς καλοῦσιν Ἀθηναῖοι Σεμνὰς, Ἡσίοδος δὲ Ἐρινῦς ἐν Θεογονίᾳ· πρῶτος δέ σφισιν Αἰσχύλος δράκοντας ἐποίησεν ὁμοῦ ταῖς ἐν τῇ κεφαλῇ θριξὶν εἶναι· τοῖς δὲ ἀγάλμασιν οὔτε τούτοις ἔπεστιν οὐδὲν φοβερὸν, οὔτε ὅσα ἄλλα ἀνάκειται θεῶν τῶν ὑπογαίων· κεῖται δὲ καὶ Πλούτων καὶ Ἑρμῆς, καὶ Γῆς ἄγαλμα· ἐνταῦθα θύουσι μὲν ὅσοις ἐν Ἀρείῳ πάγῳ τὴν αἰτίαν ἐξεγένετο ἀπολύσασθαι, θύουσι δὲ καὶ ἄλλως ξένοι τε ὁμοίως καὶ ἀστοί.* — Paus. 2, 11, 4. Müller, Eumeniden. S. 176.

**) Plut. quaest. rom. 23.

gen Prinzip des olympischen Zeus und seiner Kinder, Apollon's und Minerven's, scheidet. Das Weib ist die Erde selbst. Sie ist das stoffliche Prinzip, der Mann das geistige. Von beiden, dem Weibe und der Erde, gelten Apollon's Worte:

„Sie hegt und trägt den eingesäten Samen nur."

οὐκ ἔστι μήτηρ ἡ κεκλημένου τέκνου
τοκεὺς, τροφὸς δὲ κύματος νεοσπόρου.
Τίκτει δ' ὁ θρώσκων. — —

Im Menexenus sagt Plato, nach ihm auch Plutarch, *συμποσ.*, 2, 3 wörtlich Folgendes: „Nicht die Erde ahmt dem Weibe, sondern das Weib der Erde nach, und diess gilt auch von allen Thieren weiblichen Geschlechts. Aus diesem Grunde ist es wahrscheinlich, dass die erste Entstehung durch die Kraft und Stärke des Schöpfers aus der Erde in grösster Vollkommenheit bewirkt worden, ohne dass solche Organe und Gefässe, wie sie jetzt die Natur in den zeugenden Wesen ihrer Schwäche wegen hervorbringen muss, dazu erforderlich waren." Also die erste Entstehung geschah aus dem Mutterschoss der Erde, die Fortpflanzung durch das Weib. „Noch bis jetzt, sagt Plutarch an derselben Stelle, bringt die Erde ganz vollständige Thiere hervor, wie z. B. Mäuse in Aegypten, und an vielen andern Orten Schlangen, Frösche und Grillen, wenn von aussen eine andere Ursache oder Kraft hinzukommt. In Sicilien kamen zur Zeit des Sklavenkriegs, da die Erde mit vielem Blut getränkt wurde, und eine Menge Leichname unbeerdigt verwesen mussten, zahllose Schwärme von Heuschrecken zum Vorschein, die sich über die ganze Insel verbreiteten und überall die Feldfrüchte aufzehrten. Diese Thiere werden also aus der Erde erzeugt und ernährt, der Ueberfluss der Nahrung macht sie zur Zeugung geschickt, daher sie, um ihre Triebe zu befriedigen, sich zusammenhalten und paaren, und dann, wie es ihre Natur mit sich bringt, entweder Eier legen oder lebendige Junge gebären. Hieraus erhellt am besten, dass die Thiere ihren ersten Ursprung aus der Erde erhalten haben, nun aber ihr Geschlecht auf eine andere Art und durch einander selbst fortpflanzen." Das Weib vertritt also die Erde in ihrer Funktion. Sie ist der Erdstoff selbst. Daher heissen sie beide von dem gleichen Stamme *γῆ* und *γυνή*, ein Stamm, welchem auch *γύα* Pflugland und Mutterleib, Soph. Antig. 569, sabinisch sporium, Plut. qu. rom. 100, *γυῖον* Glied, *γύης* Pflugbaum, *Γύης* der hundertarmige Sohn der Erde, der oben erwähnte *Εὐρυγύης* = Androgeos, endlich auch *Γίγας*, *Ὠγύγης*, und *Γυγαία Ἄγρισκα θεά* bei Lycophron v. 1152, Name der Ilischen Athene, die v. 1143 *Κύπρις*, v. 1164 *Σθένεια* genannt wird, angehören. Der deutsche Ausdruck *Frauenzimmer* schliesst sich hier an. Zimmer bezeichnet die Oertlichkeit, und diese ist eine Eigenschaft der Erdmaterie. Die Erdmaterie, in ihrer Mütterlichkeit gefasst, ist der Ort der Zeugung. Plut. de Is. et Os. 56 hebt diese Eigenschaft des Stoffes besonders hervor: *ὁ μὲν οὖν Πλάτων, τὸ μὲν νοητὸν, καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα, τὴν δὲ ὕλην, καὶ μητέρα καὶ τιθηνὴν, ἕδραν δὲ καὶ χώραν γενέσεως, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν ἔγγονον καὶ γένεσιν ὀνομάζειν εἴωθεν.* Später: *χώρα γενέσεως καὶ δεξαμένη.* c. 53: *τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, καὶ δεκτικὸν ἁπάσης γενέσεως, καθὸ τιθηνὴ καὶ πανδεχὴς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος.* Tim. p. 345. 346. 349. Bip. Dazu vergleiche man, was Plutarch de plac. philos. 1, 19. 20 von *τόπος* und *χώρα* bemerkt. Simplicius in Aristot. l. IV. Ausc. Phys. p. 150 a. ed. Ald. *Διὸ καὶ τὴν Συρίαν Ἀταργάτην τόπον θεῶν καλοῦσιν, καὶ τὴν Ἶσιν οἱ Αἰγύπτιοι, ὡς πολλῶν θεῶν ἰδιότητας περιεχούσας.* Hier ist *τόπος* gleichbedeutend mit *μήτηρ* eine Bezeichnung, die auch Orpheus gebraucht. Jablonski, Panth. Aeg. P. 1, p. 8. Diod. 1, 12: *τὴν δὲ γῆν ὥσπερ ἀγγεῖόν τι τῶν φυομένων ὑπολαμβάνοντας, μητέρα προσαγορεῦσαι.* Für das Lateinische loci gibt Varro de l. l. 5, p. 26 dieselbe Bedeutung. Paus. 3, 16, 3. — Damit hängt zusammen, dass die Hülsenfrüchte, insbesondere die Erbsen und die Nüsse, der Erdgottheit geweiht sind. Die Hülse ist der Mutterschoss, in welchem der Same sich entwickelt: sie ist *ἕδρα καὶ χώρα γενέσεως*, sie ist das Zimmer. In der Bezeichnung *Ἐρέβινθοι* ist der Stamm *ἐρ* zu erkennen, und seinen Zusammenhang mit *Ἔρεβος* hebt schon Plutarch, qu. gr. 46, qu. rom. 92 auf's Klarste hervor. Dem locus genitalis entspricht in symbolischer Darstellung die cista, welche besonders den grossen Erdmüttern Demeter und Fortuna angehört, und zur Bergung mystischer Zeichen, namentlich auch des Phallus (Clem. Alex. protr. p. 12, Eus. praep. Ev. 2, 3) dient. Auf dieselbe Idee gründet sich die Fiction von dem Verschluss Neugeborner in Kästen, cistulae oder *λάρνακες*, so des Erichthonius (Hygin. f. 161), des Kypselus, der ganz nach Weiberrecht des Mutterkastens Namen trägt, des Perseus und der Danaë, des Tennes und der Hemithea, und so mancher Anderer. — Der Mann erhält den Erdnamen erst im Alter, wo er, wie Plutarch sagt, nach Erlöschen seiner Männlichkeit ganz erdartig wird, mit andern Worten, wo von ihm Nichts mehr übrig ist als der Erdstoff seines Leibes, also im Greisenalter. Denn *γέρων*, deutsch Greis, ruht auf dem Stamme *γῆ*, so gut als *γραῦς*. Plut. Tischreden 3, 3. „Ganz anders verhält es sich mit den Greisen, welche die ihnen eigenen Feuchtigkeiten schon verloren haben, wie selbst ihre Benennung anzudeuten scheint. Man nennt sie *γέροντες*, nicht weil sie sich zur Erde hinab-

neigen, sondern weil sie ihrer Constitution nach ganz erdhaft geworden sind.“ Hutt. 11, 122: *οὐ γὰρ ὡς ῥέοντες εἰς γῆν, ἀλλ' ὡς γεώδεις καὶ γεηροί τινες ἤδη γινόμενοι τὴν ἕξιν, οὕτω προσαγορεύονται.* Man könnte also den Ausdruck *γέροντες* vergleichen mit *ἀλίβαντες*, den Saftlosen, wie die Todten genannt wurden. Plutarch spricht sich am Eingang der vielleicht mit Unrecht ihm zugeschriebenen Schrift, Welches von Beiden ist nützlicher, das Wasser oder das Feuer, folgendermassen darüber aus: „Das Wasser leistet uns Dienste im Sommer und im Winter, in Gesundheit und Krankheit, bei Tag und bei Nacht, und es ist kein Umstand, wo wir seiner nicht bedürften. Daher nennt man auch die Todten *Ἀλίβαντες*, welcher Ausdruck anzeigt, dass diese gar keine Feuchtigkeit mehr haben, und desshalb des Lebens beraubt sind. Der Mensch ist wohl einmal ohne Feuer, aber niemals ohne Wasser gewesen.“ Diesen Ausdruck gebraucht auch Plato in der Republik 3, p. 387, wo ihn Schleiermacher die *Verdorrten* übersetzt. S. Anmerkungen S. 541. Es wird dadurch der Zustand der mumienartigen Austrocknung, der Plutarch'schen *ξηρότης* bezeichnet, wie wir am deutlichsten auf jenem Cumanischen Grabe, das Jorio, scheletri cumani, abbildet und (sehr ungenügend) erläutert, dargestellt sehen. — In der Hochzeitsformel ubi tu Gaius, ibi ego Gaia, sind die beiden Geschlechter von demselben Stamme *γαῖα* genannt. Plut. qu. rom. 27. Hier also führt der Mann den Erdnamen auch schon als zeugende, active, wie das Weib als empfangende, passive Potenz. Es wird also hier die Einheitlichkeit der Erdkraft, das nothwendige Zusammengehören der beiden Geschlechter, die in der ersten Erdzeugung noch ungetrennt erscheinen, hervorgehoben.

XXVIII. Ich denke, die Zusammengehörigkeit des Mutterrechts und der Erinnyen, überhaupt der chthonischen Erdreligion, wird jetzt dem Verständnisse näher gebracht sein. Das Mutterrecht ist das Recht des stofflichen Lebens, das Recht der Erde, aus welcher jenes seinen Ursprung herleitet. Im Gegensatz dazu ist das Vaterrecht das Recht unserer unstofflichen, unkörperlichen Natur*). Jenes ist das Recht der Gottheiten, welche die finsteren ogygischen Tiefen bewohnen, dieses das Recht des Olympiers, der über der Erde in sonniger Höhe thront. Jenes ist das physische, dieses das metaphysische Recht. Denn metaphysischer Natur sind auf der Stufe ihrer höchsten Ausbildung Apoll und Athene, Athene, die keine Mutter hat, die, wie das Wort aus dem Munde, vollendet aus des Olympiers Haupt, dem Sitze des höchsten göttlichen Verstandes, hervorgeht*). Jenes, das Mutterrecht, gehört derjenigen Periode der Menschheit, derjenigen Religionsanschauung, welche die Materie, d. h. die Erde, als den eigensten Sitz der stofflichen Kraft sich dachte; dieses, das Vaterrecht, dagegen derjenigen, in welcher, wie Plutarch von Anaxagoras rühmt, der Materie ein Künstler beigegeben wurde**). So fällt der Uebergang aus dem Mutterrecht in das Vaterrecht mit einer höhern religiösen Entwicklung der Menschheit zusammen. Es ist der Fortschritt vom stofflichen zum intellektuellen, vom physischen zum metaphysischen Prinzip der Religion. Es ist die Erhebung, das Aufsteigen von der Erde zum Himmel. Das Vaterrecht hat Zeus, das Mutterrecht hat die Erde verkündet. Die gleiche Erhebung bildet das Gesetz der alten, überhaupt aller Religionsentwicklung. Eine fortgesetzte Betrachtung der alten Mythologie lässt die Götter der alten Zeit als Pyramiden erscheinen, deren breite Basis in der Erde ruht, dem ewig festen Wohnsitz der Sterblichen und der Unsterblichen, *ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί*, wie Hesiod sie nennt, deren Spitze aber in den Himmel reicht. Chthonisch, stofflich ist ihre Grundlage, metaphysisch, geistig ihre letzte reinste Gestaltung. Von den ägyptischen Göttern heisst es bei Diodor. 1, 12, sie seien insgesammt aus dem Nil geboren, und das Gleiche wird für die mehrsten

---

*) Plut. de Is. et Os. 56: *ὁ μὲν οὖν Πλάτων, τὸ μὲν νοητὸν, καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα, τὴν δὲ ὕλην καὶ μητέρα καὶ τιθηνὴν κ. τ. λ.* Plut. de plac. phil. 5, 4: *Πυθαγόρας, Πλάτων, Ἀριστοτέλης ἀσώματον μὲν εἶναι τὴν δύναμιν τοῦ σπέρματος, ὥσπερ νοῦν τὸν κινοῦντα· σωματικὴν δὲ τὴν ὕλην προχεομένην.* Also *ὕλη*, Materie, entspricht der Mutter, *ἰδέα, νοῦς* dem Vater. Ueber diesen Gegensatz sehe man Plutarch de plac. phil. 1, 9 (*περὶ ὕλης*), 10 (*περὶ ἰδέας*), wo es unter Anderm heisst: *Ἀριστοτέλης καὶ Πλάτων, τὴν ὕλην σωματοειδῆ καὶ ἄμορφον ἀνείδεον, ἀσχημάτιστον, ἄποιον μὲν, ὅσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει, δεξαμένην δὲ τῶν εἰδῶν, οἷον τιθηνὴν καὶ ἐκμαγεῖον καὶ μητέρα γενέσθαι.* Damit steht im Zusammenhang die Meinung Hippo's, die Knochen der Kinder entständen vom Manne, das Fleisch vom Weibe. Plut. de plac. phil. 5, 5. Moll und Dur sind die weibliche und die männliche Tonart, jene herrscht in der alten Musik vor, wie das Mutterrecht. — Plutarch de animae procreatione e Timaeo sagt, als Novus im Gericht verurtheilt worden, habe man Athem und Blut dem Vater, alles Fleisch dagegen der Mutter zugesprochen; ein Urtheil, weiser als das des Salomon. In demselben Verhältniss haben wir oben Sonne und Mond gefunden. Macrob. Sat. 1, 19. Solem auctorem et dominum esse spiritus, Lunam corporis. Interpres Cruquian. ad carm. secul. Horatii p. 299 a.

*) Aeschylus: *πάρεστιν ἔπος ὡς ἔργον.*

**) Plut. de plac. phil. 1, 3. Hutt. 12, 352. *ἀποδεκτέος οὖν ἐστιν (ὁ Ἀναξαγόρας), ὅτι τῇ ὕλῃ τὸν τεχνίτην προσέζευξεν.* Derselbe Anaxagoras aber lehrte, die Thiere seien aus der Erde hervorgebracht worden. Plut. de plac. phil. 2. 8. Ebenso besonders Empedocles. Plut. de plac. phil. 5, 26. 18.

derselben bei Cicero de N. D. 3 hervorgehoben*). Und doch haben sie zuletzt, Osiris zumal, eine geistige Natur angenommen, in welcher die stoffliche Grundlage überwunden und völlig in den Hintergrund gedrängt erscheint. Ja selbst Apoll und Athene, diese in ihrer letzten Entwicklung so rein geistigen Wesen, ruhen doch mit ihren Füssen tief in dem Stoffe. Es würde ein eigenes schweres Buch verlangen, wollte dieser Gegenstand erschöpft werden. Für Apollo-Hekatus, der, wie Diana-Hekate, von den Alten triplex genannt wird, hat es der Herzog von Luynes in seinem Aufsatz über die Volcentische Gygesvase in den Annali del Istituto di correspondenza archeologica vol. 5, für Minerva Gerhard in den Abhandlungen über das *Μητρῷον* der Athener richtig erkannt, jedoch so, dass auch jetzt noch dieser Gegenstand einer unendlichen Entwicklung fähig bleibt. Einen einzigen Punkt darf ich hier nicht übergehen. In dem oben mitgetheilten Varronischen Mythus erscheint Athene als Vertreterin des Mutterrechts, in der Aeschyleischen Tragödie umgekehrt als Repräsentant des Vaterrechts. Dort verficht sie selbst das Recht der Erinnyen, hier das des Olympiers Zeus. Ist das nicht unvereinbar? Mit nichten. Denn Athene gehört ihrer Grundlage nach dem Stoffe, ist ihrer Grundlage nach nicht weniger stofflich als die Erinnyen, und in dem Metroon zu Athen nicht weniger als in Elis**) als Mutter, als Grund aller stofflichen Zeugung, als *Γυγαία Ἄγρισκα θεά*, wie Lycophron v. 1152 die Ilische Athene nennt, und wie Artemis als Herrin des zeugungskräftigen Mondes*) verehrt. Aber in ihrer höhern geistigen Ausbildung hat sie alles Stoffliche abgestreift, ist ohne Mutter aus des höchsten Zeus Haupt geboren, eine Darstellung des ewigen reingeistigen Wesens, von welchem derselbe Aeschylus sagt, dass es zu Niemand dienend aufschaut über ihm, und dass Alles von ihm ausgeht, wie ein gesprochenes Wort. Nur jener ersten stofflichen, als Mutter im Metroon verehrten Athene gehört das Mutterrecht des Varronischen Mythus; dieser spätern rein geistigen Athene, wie sie Aeschylus darstellt und wie die ausgebildete hellenische Religion sie fasste, das Vaterrecht, das eben dieser geistigen Grundlage seine Entstehung verdankt.

XXIX. Nach diesen Bemerkungen wird es leicht sein, auch noch einen letzten Punkt aus Aeschylus' Darstellung in seiner vollen Bedeutung zu würdigen.

Die Erinnyen treten auf als Rächerinnen des Muttermords, während sie Clytaemnestren für den Gattenmord im Leben nicht verfolgen. Orest wirft ihnen diess in der oben schon mitgetheilten Stelle vor, worauf die Erdgöttinnen ihm also antworten:

„Sie war dem Mann nicht blutsverwandt, den sie erschlug."

Zwar hat auch Clytaemnestra ihren Frevel durch den Tod gebüsst, aber erst beim Muttermorde erscheinen die Erinnyen selbst als Verfolgerinnen des schuldigen Sohns, erst das vergossene Mutterblut weckt sie aus

---

*) Jablonski, Pantheon aegyptiacum, Pars 2, p. 169. Diodor. 1, 12: *οἱ γὰρ Αἰγύπτιοι νομίζουσιν Ὠκεανὸν εἶναι τὸν παρ' αὐτοῖς ποταμὸν Νεῖλον, πρὸς ᾧ καὶ τὰς τῶν θεῶν γενέσεις ὑπάρξει.*

**) Paus. 5, 379: *Τῶν δὲ Ἠλείων αἱ γυναῖκες, ἅτε τῶν ἐν ἡλικίᾳ σφίσιν ἠρημωμένης τῆς χώρας, εὔξασθαι τῇ Ἀθηνᾷ λέγονται κυῆσαι παραυτίκα, ἐπειδὰν μιχθῶσι τοῖς ἀνδράσι· καὶ ἥ τε εὐχή σφισιν ἐτελέσθη, καὶ Ἀθηνᾶς ἱερὸν ἐπίκλησιν Μητρὸς ἱδρύσατο· ὑπερησθέντες δὲ ἀμφότεροι τῇ μίξει καὶ αἱ γυναῖκες καὶ οἱ ἄνδρες, ἔνθα συνεγένοντο ἀλλήλοις πρῶτον, αὐτό τε τὸ χωρίον Βαδὺ ὀνομάζουσι, καὶ ποταμὸν τὸν ῥέοντα ἐνταῦθα ὕδωρ Βαδὺ ἐπιχωρίῳ φωνῇ.* Man bemerkt leicht, wie sehr auch hier das Weib voransteht. Eleer sind aber auch die Molioniden, welche wie nach Apollodor die Titanen von der Mutter Titaea, so nach ihrer Mutter Molione, nicht nach ihrem Vater Actor genannt werden. Paus. 5, 2. p. 378. 379. Apoll. bibl. 2, 7. 2. Actor selbst hatte die Eleerin Hyrmine zur Mutter und nannte nach ihr die von ihm in Elis gegründete Stadt Hyrmina. Paus. 5. p. 377. Aus dem Mythus der Molioniden, dem wir unten einen besondern Abschnitt widmen, verdient aber auch Das Hervorhebung, dass es die Mutter ist, welche den Mord ihrer Söhne verfolgt, und von der die Verfluchung der Eleer, welche die Isthmischen Spiele besuchen würden, ausgeht. Das Gleiche wird von Lysippe gemeldet. Paus. 5, 379. Damit steht in Verbindung, dass es auch stets Weiber sind, welche die Todtenklage anstimmen. Von Pausanias sagt Plutarch, Parallelen 10, die Mutter habe des Sohnes Leichnam unbegraben hingeworfen. Sie rächt hier den an der Mutter begangenen Verrath. Das Weib beweint des Stoffes Untergang. Auch sind es Weiber, die bei der Mordsühne thätig sind. Zu Athen kommen die Enchytristrien vor; sie fangen in Töpfen das Blut auf, wenn es aus der Wunde des noch an der Mutter säugenden Ferkels vorschiesst, und giessen es dann über den Mörder hin. Schol. Aristoph. Wespen 301. Plato Men. 315. D. O. Müller, Eumenid. S. 146 Die trächtige Sau wird vorzugsweise mater genannt. Hygin. f. 257. Paus. 9, 25. 6 (Pelarge).

*) Ihre Gleichstellung mit Diana bezeugt Plutarch, de facie in orbe lunae c. 24. Hutt. 13, 76: *τὴν σελήνην, Ἀθηνᾶν λεγομένην καὶ οὖσαν, τρέφειν τοὺς ἄνδρας.* Ebenso c. 5, p. 33: *τὴν σελήνην — — ὁμοῦ μὲν Ἄρτεμιν καὶ Ἀθηνᾶν ἀνακαλοῦντας κ. τ. λ.* Daher heisst Athene auch *φωσφόρος*, wie Proclus in Timaeum 1. 52 bemerkt. Der Mond aber wird, wie wir oben hervorgehoben, von den Alten als eine himmlische Erde betrachtet und mit derselben chthonischen Kraft ausgerüstet gedacht wie unsere Erde. In der angeführten Schrift führt es Plutarch des Weitern aus, ebenso de plac. phil. 3. 25. Daher wird er auch in Liebeshändeln angerufen. Plut. de Is. et Os. 52. de amore 24. Plin. 2, 99. Macrob. somn. Scip. 2, 11. 19. Satur. 1, 19 fin. Jablonski, Panth. p. 2, 1 — 33. Proclus in Timaeum 1, 45; *αἰθερία γῆ.* — Lobeck, Aglaoph. p. 500.

ihrem Schlaf, ruft sie empor aus der Erde ogygischen Tiefen, die sie nach Clytaemnestra's That nicht verlassen hatten. Warum diess? Die Antwort ist einfach. Die Erinnys ist selbst die Erde, sie ist die grosse Mutter alles irdischen Lebens. Sie ist der mütterliche Stoff, dasselbe aber ist das Weib, das ja der Erde Stelle und Funktion vertritt. In dem Muttermord also ist Erinnys selbst verletzt, selbst in's Herz getroffen. Wer Mutterblut vergiesst, beleidigt die Erde selbst, in der Mutter bricht er das Recht der mütterlichen Erde, jene ist ja nur eine Stellvertreterin dieser. Darum erhebt sich die Erde selbst zur Rache des gebrochenen Mutterrechts. Sie ist selbst verletzt; die Ordnung der Dinge, das Recht der Natur, das höchste Gottesrecht jener Zeit ist in seinen Grundfesten erschüttert, umgestürzt. Im Tode kehrt die gemordete Mutter zur Erde zurück; die menschliche Mutter vereinigt sich mit der göttlichen Mutter, der Erdseele, der sie angehört, und die sie auch im Leben vertrat. Clytaemnestra wird nun selbst zur *Δημήτηρ Ἐρινύς* *). In den Erinnyen erblickt Orest seiner Mutter Erinnyen, seiner Mutter erzürnte Geister, seine Mutter selbst**). Die sterbliche Mutter hat sich mit der unsterblichen Mutter Erde vereinigt, sie ist im Tode selbst in sie übergegangen, ist selbst zur *Δημήτηρ Ἐρινύς* geworden. Zwar werden alle Todten zu *Δημητρεῖοι*, und auch so genannt***), zwar werden sie alle Dii manes und Genossen der grossen Mutter Mana geneta †), zwar sagt man von allen Todten, dass sie gute, *χρηστοί*, würden, dass sie sich also mit dem tellurischen *ἀγαθοδαίμων*, mit der tellurischen Bona Dea vereinigten ††): aber von der Mutter gilt diess in ganz besonderem Snnie, weil sie auch schon im Leben der Erdmutter Ebenbild ist, und inmitten der sterblichen Schöpfung der Erdmutter Stelle vertritt. Diese innere Einheit also ist es, welche beim Muttermord die Erde selbst in Bewegung setzt. Jeder andere Mord ist menschlicher Rache überlassen, und so wird Agamemnon durch Orest gerächt; den Muttermörder aber verfolgt die Erde selbst; jeder andere Mörder kann durch Geschick, Kraft, Tapferkeit die menschliche Rache vereiteln: der Muttermörder dagegen ist der rächenden Erde unrettbar verfallen; denn er hat das stoffliche Grundgesetz, das Gesetz der mütterlichen Erde, das höchste Gesetz, auf dem Alles ruht, gebrochen; er hat die Ordnung der tellurischen Natur aufgehoben, er muss sie durch seinen eigenen Tod wieder herstellen; solange diess nicht geschieht, solange kann die Erde, in ihrer Mütterlichkeit verletzt, gar keine Frucht mehr tragen, ihre stoffliche Bestimmung nicht erfüllen. In diesem Sinne vereinigt sich alles, was Aeschylus in der hier analysirten Trilogie den Erinnyen in den Mund legt: sie verlangen den Tod des Muttermörders, damit durch ihn die tellurische Natur wieder in die Ordnung ihrer Mütterlichkeit zurückgeführt werde.

„Mutter, du die mich gebar, Urnacht, mich, der erhellten wie der düstern Welt Strafgeist,
Höre, denn Leto's Spross will des Amtes Ruhm mir nehmen,
Raubt mir diess scheue Wild, dessen Blut ganz allein sühnen kann den Muttermord."

v. 311—315:

Μᾶτερ, ἅ μ' ἔτικτες, ὦ μᾶτερ νύξ, ἀλαοῖσι καὶ δεδορκόσιν Ποινάν,
Κλῦθ'· ὁ Λατοῦς γὰρ ἶνις μ' ἄτιμον τίθησιν,
Τόνδ' ἀφαιρούμενος πτῶκα, ματρῷον ἄγνισμα κύριον φόνον.

Leto's Sohn nennen hier die Erinnyen Apollon, den neuen Gott, der für das Vaterrecht in die Schranken tritt. Den Vorwurf, der darin liegt, fühlt Jeder. Apollo, selbst nach der Mutter genannt, die ihn gebar, und nicht nach dem Vater, der ihn zeugte, dieser Gott, der auf der amazonischen Lesbos mit der Mutter ein gemeinsames Heiligthum hat, der auch im Scutum Heraclis 478 Leto's Sohn heisst, er will den Erinnyen das uralte Mutterrecht streitig machen. Er weist Leto, die Mutter, weit von sich. Aehnlich lautet der gegen Zeus gerichtete Vorwurf, er, der jetzt das Vaterrecht verkünden lasse, er habe doch selbst seinen Vater gefesselt; man könnte hinzufügen, er sei auch von der Mutter gerettet worden gegen des eigenen Vaters Verfolgung. — Die Erinnyen zeigen in ihrem ganzen Auftreten, dass sie nicht aus Willkür, nicht aus reiner Lust an ihrem blutigen Amt handeln, dass sie vielmehr aus Nothwendigkeit ihrer eigenen tellurischen Natur den Muttermörder zum Opfer verlangen, sie ***wollen*** nicht, sie ***müssen***. Moira, der Ausdruck des chthonischen

---

*) Paus. 8. 25. p. 649.

**) Paus. 8. 34. p. 669. *πεποίηται δὲ Εὐμενίσι καὶ αὐτόθι ἱερὸν* (sc. *χωρίον Ἄκη ἐν τῇ Ἀρκαδίᾳ*)· *ταύτας τὰς θεὰς, ἡνίκα τὸν Ὀρέστην ἔκφρονα ἔμελλον ποιήσειν, φασὶν αὐτῷ φανῆναι μελαίνας· ὡς δὲ ἀπέφαγε τὸν δάκτυλον, τὰς δὲ αὖθις δοκεῖν οἱ λευκὰς εἶναι καὶ αὐτὸν σωφρονῆσαί τε ἐπὶ τῇ θεᾷ, καὶ οὕτω ταῖς μὲν ἐνήγισεν ἀποτρέπων τὸ μήνιμα αὐτῶν, ταῖς δὲ ἔθυσε ταῖς λευκαῖς.*

***) Plutarch de facie in orbe lunae 28. Hutt. 13, 91. *καὶ τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρείους ὠνόμαζον τὸ παλαιόν.* Der Anfang des Satzes ist verdorben.

†) Plut. qu. rom. 52.

††) Plut. qu. rom. 52. *Διὰ τί τῇ καλουμένῃ Γενείτῃ Μάνῃ κύνα θύουσι, καὶ κατεύχονται μηδένα χρηστὸν ἀποβῆναι τῶν οἰκογενῶν· . . . . ἢ διὰ τὸ χρηστοὺς κομψῶς λέγεσθαι τοὺς τελευτῶντας, αἰνιττόμενοι διὰ τῆς εὐχῆς, αἰτοῦνται μηδένα τῶν συνοικῶν ἀποθανεῖν· οὐ δεῖ δὲ τοῦτο θαυμάζειν· καὶ γὰρ Ἀριστοτέλης ἐν ταῖς Ἀρκάδων πρὸς Λακεδαιμονίους συνθήκαις γεγράφθαι φησί, μηδένα χρηστὸν ποιεῖν βοηθείας χάριν τοῖς Λακωνίζουσι τῶν Τεγεατῶν, ὅπερ εἶναι, μηδένα ἀποκτιννύναι.*

Naturgesetzes selbst, und darum mit *Δίκη*, *Θέμις*, *Ποινή* *) so nahe verwandt, hat ihnen ihr Amt zugetheilt, und sind sie dessen auch selbst müde, wünschen sie selbst, es endlich von sich zu werfen, sie vermögen es nicht; denn es bildet ihr innerstes Sein.

So zeigt sich das Recht der Erde als ein blutiges, grässliches Recht, das keine andere Sühne kennt als die durch den Tod, und wir gelangen an Aeschylus' Hand zu der Einsicht, dass die Zeit des Mutterrechts die Zeit des finstern, furchtbaren, hoffnungslosen Kultes unversöhnbarer chthonischer Macht ist. Vergebens weist Orest auf seine Sohnespflicht, vergebens beruft er sich auf Apollon's Befehl, der ihm den Muttermord geboten, der ihm auch die Reinigung nicht vorenthalten; vergeblich auf die Entweihung der Ehe; die Muttererde kann keine solche Pflicht anerkennen, keine solche Reinigung annehmen, keine solche Vertheidigung anhören; vergossenes Mutterblut bricht ihr eigenes Grundgesetz. Zu Agamemnons Mord konnte die Erinnys schweigen, aber in Clytaemnestra's Mord sieht sie sich selbst dem Untergang geweiht. Das Vergiessen des Mutterblutes ist eine Sünde gegen das stoffliche Grundgesetz der Erde, die, würde sie vergeben, dieses Grundgesetz selbst, mit ihm die ganze stoffliche Schöpfung nothwendig auflösen müsste. Wie in der Religion des heiligen Geistes die Sünde gegen den heiligen Geist keine Verzeihung zu hoffen hat, so in jener Religion der stofflichen Kraft die Sünde gegen das Prinzip derselben, gegen das Mutterthum der Erde. Daher ist nun auch mit dem Mutterrechte die Abhaltung des Blutgerichts unvereinbar. Ihm gegenüber muss schon der Vorschlag eines solchen als Eingriff in die Rechte der Erde, der höchsten Gottheit, erscheinen. Der Muttermörder gehört der Erde, kein Gericht darf sich zwischen die Beiden legen, kein Urtheil das Recht bestätigen oder aberkennen.

„Alles niederstürzen wird neuer Brauch,
Wenn des gottlosen Muttermörders Schuld
Vor Gericht siegen darf!"

v. 469:

Νῦν καταστροφαὶ νέων θεσμίων, εἰ κρατήσει δίκα τε καὶ βλάβα
Τοῦδε μητροκτόνου.

Besonders auch v. 215 ff.:

„Hier seht ihn wieder, der als einen neuen Hort
Der Göttin Bild fest umschlingt;
Dem Rechtsurtel beut für Blutschuld er sich;
Doch nie geschieht Das. Denn verspritztes Mutterblut
Kehrt schwer zurück, hin ist es,
Sobald solch ein Nass den Erdboden netzt."

Es erscheint also nun als eine Thatsache innerer Nothwendigkeit, dass das erste Blutgericht und der Untergang des tellurischen Mutterrechts in Einem Akte zusammenfallen. In Orests Person verbindet sich Beides, die Errichtung des Areopages und der Untergang des Mutterrechts der Erinnyen. Beides ist eine That der himmlischen, olympischen Mächte. Beides ist den chthonischen Ideen gleich zuwider, Beides eine Segnung der mutterlosen Athene *). Wir sehen also nun, in welche Umgebung von Ideen und Einrichtungen das Mutterrecht gehört. Es bildet den Mittelpunkt im Leben jener freudelosen, düstern, wilden Zeit der Blutrache, wo jeder Mord einen neuen erzeugt, wo vergossenes Blut in anderem abgewaschen wird, wo „eines Hofs Geflügel" sich in nimmer endenden Wechselmorden zerfleischt, wo der Dämon des Geschlechts erst dann beruhigt zur Erde niedersteigt, wenn der letzte Sprössling des Ahns Verbrechen mit dem Tode gebüsst hat. Es ist die Zeit, in welcher die Erinnyen nur als bluttriefende Schaar erscheinen, in welcher sie so reiche Ernte halten, dass Sättigung sie selbst ergreift, und dass sie zuletzt mit Freuden ihre Macht jener der freundlichen himmlischen Mächte unterordnen.

„Aber es sehnt mich, dass Einer mir endige diess Amt,
Rechte der Seligen meinem Verlangen gewähre,
Ehe ich muss zu Gericht gehn."

v. 340:

Σπεύδομεν αἵδ' ἀφελεῖν τινὰ τάσδε μερίμνας
Θεῶν δ' ἀτέλειαν ἐμαῖς λείταις ἐπικραίνειν
Μήδ' εἰς ἄγκρισιν ἐλθεῖν.

Das stoffliche Recht, dessen Mittelpunkt das Mutterrecht bildet, hat dem Menschengeschlecht eine Fülle von Leiden und Prüfung bereitet, die wohl am meisten dazu getrieben haben mag, es endlich einem reinern, höhern Gesetz unterzuordnen. Erst als dieses zur Herrschaft gelangt war, stand Friede, Glück und jegliches Gedeihen in froher Aussicht.

Diesen Uebergang stellt Aeschylus in den Eumeniden mit nie erreichter Geistestiefe dar, und darum

*) Suidas v. *ποινά*, besonders von den Worten *καὶ ποινιμοι αἱ τιμωρητικαὶ Ἐρινύες κ. τ. λ.*

*) O. Müller, Eumeniden. S. 150. 151 zeigt durch seine Bemerkungen in § 63, dass ihm der *Gegensatz* zwischen Apoll-Athene und den Erinnyen nicht zur Klarheit gekommen ist. Sonst würde er keine Schwierigkeit darin finden, dass Orest auch nach seiner Reinigung dennoch von den Erinnyen mit gleicher, ja mit noch wachsender Wuth verfolgt wird. Aber Müller hat auch den Gegensatz zwischen Vaterrecht und Mutterrecht, zwischen chthonischer und olympischer Religion nicht beachtet, und so einen Hauptzug unserer Tragödie, den Aeschylus mit so bewusster Folgerichtigkeit durchführt, ganz unberührt gelassen.

bleibt seine Dichtung für alle Zeiten nicht nur ein hohes poetisches, sondern auch ein grosses historisches Denkmal, das die Idee des Mutterrechts mit bewusster und völlig durchgeführter Folgerichtigkeit zur Darstellung bringt, und zu der die Prometheis in später darzustellender vielfacher Wechselbeziehung steht. Aus keinem Geschichtswerke tritt uns die Anschauungsweise einer frühern Weltperiode, der Gedankenkreis eines ältern Geschlechts mit so viel Klarheit entgegen, als aus dem bisher betrachteten Akte einer unvergleichlich hohen Trilogie. Das ist aber am Ende das besonders Wissenswerthe an aller Geschichte. Die Nebenbeziehungen der Dichtung auf Argolis, auf die gesunkene Autorität des Areopages, dessen Verherrlichung dem Dichter auch aus persönlichen Gründen so sehr am Herzen liegen mochte, auf die Räthlichkeit äusserer Kriege, die Verderblichkeit innerer Fehden erscheinen neben jener grossen Belehrung über die Denkweise und den Zustand einer so wenig verstandenen Urzeit als Punkte von verhältnissmässig ganz untergeordneter Natur.

XXX. Die drei Gestalten, welche bei Aeschylus als Vertreter des Vaterrechts erscheinen, werden durch die gemeinsame Attribution der Siebenzahl noch näher mit einander verbunden. Sie sind alle drei *Siebener*. Für Orest haben wir folgende Zeugnisse: Herodot 1, 67. 68 erzählt, wie Liches zu Tegea Orest's Gebeine fand, sie nach Sparta trug, und dadurch dem Apollinischen Orakel, das der Lakedaemonier Sieg und Herrschaft an den Besitz jener Reliquien knüpfte, Erfüllung brachte. Der Sarg, in dem Orest's Leichnam lag, hatte eine Länge von sieben Ellen, σορῷ ἑπταπήχεϊ (Herod. 2, 175), ebenso viele der darin enthaltene, sorgfältig gemessene Körper. Pausan. 8, 54, 3; 3, 3, 6. Derselben Geschichte gedenkt auch Gellius 3, 10, da wo er die von Varro in den hebdomades über die Bedeutung der Siebenzahl gemachten Bemerkungen mittheilt. Praeter hoc modum esse dicit summum adolescendi humani corporis septem pedes: quod esse magis verum arbitramur, quam quod Herodotus, homo fabulator, in primo historiarum, inventum esse sub terra scripsit Oresti corpus cubita longitudinis habens septem, quae faciunt pedes duodecim et quadrantem: nisi si, ut Homerus opinatus est, vastiora prolixioraque fuerint corpora hominum antiquorum, et nunc quasi jam mundo senescente, rerum atque hominum decrementa sunt. Ebenso Solinus 1, p. 7, mit Salmasius p. 31. Philostrat Heroica 1, 2, p. 28. Boiss. Aus Solinus ergibt sich, dass auch Hercules, dem Sonnenhelden, jenes Körpermass zugeschrieben wurde, wozu Salmasius a. a. O. die weitern Zeugnisse des Scholiasten zu Pindar Nem. 4, des Tzetzes zu Lycophron, und das stehende Beiwort der Septipedes Burgundiones bei Sidonius Apollinaris beibringt. Plautus Curcul. 3, 70. Ibi nunc statuam vult dare auream, solidam, faciundam ex auro Philippeo, quae siet septempedalis. Unter den septem pignora imperii werden auch Orestis cineres aufgeführt. Servius Aen. 7, 188; 2, 116. — Für Apoll's Verbindung mit der Siebenzahl, die dem Delphischen Gotte vorzugsweise geweiht wird, sprechen viele Zeugnisse. Siebenmal umkreisen die singenden Schwäne des Pactolus die Insel Delos; bevor der achte Gesang anhebt, sind Latonens Geburtsschmerzen beendet, und ist der Gott des Lichtes zur Welt gekommen. In Erinnerung dieses Ereignisses bezieht der Knabe seine Lyra mit sieben Saiten. Callimachus im Hymnos auf Delos 249 bis 255, und über die siebensaitige Apollinische Lyra Aen. 6, 646. Ovid F. 5, 106. Pindar Nem. 5, 43. Horat. Od. 3, 11, 3. Hymn. Hom. in Mercur. 51. Plutarch de musica. Macrob. Sat. 1, 19. Philo. de mundi opific. §. 42. Serv. Ecl. 8, 75. Isidor Or. 2, 21. Luc. Astr. 10. Am siebten Monatstage ist Apoll geboren, und jeder septimus lunae wird ihm geweiht, von den Knaben und Jünglingen festlich begangen. Plut. Symp. 8, 1. Schol. zu Aristoph. Plut. 11, 26. Gellius 15, 2. Lucian Pseudologista 16. Vgl. Ptolemaeus Hephaestion in den Fragm. hist. gr. 4, 513. Casaubonus zu Sueton Tiber. 32. Hesiod, Werke und Tage 770. Lydus de mensib. p. 26. Show. Proclus in Tim. 3, 168. Lobeck Aglaopham p. 428—432. Valckenaer de Aristobulo Judaeo §. 37. Baehr, Mosaischer Kultus 1, 187 ff. Müller zu Philo de mundi opificio, 1841. p. 294. 345. Boeckh. C. I. 1, p. 465. Daher heisst der Gott Ἑβδομαγέτης (nicht, wie bei Plutarch a. a. O. gewöhnlich geschrieben wird, Ἑβδομαγένης); so nennt ihn auch Aschylus, Sieben gegen Theben v. 780. Daher wird Apoll die Siebenzahl überhaupt geweiht, Plut. Symp. 9, 3; wie denn auf dem Amyclaeischen Throne und in der Oekonomie der Polygnotischen Gemälde die Distribution nach der Sieben, und wieder in dem Mass des Rhodischen Sonnenkolosses die Sieben vorherrscht. Welker zu Philostr. Imag. 2, 17. p. 486. Strabo 14, 562. In der zehnten griechischen Frage erzählt Plutarch, ehemals habe die Pythia ihre Orakel nur einmal des Jahres, nämlich am siebten des Monats Bysios, später an jedem siebten Monatstage ertheilt. Vgl. Censorin. Dies Nat. 14. Diogenes Laërt. Plato 2. In der Schrift über die Inschrift Ei zu Delphi findet sich folgende Stelle. „Die dem Apoll geweihte Sieben würde mehr als einen Tag erfordern, um alle Kräfte derselben anzuführen. Dann könnte ich auch zeigen, sagt der Mathematiker Ammonius, dass die Weisen gleichsam mit dem allgemeinnen Gesetz und dem Alterthum Krieg geführt haben,

um die Sieben von ihrem Range zu verdrängen, und an ihrer Statt die Fünf dem Apollo zu weihen, weil sie sich besser für ihn schicke.“ Die Fünf hat in der That zu Delphi ebenfalls Anerkennung gefunden, wie der Vorzug des mit Fünf bezeichneten Looses (Plut. l. l.), die Fünfzahl der Hosioi (Plut. qu. gr. 10), der zu Delphi mit dem Apollo verbundene Achilles-Pemptus (Servius Aen. 1, 34; 3. 332), die Attribution des fünften und zehnten Weltalters (Serv. Ecl. 4, 4. 10), endlich der Zehnte der Vejentischen Beute (Livius 5, 25 ff.) darthun. Jene Zurückführung der Sieben auf Fünf mag mit dem immer grösseren Einfluss des Dionysischen auf den Apollinischen Kult zusammenhängen. Denn Dionysus ist seiner stofflichen Natur nach, wie manche Beziehungen erweisen, ein Pemptus, gleich den Dactyli, da die Fünf *γάμος* und *φύσις* heisst (Plutarch Ei ap. Delph. 7. 8), und also mehr dem stets im Vereine mit dem Weibe zeugend gedachten Bacchus, als Apoll der expers uxoris genannt wird (Serv. Aen. 4, 58), entspricht. Vergl. Macrob. Sat. 1, 18. p. 310 Zeune. In ähnlicher Weise führte Domitian die Siebenzahl der Umkreisungen des Circus, welche nach Cassiodor 3, 51 dem Sonnenkulte angehört, auf die stofflichere Fünf zurück, wie Sueton Domit. 4 berichtet. Ueber die Bedeutung der Sieben Macrob. Somn. Sc. 1, 6. p. 37 bis 46. Ed. Zeune. Saturn. 2, 4. Gellius 3, 10. Lydus de mensib. c. 9. p. 25—28 Schow. Philo de mundi opific. §§. 30—44 mit den dazu von Müller. p. 293 ff. angeführten Parallelen. Cassius Dio 37, 18. 19. Euseb. Praepar. Ed. 12, 12. 13. Lactant. 7, 14. Theod. Priscian. 4, 3, med., wo septidromus, nicht septidomus zu lesen ist. Serv. Ecl. 8, 75. Plut. ad Apoll. 7, 335. Hutt.

Haben wir so Apollo und Orest als Siebner gefunden, so wird nun auch Athene mit der Hebdomas verbunden. Dafür gibt es zahlreiche, und für unsern Gegenstand sehr wichtige Zeugnisse. Das bedeutendste liefert Philo de mundi opificio §. 33. *Μόνος δὲ, ὡς ἔφην, ὁ ἑπτὰ, οὔτε γεννᾷν πέφυκεν, οὔτε γεννᾶσθαι. Δι' ἣν αἰτίαν οἱ μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξομοιοῦσι τῇ ἀμήτορι Νίκῃ καὶ παρθένῳ, ἣν ἐκ τοῦ Διὸς κεφαλῆς ἀναφανῆναι λόγος ἔχει, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τῷ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων.* Vergl. Pindar Ol. 7, 35. Macrob. Somn. Scip. 1, 6. p. 30. Zeune. Nec te remordeat, quod, cum omni numero praeesse videatur (monas), in conjunctione praecipue septenarii praedicetur. Nulli enim aptius jungitur monas incorrupta, quam virgini. Huic autem numero, id est septenario, adeo opinio virginitatis inolevit, ut Pallas quoque vocitetur. nam virgo creditur, qui nullum ex se parit numerum duplicatus, qui intra denarium coartetur, quem primum limitem constat esse numerorum. Pallas ideo, quia ex solius monadis fetu et multiplicatione processit, sicut Minerva sola ex uno parente nata perhibetur. Mutterlos und Jungfrau heisst Athene bei Philo noch öfter: de septenario 1177. M. de decem oraculis 759 I. de Mose III, 684. M. Quaest. in genes. 2, 12, A. 91. Scholion zu Hesiod bei Heinsius 181. 6. Aristides Quint. de musica bei Meybom. 122. (*ἁγνεία.*) Darüber Meursius, Denarius Pythagoricus c. 9. p. 84. Müller zu Philo. p. 305. *Νίκη* als Beiname der Siebenzahl erinnert an eine ähnliche Bezeichnung der Fünfzahl bei Plut. Is. et Os. 12, wo die am letzten oder fünften Tage geborne Nephthys auch als *Τελευτή*, *Ἀφροδίτη* und *Νίκη* aufgeführt wird. Die Vergleichung liegt um so näher, da jene fünf Geburtstage der ägyptischen Götter aus den dem Mond abgewonnenen siebzigsten (7 × 10) Theilen seines Lichts zusammengesetzt sind. Wie nun Apollo in stofflicher, Dionysischer Auffassung auch als Fünfer erscheint, ebenso Minerva. Virgil. G. 1, 277. Quintam fuge. Pallidus Orcus, Eumenidesque satae. Servius: Ut quinta luna nullius operis initium sumas. Dicitur enim hic numerus Minervae esse consecratus, quam sterilem esse constat. Unde etiam omnia sterilia quinta luna nata esse dicuntur, ut Orcus, Furiae, Gigantes. Dasselbe bei Hesiod, Werke und Tage, v. 803, was wohl auf Orpheus *περὶ ἡμερῶν* zurückgeht. Die Verbindung mit den Eumeniden ergibt sich für die Fünfzahl ferner aus folgenden Stellen: Proculus: *ὅτι ἡ πεμπτὰς Δίκης ἐστὶν ἀριθμὸς, καὶ τῶν Πυθαγορείων ἠκούσαμεν.* Laurent. Lydus de mensib. p. 100. *ἐπειδὴ δὲ ὁ τῆς πεντάδος ἀριθμὸς τῶν θειοτέρων κατὰ τὸν Ἡσίοδον κεχώρισται, εἰκὸς ἦν αὐτὸν τοῖς κατοιχομένοις ἀπονεμηθῆναι.* Tzetzes ex Melampode: *ἐν πέμπτῃ σελήνης τις ἐπίορκον ὀμόσας τοσαῖσδε ἡμέραις τελευτᾷ.* Ueber die Geburt des Orcus am fünften Tage Sophocles Oedip. Col. 1767. Elmsl. Daraus entscheidet sich eine vielbesprochene Frage, zu welcher des Aeschylus Eumeniden Anlass gegeben haben. Da nämlich die ungerade Fünf dem Orcus und den Eumeniden, der Dike des alten blutigen Rechtes, geweiht ist, so muss Athene durch ihren Stimmstein die gerade Zahl herstellen, und so den Anspruch der grausen Mächte des finstern Stoffes brechen. Ich reihe mich also der Ansicht G. Hermann's an und behaupte, dass erst durch Athene's Stein die freisprechende Gleichheit der Stimmen herbeigeführt wurde, während Müller und Schoemann die Gleichheit ohne Einrechnung Minervens annehmen, und die Freisprechung dem durch den calculus Minervae herbeigeführten Stimmenmehr zuschreiben. Aeschylus' Darstellung, besonders die Vergleichung der Verse 727, 734, 744, 745, zeigt die Richtigkeit der Hermann'schen Ansicht, welche durch die von ihm

angeführten Zeugen, Demosthenes, Lucian, und das Aeschylische Scholion unterstützt wird. Hermann Annal. Vindobon. vol. 91, 238 ff. Opuscul. 6, 5. p. 189 ff. Aeschylus, vol. 2. p. 623 ff. Das von uns aus der Natur der Fünfzahl hergenommene Argument ist von jenem grossen Hellenisten unbeachtet geblieben, und zuerst von Göttling zum Hesiod angedeutet worden. Dadurch nun erhalten die Verse 744, 745, wo Athene spricht:

ἀνὴρ δδ᾽ ἐκπέφευγεν αἵματος δίκην
ἴσον γάρ ἐστι τἀρίθμημα τῶν πάλων

ihre volle Bedeutung. Durch die Gleichheit der Stimmen, mithin durch die gerade Zahl derselben ist das Blutrecht überwunden. Die Gerade trägt über die Ungerade den Sieg davon. Athene's Stein hat diese Wirkung hervorgebracht, und dadurch jene Kraft der Eins erwahrt, welche die Alten mehrfach an ihr hervorheben. Plut. De Ei ap. Delph. 7. 8. Aristot. Metaph. 10, 1. Die ungerade ist durch die Eins zur geraden erhoben, und dadurch die Zahl der Erinnyen zum Falle gebracht.

Die Verbindung der Fünf und der Sieben in Athene zeigt uns diese Göttin in jener Doppelstufe ihrer Natur, die wir oben schon Gelegenheit hatten zu unterscheiden. Als Quinta ist sie die stoffliche Mutter, wie sie auch in dem Geburtsfest der Quinquatria gefeiert wird (Varro L. L. 5, 3. Ovid. F. 3, 812; 6, 65; Lactant. 1, 18. Sueton Domit. 4. Festus, Minusculae); als Septima die unstoffliche, zu höherer Lichtnatur durchgedrungene, aus Zeus' Haupt hervorgegangene Jungfrau. Als Quinta ist sie der Ehe geneigt, wie der stoffliche Mond, der beider Geschlechter Natur vereinigt; als Septima jene höhere Göttin, von der Aeschylus sagt: allem Männlichen wohlgeneigt, *πλὴν γάμου τυχεῖν*, mithin Apollo ähnlich, der expers uxoris, wie Athene *πάρθενος*, genannt wird. Als Sieben theilt sie die reine Apollinische Lichtnatur, wie sie in ihrer Urquelle, der Sonne, erscheint. Sie ist in dieser über den Stoff erhaben, und nicht auf Zeugung, nicht auf Versenkung in die Materie gerichtet, daher incorrupt, durch keine stoffliche Beimischung verdunkelt, aller Bewegung der erscheinenden physischen Welt und dem darin herrschenden Gesetz des Todes enthoben, und mit der Natur der Monas, der die Siebenzahl am nächsten kömmt, angethan. Als Fünf ist Minerva die stoffliche *φύσις*, die, wie der Mond, der Befruchtung sich freut, dem Werke der Schöpfung ergeben, in deren Wechsel eintretend, und darum zu gleicher Zeit Mutter der heitern und der finstern Naturseite, des Lebens und des Todes, ja vorzugsweise des letztern, da in der sichtbaren Welt alles Werden nur dem Untergange dient. So verbindet sich in ihr nicht weniger als in allen andern Naturmüttern, zumal in Aphrodite, die lebengebende und die lebenzerstörende Naturpotenz. Athene, die den Oelbaum sprossen lässt, hat zugleich auch dem blassen Orcus seine Entstehung gegeben, und neben der Idee der mütterlichen Fruchtbarkeit die der Sterilität in ihr einheitliches Doppelwesen aufgenommen. Sie ist zugleich *Νίκη* und *Τελευτή*, zugleich der zu aller Zeugung freundlich leuchtende und der todesgrinsende, als Gorgone schreckende und Untergang verkündende Mond. Sie vereinigt in sich beide Bedeutungen der Fünf; jene, in welcher sie der Ehe, der Verheirathung, den Cerealischen Aedilen zukommt (Plut. Qu. Rom. 2. Plato legg. 6, p. 575. Fünf Hochzeitsgäste, nicht mehr und nicht weniger; man denke auch an das *ἢ πέντε πίν᾽, ἢ τρὶς πίν᾽, ἢ μὴ τέσσαρα* und an das fünffache Gericht und Festkleid Benjamins, Mose 1, 43, 34; 45, 22); und diejenige, in welcher sie dem Reiche der Erinnyen und dem Orcus verwandt ist. Die Doppelbeziehung ist Ausfluss ihrer stofflichen Mutternatur, welche in der Sieben abgestreift und durch das Lichtprinzip der dem Wechsel der tellurischen Schöpfung entrückten höheren uranischen Sphäre ersetzt wird. Fassen wir nun dies Alles zusammen, so zeigt sich die Verbindung der Sieben mit den drei wichtigsten Gestalten der Aeschylischen Oresteïs, mit Apoll, Athene, Orest in ihrer hohen Bedeutung für das Mutterrecht. In der Siebenzahl ist dieses überwunden. Als Septima ist Athene auch den Erinnyen gegenüber eine wahre *Νίκη*, die auf dem Untergang des alten tellurischen Mutterrechts den Sieg des Apollinischen Vaterthums des Lichts errichtet. Der Sieg des Vaterprinzips über das Mutterprinzip kann als ein Sieg der Sieben über die Fünf, die Hebdomas selbst der Pemptas gegenüber als Sonnenzahl bezeichnet werden. In diesem uranischen Charakter erscheint sie in allen jenen Stellen, wo immer ihre Bedeutung untersucht wird, ja in der astronomischen Natur wurzelt überhaupt die Heiligkeit der Siebenzahl, die so gross erschien, dass man *ἑπτά*, septas, septem, selbst auf *σεβασμός* zurückführte. (Isid. Or. 3, 3, 3; Philo und Macrob. ll. ll. Serv. Ecl. 2, 11). Sieben ist die Zahl der Planeten, welchen sieben Sphären entsprechen. Sieben die grosse Harmonie des Kosmos, welche der Umschwung bewirkt, und Apoll's siebensaitige Orphische Lyra sinnbildlich darstellt. An der Spitze des Gefolges steht als Herr und König der Gestirne, wie sie bei Philo heisst, die Sonne selbst, welche, zu den Sechs hinzutretend, die Siebenzahl erfüllt. In der Sechs schon hat Athene die Fünf der Erinnyen überwunden, die Siebte ist sie selbst, wie Apoll's Mutter sechs Geburtswehen übersteht, und in der siebten den herrlichen Knaben, noch bevor die Schwäne ihren Gesang vollendet, an's Licht treten sieht.

Vergl. Serv. Aen. 6, 37. Durch die Sechs wird der Sieg hervorgebracht, in der Sieben steht das Lichtprinzip vollendet da. Vergl. Serv. Aen. 3, 73; 6, 143. So ruht Gott am siebten Tage, dem *γενέσιος τοῦ κόσμου*, der daher *τελεσφόρος* heisst, von dem in allen seinen Theilen harmonisch vollendeten Schöpfungswerke aus. Sechs sind die Geburtswehen der Welt, der siebte sieht das fertige Werk. Zu Athen, wo Athene dem väterlichen Sonnenrecht durch Orests Freisprechung den herrlichen Sieg errungen, wird die Siebenzahl vor allen geheiligt. An ihm halten die Knaben Spiele, Jünglinge und Männer festliche, durch philosophische Unterhaltung gefeierte Mahle, wie Gellius und Lucian berichten. Am siebten Apollinischen Monatstage sind Plato und Carneades geboren. In der Stadt der Septima, der Athene-*Νίκη*, ist die Verherrlichung der Hebdomas besonders bedeutend. Vergl. Serv. Aen. 3, 743. Wenn daher Solon in seinen Elegien die Sieben so hoch feiert, wie denn der Jude Aristobul sich der Solonischen, von Philo erhaltenen Verse zum Beweise einer allgemeinen Feier des siebten Schöpfungstages bedient (Philo de mundi opific. §. 35. Censorin. Dies nat. 14. Euseb. Praep. Ev. 12, 12. 13. Cembros. Epist. 6, 39. Müller zu Philo p. 314), so liegt hierin kein anderer Gedanke, als jener der Aeschylischen Tragödie, nämlich die Verherrlichung des durch Apollon, Athene, Orest gewonnenen Siegs über die Erinnyen und des dadurch gesicherten schönen Gedeihens der Stadt zu politischer und geistiger Bedeutung.

In derselben Kraft erscheint die Sieben zu Rom. Ausdruck des väterlichen Sonnenprinzips und dadurch auch dem Landmanne glückbringend (Serv. G. 1, 284), ist sie dem Wesen der Siebenhügelstadt, die ihre Herrschaft auf der patria potestas gründete, besonders nahe verwandt. Der Pignora imperii müssen es sieben sein. Die Siebenzahl verbürgt als *τελεσφόρος*, absolutus, completus, rerum omnium nodus, die Herrschaft über die ganze *οἰκουμένη*. Daher septemgemina Roma bei Statius Silv. 1, 2, 191 und 4, 1, 6. Et septemgemino jactantior aethera pulset Roma jugo. Wie die Sonne an der Spitze des himmlischen Heeres, so steht Rom an der der irdischen Schöpfung, welcher von ihm Gesetz und Recht, der oberste Kosmos, die schönste Harmonie, mitgetheilt werden. Septimontium, das Fest der Agonalia, wird von Plutarch qu. rom. 69 mit der Vollendung der Stadt in Verbindung gebracht, und auch von Festus s. v. Varro d. L. 5, 3 f. Tertull. Idol. 10, Ad nation. 2, 15. Sueton Domit. 4 erwähnt. Siebensaitig ist die Lyra, welche nach Dionys. Halic. 7, 72 bei allen Festen und Aufzügen allein gebraucht wird. Septem curricula solemnia, sieben Eier und sieben Delphine sind in den Circusspielen von Anfang an üblich. Gellius 3, 30. Cassiod. 5, 51. Sueton Domit. 4. Das Septizonium ist dem Circus benachbart (Publius Victor de regionib. Sueton, Tit. 1. Spart. Sever. 19, 35. Die 7 Pagi von Veii (Dionys. Hal. 2, p. 118; 5, 301. 305), die 21 Tribus (Dionys. 7, p. 469. Liv. 2, 21), die 21 Schilde, welche Mummius nach der Eroberung von Corinth zu Olympia weiht (Paus. 5. 10), zeigen den septenarius numerus plenus et absolutus zugleich in seiner solarischen und in seiner politischen, auf Herrschaft gerichteten Bedeutung, wie denn in dem Circus von Cassiodor var. 5, 51 Alles auf den Sonnenkult bezogen und den Schilden vielfältig die uranische Bedeutung beigelegt, der Himmel selbst altisonum caeli clupeum genannt wird. Wenn die ludi plebeii meist in der Siebenzahl erscheinen (Liv. 29, 33: ludi patricii ter, plebeii septies instaurati), so mag auch das als Anerkennung der vollendeten Hebdomas, die namentlich den grossen Religionsfesten zukommt, gelten. Das Gleiche ist von dem septemviratus in seinen verschiedenen Anwendungen, namentlich den septemviri epulonum (Gellius 1, 12. Lucan 6, 602. Plin. Ep. 2, 11), den septem tabernae, septem aquae, septem ventus, septem Caesares, der Redensart septembona brassica (Cato R. R. 157) zu behaupten. Ja, als wäre die Hebdomas Rom's angeborne Zahl, so bewegt sich auch das römische Königthum in ihren Grenzen, und wird der Stadt Gründung in das erste Jahr der siebten Olympiade gesetzt. Solinus 1, p. 3. Uns liegt es ferne, diesen Gegenstand hier weiter zu verfolgen. Genug, dass wir in der Apollinisch-Orestischen Siebenzahl das Prinzip des Vaterrechts und den Gedanken der auf die patria potestas gegründeten politischen Herrschaft in ihrem Gegensatz zu dem mütterlichen Rechte der Erde und der lunarischen Fünf erkannt, und die innigste Verbindung der Begriffe von Sonnenreich, kosmischer Harmonie und geistiger Vollendung mit der grössten Bestimmtheit ausgesprochen gefunden haben. In seiner Gleichstellung mit Apoll könnte auch August als Siebener bezeichnet werden, wie er denn von den Alten wegen der an den Vatermördern genommenen Rache mit Orest auf eine Linie gestellt wird. Serv. Aen. 6, 230; Ecl. 3, 62; 4, 10. — Aen. 3, 274; 8, 720; 8, 680. — Pausan. 2, 17, 3. Aber der grösste *Τελεσφόρος* ist Gott selbst, der von Tertullian adv. Marcionem 4, 128 als septemplex spiritus, qui in tenebris unus lucebat sanctus semper bezeichnet wird. Aug. C. D. 11, 31. In dieser Attribution der Siebenzahl erscheinen alle ihre Eigenschaften auf der höchsten Stufe der Vergeistigung: das Prinzip des Lichts als das des Geistes, die Vollkommenheit nicht mehr als Mass der Körperschöpfung, sondern als Unendlichkeit des

Schöpfers, die incorrupte Natur als Attribut des ewig sich selbst denkenden Wesens, die Harmonie des Kosmos als Ausfluss der höchsten Harmonie des Demiurgen, zu dessen Betrachtung nach Plato, Aristoteles, Philo der Mensch durch die uranische Welt mehr als durch die stofflich-tellurische von Anfang an hingeleitet wurde.

XXXI. In der Betrachtung der Aeschylischen Darstellung sind verschiedene Bemerkungen übergangen worden, die nunmehr ihre Erledigung finden sollen. Im Agamemnon, dem ersten Akt der Oresteïs, liefert Aeschylus einen wichtigen Beitrag zur Kenntniss desselben Urrechts der menschlichen Gesellschaft, und seiner Auffassung schliesst sich in diesem Theile auch Sophocles' Electra an. Die Erinnyen verfolgen nur Orest, den Muttermörder, Clytaemnestra's That ruft sie nicht zur Rache auf. Sie ist dem Manne nicht blutsverwandt, den sie erschlug. Wie die Erinnyen die Strafe verweigern, so weist auch Clytaemnestra jede Schuld von sich. Beide gehen von dem gleichen Grundsatze aus, beide stehen auf dem gleichen Boden, auf dem Boden des Mutterrechts. Nach diesem hat Clytaemnestra den heimkehrenden Gemahl mit Recht gemordet. Cassandra's Eintritt in Agamemnon's väterlichen Palast, ihre Besteigung des fremden Ehebettes ist eine Verletzung desselben Gesetzes, das durch des Sohnes blutige That zum zweiten Male gebrochen wird. Doppelte Schuld ladet der Pelopiden männlicher Stamm auf sich. Tritt Agamemnon durch Heimführung der fremden Buhlerin des Weibes Recht mit Füssen, so vollendet Orest des Vaters Unthat durch der beleidigten Mutter Mord. Hat Agamemnon ohne Recht des Weibes Tochter geschlachtet, so sieht Orest in wiederholter Unthat der Mutter Blut zur Erde fliessen, und Atreus' Gräuel an Thyest's Söhnen ist von des Geschlechts Dämon im dreizehnten Menschenalter nachher (eine Zahl, über deren Bedeutung später gesprochen werden soll) durch Talion gebüsst. Durch Iphigeniens Mord wird Clytaemnestra's That gerechtfertigt. Wer des Kindes Blut vergiesst, verfällt der Mutter Rache*). In der Tochter ist das weibliche Naturprinzip, ist die Erdmutter selbst verletzt. Wie für Clytaemnestren die Erinnys, so erhebt für Iphigenien sich Nemesis. Nach der Erinnyen Gesetz ist Orest, nach dem der Nemesis Agamemnon mit Blutschuld behaftet; der Eine wie der Andere macht sich des Vergehens an dem Mutterthum der Erde schuldig. Soph. Electra v. 793.

El. *ἄκουε, Νέμεσι, τοῦ θανόντος ἀρτίως.*
Kl. *ἤκουσεν ὧν δεῖ, κἀπεκύρωσεν καλῶς.*

Ruft hier Electra die Göttin an, den gemordeten Vater zu rächen, so entgegnet Clytaemnestra: „Sie hörte, wen sie musste, und verlieh was recht." Clytaemnestra hat durch des Mannes Mord ihr Mutterrecht vertheidigt, das jener durch der Tochter Opfertod verletzte; das ist der Urmutter Nemesis Gesetz. Das wird von Electra verkannt*), während Chrysothemis es achtet, das von Orest zum zweiten Male gebrochen. Beide treten als Rächer des Vaters auf (El. v. 399), und verletzen so das ältere und bessere Mutterrecht, der Erinnyen und Nemesis Gesetz. Nach Aeschylus Agam. 115 zürnt Artemis dem Hause der Priamiden, weil der Luftkönig sich weidete vom Geweide der tragenden Häsin, denn mit der Frucht die tragende Mutter zu opfern, wird von dem Seher als alles Unheils Grund erkannt (v. 139). Das ist der Ausdruck des Mutterrechts, wie es Agamemnon an seinem Weibe brach. Ihres Kindes Rächerin nennt Clytaemnestra Dike, der Ate und Erinnys hat sie ihren Mann geopfert (v. 1395—1397). Nach Recht hat er gebüsst, er, der mein Kind, das von ihm ich empfing, das ich ewig beweine, Iphigenien mir unwürdig erschlug (v. 1489 bis 1496). Die Holde eilt jetzt dem Vater entgegen, liebreich, wie sie muss, zur schweigenden Fahrt auf dem ächzenden Strome der Leiden (v. 1522. sq.). Durch die Lebende ist die Todte gerächt, das in der Tochter verletzte Mutterrecht hat die Mutter selbst zur Rächerin. Der grossen Urmutter wird Agamemnon zur Sühne dargebracht. Dike, Ate, Erinnys, Nemesis verlangen sein Blut. Durch den Mord der Tochter und der Mutter Entehrung frevelt Agamemnon an der Erde, der heiligen Urmutter, wie der Aar, der der tragenden Häsin Geweid verzehrt. Dadurch ist Clytaemnestra gerechtfertigt. Mag dem heutigen Leser ihre Vertheidigung gegenüber Electra als eine blosse Entschuldigung, ja als unwürdige Sophistik erscheinen: von dem Standpunkt der alten urheiligen Mutterreligion ist sie keine Täuschung, sie enthält volle und wohlbegründete Rechtfertigung der That. Aber diese Rechtfertigung ruht in dem Mutterrecht, in Nemesis-Erinnys Urgesetz, das mit einem höhern, dem Appollinischen Lichtrecht, in Kampf tritt und zuletzt ihm weicht. Was die Mutter für sich geltend macht, ist ganz den Verhältnissen des stofflichen Lebens entnommen; die mütterliche Blutrache, die sie übt, gehört dem Recht der mütterlichen Ge-

*) Plutarch parall. 16. Demodike's Mutter klagt wegen des an der Tochter begangenen Mordes.

*) V. 560 sagt sie von Iphigeniens Opferung: *εἴτ' οὖν δικαίως, εἴτε μή*, während Clytaemnestra v. 536: *ἀλλ' οὐ μετῆν αὐτοῖσι τήν γ' ἐμὴν κτανεῖν;* Agamemnon konnte als Vater den Schmerz der Trauer nicht fühlen, wie als Mutter ich: *οὐκ ἴσον καμῶν ἐμοὶ λύπης, ὅτ' ἔσπειρ', ὥσπερ ἡ τίκτουσ' ἐγώ;* ganz in Uebereinstimmung mit den alten Ansichten, die den Mann von der Todtentrauer ausschliessen, wie wir früher andeuteten.

burt, die in der Erde Mutterthum ihr grosses Vorbild findet. Von diesem Standpunkt aus hat Clytaemnestra nicht nur das Recht, sondern selbst die heiligste Pflicht, ihrer Tochter Blut zu rächen. Ist der Mörder überdiess Vater, so obliegt ihr jenes Gebot mit doppelter Gewalt. Statt ihre Sünde zu mehren, rechtfertigt diess ihre That zwiefach, wie Agamemnon doppelt schuldig erscheint. Es ist das blutigste aller Rechte, diess stoffliche Mutterrecht. Es gebeut die Rache selbst da, wo höhere Gesichtspunkte sie als Verbrechen erscheinen lassen. Wo Apollon sühnt und von aller Schuld freispricht, da wüthet Nemesis-Erinnys unabwendbar, stets nach Blut dürstend. Darum bedient sich des Geschlechtes Dämon der Weiber, um den Wechselmord stets zu erneuern. Nicht ist Clytaemnestra Agamemnon's Gemahlin, sie gleicht ihr nur, in ihrer Weibesgestalt lebt der Dämon der Pleistheniaden, der schon in dem hoffenden Schoss blutlechzende Gier weidet. (Ag. v. 1443—1448, 1465—1472.) Um eines Weibes willen hat Agamemnon alles Weh erduldet, durch ein Weib wird er nun des Lebens beraubt (v. 141). Wer hat Helenens Namen erfunden, der so deutungsvoll als *ἑλένας, ἕλανδρος, ἑλέπτολις,* alles Elendes Grund in sich trägt? (v. 569.) Vom Weibe geht das Verderben aus, vom Weibe wird es vollendet. In wilden Weibern rast des Dämons Gewalt (v. 1438. Paus. 10, 28, 2). Vom Manne dagegen soll die Rettung kommen. Electra übernimmt die Rache nicht selbst, sie erhofft sie von dem verbannten Bruder. Das höhere Apollinische Gesetz kann das Weib nicht siegreich durchführen, der Muttermord, von *ihrer* Hand geübt, wäre unsühnbar. Nur nach dem höhern Rechte sich sehnen, nur in Worten es vertreten, nur den Gattenmord verurtheilen, ohne darum den Tochtermord zu rechtfertigen, nur Das kommt ihr zu. Welch' ein Gegensatz zwischen Clytaemnestra und Electra! Jene der Ausdruck des Weiberrechts in all seiner blutigen Unbeugsamkeit, eine Erscheinung wie die Lemnerinnen und die vom Blute der Hochzeitnacht triefenden Danaïden, ein männlich rathend Herz, nie weich, als wo sie des Mutterthums und der Mutterliebe gedenkt, ein Bild amazonischer Erhabenheit und Strenge, eine Clytaemnestra im wahren Sinne des Worts, keinen Augenblick zaudernd, wo es gilt, des Geschlechtes Rechte zu wahren. *κἀν γυναιξὶν ὡς Ἄρης ἔνεστιν.* Soph. El. 1235. Electra dagegen zwar über der Mutter Recht zweifelhaft, doch in dem Vater eine höhere Weihe anerkennend, sein Scepter als den Ausdruck der Herrschaft ehrend (Paus. 9, 40, 6), und darum, obwohl selbst Weib, dennoch des Weibes höherm Rechte abgeneigt, gehorsam lieber als gebietend, ihrer Schwäche bewusst, und nur im Vertrauen auf des Bruders mächtigere Männlichkeit selbst beherzt und entschlossen. Electra ist die Vorbereitung auf Orestes' vollendende That. Duldend vollbringt sie, was der brüderliche Held zuletzt schnell handelnd durchführt. Innerlich ist in ihr Alles gereift, noch bevor es in Orest in's Leben tritt. Es ist Tag geworden, noch ehe die Sonne in vollem Glanze hervortritt. Orest straft nicht nur das Weib, er erlöst es auch. Das Weib, in Clytaemnestra besiegt, erscheint in Electra versöhnt. Der Uebergang von dem alten blutigen Rechte der Erde zu dem neuen reinern der himmlischen Sonnenmacht bereitet sich in des Weibes Herz selbst vor, wie es auch im Namen Electra einen Ausdruck gefunden hat. Die Frau sehnt sich zuerst nach einem höhern Gesetze. Sie kommt dem Manne entgegen, bietet ihm selbst die hilfreiche Hand. So schont Hypermnestra ihres Gemahls; aus dem Schosse des Weiberthums kommt der Untergang seiner Herrschaft. Nach dem Mutterrechte ist Hypermnestra strafbar wie Electra, aber voll Abscheu stösst sie die blutigen Schwestern von sich, wie Electra die Gattenmörderin Clytaemnestra. Lieber weich will sie heissen als blutschuldbefleckt. Nicht in Herrschaft und blutiger Aufrechterhaltung derselben, nein, in Liebe und Unterordnung erkennt sie nun ihre höhere Aufgabe, ihre schönere Pflicht. Wie Clytaemnestra das Bild der alten, so ist Electra das der neuen Zeit. Dort tritt die Natur der Erinnys, hier die Apollinische Reinheit hervor. Clytaemnestra ist nur Mutter, wild wie die Löwin, der das Junge geraubt wird. Electra gedenkt nur des Vaters, Rache für seinen Tod, Erinnerung an ihn erfüllt ihre ganze Seele. Mit des glühendsten Hasses Fülle tritt sie für den Erzeuger auf, gleich Orest, facto pia et scelerata eodem, die das Mass der Weiblichkeit fast übersteigende Härte ihrer Erscheinung, die von Neuern vielfältig getadelt worden ist, findet in dem höhern Abscheu des Weibes vor des Weibes That Rechtfertigung und Erklärung. (Kapelmann, die weiblichen Charaktere des Sophocles S. 14ff.) Vergebens ruft Clytaemnestra den Zusammenhang des Blutes an, Electren gilt das geistige Vaterrecht höher als das stoffliche Mutterthum. In Clytaemnestra ist dieses dem Untergang geweiht, in Electren tagt ein neuer Tag, den Apoll durch Orest zum endlichen völligen Siege führt. Damit schliesst die Zeit der Blutrache, wo in nie endendem Wechselmorde Schuld aus Schuld ewig sich selbst erzeugt. Gebrochen ist Nemesis-Erinnys' unersättliches Blutamt. Dem Dämon, der in Weibesgestalt des Tantalos Stamm verheerte, setzt Apollo sein Ziel. Das stoffliche Recht erster Zeit zeigt das Gesetz des Blutes, das himmlische Lichtrecht das der Sühne. Die Idee höherer Gerechtigkeit, die

alle Umstände erwägt, tritt erst jetzt in die Welt ein. Sie stammt vom Himmel; früher gab es bloss Blutrache, die keine Vertheidigung anhört, und diese stammt aus dem Stoffe. Mit Milde ist des Mannes Herrschaft, mit Grausamkeit die des Weibes gepaart. *Eine* Erhebung trägt alle diese Fortschritte in sich. Die Zeit des Weiberrechts ist die der Blutrache und die des blutigen Menschenopfers, jene des Vaterrechts die des Gerichts, die der Sühne, die des unblutigen Kultes; die gleichen Lichthelden, ein Theseus und Heracles, vernichten die Weiberherrschaft und machen den Menschenopfern ein Ende. Auch an Orest's Name knüpft sich die Ueberwindung des blutigen Dienstes der Taurischen Artemis, mit dem Iphigenia verbunden erscheint. In dem Raube ihres Bildes vollendet Agamemnon's Sohn seine Aufgabe. Hygin. f. 120. 261. Wie er Clytaemnestren erschlägt, so unterwirft er Artemis dem höhern, mildern Apollinischen Gesetze, zu dem er Athen erhebt. Des himmlischen Lichtes Symbol ist auch jener Adler, der das Opferschwert, mit welchem Helena, oder zu Falerii Valeria Luperca, geschlachtet werden sollte, vom Altar wegnahm und es auf eine junge Kuh legte. Plutarch Par. 35. Der Hammer, der in dem Falerischen Mythus eine so merkwürdige Rolle spielt, verdankt seine Bedeutung ebenfalls der Feuerarbeit, der er dient, mithin ebenfalls dem Lichtprinzip. Der Apollinische Kult ist überall Ausgangspunkt höherer Gesittung. Kein anderer hat so, wie er, umgestaltend gewirkt. Kein anderer steht mit der Erhebung des Menschengeschlechts auf eine ganz neue Stufe der Gesittung in so nahem Zusammenhang.

Im Leben des Solon c. 12 hebt Plutarch die Vorliebe der Frauen für grausame und barbarische Gewohnheiten aus Anlass der Kylonischen Unruhen hervor. Epimenides kam zur Sühne der durch grosse Verbrechen entweihten Stadt aus Creta nach Attica herüber. Die Einrichtungen, welche er traf, werden als eine Anbahnung der Solonischen Gesetzgebung geschildert. Seine Massregeln gingen namentlich auch auf die Begräbnisse; er schaffte die grausamen und barbarischen Gewohnheiten ab, denen namentlich die Weiber ergeben waren: *το σκληρὸν ἀφελὼν καὶ τὸ βαρβαρικὸν, ᾧ συνείχοντο πρίτερον αἱ πλεῖσται γυναῖκες.* Medeische Thaten berichtet die Ueberlieferung mehr als eine. Hippodamia und Nuceria morden ihrer Männer Liebeskinder. Plut. Par. 33. Blutscenen, wie die der Lemnischen Weiber, knüpfen sich an Iodama's Kult. (Etymol. magn. 3. v.) Um Eriphyle's Halsschmuck opfert Callirrhoë ihren Gemahl Alcmaeon. *ἐς ἐπιθυμίας δὲ ἀνοήτους πολλοὶ μὲν ἄνδρες, γυναῖκες δὲ πλέον ἐξοκέλλουσιν.* Paus. 8, 24, 4. Die Geschichtlichkeit dieser einzelnen Ereignisse will ich dahingestellt sein lassen. Aber das ist nicht aus der Erinnerung des Menschengeschlechts geschwunden, dass die Zeit der Weiberherrschaft Erfahrungen der blutigsten Art über die Erde heraufgeführt hat. Vergl. Paus. 10, 20, 2. Nonn. D. 42, 209 sq.

XXXII. Zu Orest's Muttermord und Freisprechung gibt Plutarch in seinen Parallelen griechischer und römischer Geschichten eine aus Dositheus drittem Buche der Italischen Geschichte entnommene Analogie: „Fabius Fabricianus, ein Verwandter des grossen Fabius, hatte nach der Eroberung der Samnitischen Hauptstadt Tuxium die daselbst verehrte Venus victrix nach Rom gesandt, und wurde darauf von seiner Frau, die sich inzwischen von einem wohlgebildeten Jüngling, Namens Petronius Valentinus, hatte verführen lassen, hinterlistiger Weise umgebracht. Den noch kleinen Fabricianus rettete seine Schwester Fabia von einem gleichen Schicksale und liess ihn insgeheim erziehen. Als dieser das Jünglingsalter erreicht hatte, brachte er seine Mutter sammt dem Ehebrecher um und wurde sodann vom Rathe losgesprochen.“ Belehrend ist überdiess des Horatiers Schwestermord und die von Plutarch dem Kampfe der Tegeater und Pheneater entnommene Parallele (16). Nach dieser erschlägt Kritolaus, der heimkehrende Sieger, die jammernde Demodica; die Mutter klagt, aber der Sohn wird einmüthig freigesprochen. So berichtete Demarat im zweiten Buche der arkadischen Geschichte. In diesen Erzählungen tritt ein Gesichtspunkt hervor, dessen Wichtigkeit wir oben schon angedeutet haben. Das Mutterrecht weicht dem Rechte des Staats, das ius naturale dem civile. Die klagende Mutter vertritt das stoffliche Recht des Blutes, der Mann den höhern Anspruch des Vaterlandes. Diesem muss jenes weichen. Nach solchem Gesichtspunkte ist auch Iphigeniens Opfer gerechtfertigt. Agamemnon behält des Heeres Wohl im Auge, Clytaemnestra kennt nur des Mutterblutes persönliches Recht. *Ihr* Kind zu schlachten, gesteht sie dem Manne keine Befugniss zu. Und musste es denn sein, warum nicht Helenens, warum nicht einer andern Mutter Kind? War Hades denn auf das ihre gieriger? (El. 530. 55.) So bekundet das Vaterrecht von Neuem die Unstofflichkeit seines Wesens. Es erweitert sich zum Begriffe des Staates, während das Mutterrecht nie über die stoffliche Familie hinausgelangt. Von Manius, der, einem Traume gehorchend, im Kriege mit den Cimbern seine Tochter Calpurnia opferte, gebraucht Plutarch Parall. 20 den bezeichnenden Ausdruck, er habe den Staat der Natur vorgezogen. Kein Zufall ist es daher, dass Theseus zugleich das Mutterrecht bricht und des Athenischen Staats Grundlage legt, dass auch Rom mit Romulus zugleich das Vaterrecht erhält. Ohne dieses wäre

keine höhere staatliche Machtentwicklung, keine civile Ordnung je möglich geworden. Rom war vom ersten Tage seiner Gründung an ein Staat, kein Volk, ein civiles, kein natürliches Ganzes. Das ius naturale musste dem civile weichen, so weit es der Staat verlangte. Nirgends erscheint daher das Vaterrecht so strenge durchgeführt als eben in Rom.

XXXIII. Ich wende mich nochmals zu Clytaemnestra. Sie führt ihre That auf Nemesis' Gebot zurück. Wie an Orest Erinnys, so übt an Agamemnon Nemesis Vergeltung. Hier finden wir das Mutterrecht wiederum als Ausfluss der Religion. An der Spitze der Dinge steht eine grosse Urmutter, aus deren Schoss alles Leben hervorgeht. Darin wohnt die Heiligkeit und Macht des irdischen Weibes, die jener Bild und Priesterin ist. Wer die Frau verletzt, frevelt an der Urmutter. Wer ihr Recht bricht, hat von dieser Strafe zu leiden. So wird die Mutter Erde zur Rächerin der Missethat. An den physischen Begriff knüpft sich, wenn ich so sagen darf, der strafrechtliche an. Aus der Idee des stofflichen Mutterthums entwickelt sich die der strafenden und rächenden Gewalt. Wie Themis, so sind auch Poina, Dike, Erinnys, Nemesis tellurische, mütterliche Mächte; das Recht, das sie vertreten, wurzelt ganz in dem Mutterthum der Materie und hat zunächst keinen weitern Umfang, als die Geltendmachung der Mutteransprüche selbst. Das stoffliche Mutterthum gestaltet sich zur Idee einer höhern stofflichen Ordnung, des ältesten ius naturale. Die Naturmütter werden die Trägerinnen der ersten menschlichen Ordnungen, über deren Beachtung sie wachen, deren Verletzung sie strafen. In Themis erscheint diese Ordnung als ruhende, immanente Eigenschaft des Stoffes, in Poina, Dike, Erinnys, Nemesis als thätige, verfolgende Macht. Jene trägt die Fülle aller Offenbarung in sich, aus ihr stammt alle Weissagung, wesshalb Diodor 5, 67 mit Recht bemerkt, von Themis habe alles Weissagen den Namen *θεμιστεύειν* erhalten; diese rächen jede Verletzung. Jene ist das Gesetz, diese dessen Vollstrecker. Die Gemordete, zur Erdmutter zurückkehrend, wird selbst zur Erinnys. Der Mutter Erinnys verfolgt Orest (Hygin. f. 119), für Proserpina treten die Erinnyen auf, um an Theseus und Peirithoos Rache zu nehmen (Hygin. f. 79). Wo durch Missethat der Völker das Naturgesetz verletzt ist, straft die Erde durch Unfruchtbarkeit, durch Misswachs und Pestilenz; zur Sühne werden ihrem Schosse Menschen überliefert. Des Muttermörders Fuss darf keinen Theil des Erdbodens betreten.

In Alcmaeon's Strafe tritt der Gesichtspunkt, der die Aeschylische Trilogie beherrscht, mit der grössten Klarheit hervor. Die Parallele zwischen Orest und Alcmaeon wird schon von den Alten hervorgehoben, und es lag daher Sophocles nahe, Amphiaraus in seiner Electra 836—840 zu erwähnen. Sie ist auch in allen Theilen schlagend und für unsern Gegenstand äusserst lehrreich. Um des Vaters Untergang zu rächen, mordet Alcmaeon die treulose Mutter. Zur Rache dieses Verbrechens erhebt sich die Erde selbst; denn in dem Verbrechen gegen die Mutter ist der Erde Mutterthum in den Staub getreten. Dass Eriphyle um den Preis des Halsbandes ihren Gemahl verrathen, das findet an der tellurischen Macht keinen Rächer. Das zu strafen, erhebt sich die Erinnys so wenig, als sie Clytaemnestren verfolgt. Nirgends ist Alcmaeon vor der Mutter Rachegeistern sicher. Nur dann hat er Errettung zu hoffen, wenn er seinen Fuss auf einen Boden setzen kann, der zur Zeit der That noch nicht vorhanden war, den das Meer erst später aus sich erzeugte, *ἐν γῇ νεωτέρᾳ τοῦ ἔργου,* wie Philostrat heroic. 19, p. 327 sich ausdrückt. So verkündet ihm Apoll. Die Schlamminsel am Ausfluss des Acheloos bietet die erwünschte Stätte. Hier erst verlässt ihn der Wahnsinn, mit welchem die rächende Erde ihm, gleich Orest, den Geist verwirrt. Wer erkennt hier nicht den Zusammenhang des Muttermords mit dem Mutterthum der Erde? So weit der Erdboden reicht, so weit der verletzten Mutter Rache. Die Erde in ihrer physischen Substanz erscheint als Eriphyle's Rächerin. Sie ist die verfolgende Erinnys, sie die strafende Nemesis. Daher erklärt sich, dass die Alcmaeons-Insel sich nicht zum Aufenthalt für Achilles und Helena eignete, wie Philostrat her. c. 19 berichtet. Zwischen Alcmaeon und dem Thetissohne waltet ein Gegensatz, dessen ganzes Gewicht wir später noch mehr erkennen werden. Auf dem fünfseitigen Altar, den die Oropier zuerst dem Amphiaraus weihten, fand Alcmaeon keine Aufnahme, da sie doch des Amphilochus, seines Bruders, Söhnen nicht verweigert wurde. Wegen des Muttermordes, sagt Paus. 1, 34. 2, konnte er an der Verehrung keinen Antheil haben. So hatte Phidias auf der Basis des Nemesisbildes zu Rhamnus auch Orest nicht aufgenommen: *Ὀρέστης δὲ διὰ τὸ εἰς τὴν μητέρα τόλμημα παρείθη;* und doch sah man dort Helena, der Nemesis-Leda Tochter, mit Agamemnon, Menelaos, dem Achillessohne Pyrrhus, dem zuerst Hermione, Helena's Tochter, angetraut worden war. Warum also nicht auch Orest, zumal in Attika, und in einem attischen Heiligthume? Aber zu Nemesis' Füssen durfte der Muttermörder nicht erscheinen. In Clytaemnestra wurde Nemesis, die grosse Urmutter Erde, selbst verletzt, selbst in's Herz getroffen. Dass Apollo den Mörder reinigt, dass Athene für ihn den Stein einlegt,

das kann dem Urrechte des Mutterthums, das Nemesis vertritt, keinen Abbruch thun. Mit Apollo, der bei Lactant 1, 7 ἀμήτωρ αὐτοφυής, bei Servius expers uxoris heisst, mag Orest, nimmermehr mit Leda-Nemesis auf Einem Bilde dargestellt werden. Der zum Apoll erhöhte Augustus wurde selbst Orest genannt, weil auch er siegreich die Vatermörder verfolgte. Paus. 2, 17, 3. An dem weiblichen Naturprinzip hat Orest gefrevelt, erst nach dem höheren, männlichen, Apollinischen ist seine That gerechtfertigt.

Wird Alcmaeon durch den Muttermord von jeder Berührung mit der Mutter Erde ausgeschlossen, so tritt auch im weitern Fortgang des Mythus gerade das Weib feindlich gegen ihn auf. Denn Callirrhoë, seine Echinaden-Gemahlin, ist es, die ihn verleitet, nach dem Psophischen Phegia zu ziehen. Hier wählt er sich Alphesiboea zur Gemahlin, wird aber von deren Brüdern Temenus und Arion erschlagen. Durch das Weib erreicht ihn der Mutter Rache. Also offenbart sich in Alcmaeon's Mythus derselbe Grundsatz, wie in dem Orest's: Die Rache des Vaters obliegt dem Sohne, für die Mutter dagegen tritt die Erde selbst strafend und verfolgend auf, wie bei Hygin. f. 203 Daphne gegen Apollon's Verfolgung die Erde um Hilfe anfleht, und Skedasus, auf den Boden stampfend, die Erde zur Rache für die geschändeten Leuctrischen Jungfrauen auffordert. Hier steht eine unsterbliche Macht, dort der sterbliche Mann; wir sehen die Unsterblichkeit wieder auf des Weibes, die Sterblichkeit auf des Mannes Seite; dort Herrschaft, hier Unterordnung.

Der gleiche Gesichtspunkt beherrscht den ganzen Mythus, dessen Mittelpunkt Eriphyle bildet. Er wirft auf die Anschauungsweise des frühesten Alterthums ein solches Licht, dass ihm unsere vollste Aufmerksamkeit gebührt. Amphiaraus ruht sicher in Eriphyle's Versteck. Da erhält diese von ihrem Bruder Adrast den leuchtenden Halsschmuck, und verräth ihren Mann, der seinen Tod ahnt. In Boeotien, wohin er den Sieben folgt, verschlingt ihn auf dem Wege von Theben nach der vulkanischen Erzstadt Chalcis die Erde mit sammt seinem Wagen. Die Oertlichkeit hat daher den Namen Harma. Paus. 1, 34, 2. Hygin. f. 73 mit Staveeren's Noten. In dieser Dichtung wiederholt sich eine oben schon erläuterte Grundidee. An der Spitze der Dinge steht das weibliche Prinzip, steht Eriphyle. Nur die Erde zeigt sich unserem Blicke. Die Männlichkeit ruht verborgen in ihrem Schosse. Amphiaraus wird von dem Weibe in sicherem Versteck bewahrt. Damit der Mann hervortrete, muss die Erde ihre Jungfräulichkeit verlieren und den bräutlichen Schmuck anziehen. Diese erotische Bedeutung hat das Halsband, das von Cadmus der Harmonia, von den Freiern der Penelope geweiht wird, das in dem Aphrodite-Heiligthum zu Amathus auf Cypern im Tempel sich befindet, mit dem auf so vielen, namentlich Etruscischen Spiegelbildern, die bräutlich geschmückte Helena erscheint, und das in unserm Mythus Adrast der Schwester reicht. Paus. 5, 17. 4. — 8, 24. 4. — 9, 41. 2. Suet. Galba 18. — Erst nachdem Eriphyle es erhalten, verräth sie den Amphiaraus. Aus der Erde Schoss ist der Mann hervorgetreten. Aber dieser verfällt, wie alle Erdzeugung, dem Untergange. Mit der Erscheinung der männlichen Kraft beginnt die Herrschaft des Todes. Amphiaraus muss dahin zurückkehren, von wannen er stammt. Wie ihn die Mutter Erde geboren, so nimmt sie ihn wieder zu sich. Er wird von ihr verschlungen. Hätte Eriphyle den bräutlichen Schmuck nicht angezogen, so wäre keine Schöpfung entstanden und auch kein Tod in die Welt gekommen. Aber sie widersteht dem ihr angebornen Hange nicht. Unbekümmert um den Schmerz des Mannes, gibt sie sich ihres Bruders Verführung hin. In dem Geschwisterverhältniss wiederholt sich Isis' und Osiris', Hera's und Zeus', Janus' und Camisa's ähnliche Verbindung. Im Geschwisterverhältniss werden die beiden Zeugungspotenzen des Stoffs gedacht, weil sie Theile derselben Urkraft sind. Nach Plutarch mischen sich schon in Rhea's dunkelm Mutterleibe Isis und Osiris, die Ein Schoss birgt. Sie sind nicht nur Geschwister, sondern noch viel bezeichnender Zwillinge. Amphiaraus' Person vereinigt also zwei Bedeutungen: Er erscheint erst als die im Erdenschoss verborgene unsichtbare Mannheit, und dann als der an's Licht getretene sterbliche Mensch. Er ist sein eigener Sohn, sein eigener Vater, in Adrast auch seines Weibes Bruder; Auffassungen, die sehr begreiflich werden, sobald wir uns auf den Boden der stofflichen Erdzeugung stellen. Auf dem Kypselus-Kasten war Amphiaraus dargestellt, wie er, im Begriff, den Wagen zu besteigen, wuthergrimmt das Schwert zückt und damit, kaum noch seiner selbst mächtig, die verrätherische, mit dem Halsschmuck prangende Eriphyle bedroht. Paus. 5, 17. 4. So mag der Mensch dem Weibe fluchen, das ihn mitten in des Lebens gefahrvollen Kampf hineinstellt. Wie beneidenswerth erscheint ihm nun der sichere Versteck, wo er vordem ruhte! Aber Aphrodite kümmert sich nicht um den Tod, der alles Leben beherrscht, nicht um das traurige Loos, welchem alles Geborene verfällt. Für sie hat der Brautschmuck den höchsten Reiz. Sie verlangt immer von Neuem nach ihm. Penia geht stets andern Männern nach. Hat ihn heute der Vater geboten, so erwartet sie ihn morgen von dem Sohne. Zeugung und

immer neue Zeugung ist ihre einzige Lust, ihr einziges Ziel. Das gleiche Halsband, das Adrast der Eriphyle, das Cadmus der Harmonia-Pandora reichte, dasselbe erhält nun von Alcmaeon des Phegeus Tochter Alphesiboia; nach demselben verlangt sehnsüchtig Callirrhoë, jener Tarpeia vergleichbar, die, wie Eriphyle den Mann, so um des bräutlichen Schmuckes willen den fremden Kriegern die Burg verräth. Alle diese Frauen sind der tellurischen Urmutter sterbliche Stellvertreterinnen. Sie theilen ihre Natur und übernehmen ihre Aufgabe. Sie sind mithin nothwendig auch Herrscherinnen. Ihnen steht der Mann in untergeordneter Stellung gegenüber, wie Adonis Aphroditen, Virbius Dianen, Jacchus der Demeter. In den Namen *Δημώνασσα* (*Δημώ-ἄνασσα*) und *Εὐρυδίκη* (*Εὐρυ-Δίκη*) tritt Beides, die Erdbedeutung und das Herrscherthum, deutlich hervor. Dasselbe hat noch in einem andern Umstande eine sehr eigenthümliche Aeusserung gefunden. Aus Alcmaeon's Grabmal erwuchsen Cypressen von solcher Höhe, dass sie den mächtigen Berg von Psophis ganz beschatteten. Die Eingebornen gaben ihnen den Namen der Jungfrauen. Paus. 8, 24. 4. Söhne wäre geringere Ehre, Töchter sind der Familie Zier und Haupt. Sie wachsen zum Himmel und beschatten die ganze Stadt. Mit der Erde, die sie trägt, theilen sie das gleiche Geschlecht. Darin erkenne ich eine sehr bestimmte Anzeige des auch der arkadischen Psophis eigenthümlichen Mutterrechts, und dadurch gewinnt der Umstand, dass eben hier der Muttermörder Alcmaeon durch der Gemahlin Verwandte seinen Untergang finden muss, eine erhöhte Bedeutung. Nach Asius' genealogischem Gedicht stammt von Eriphyle und Amphiaraus auch Alcmene, das Bild der alten Weibermacht und Weiberherrlichkeit, die in den Hesiodischen Epopöen, nach dem in der Aspis enthaltenen Fragment, die erste Stelle einnimmt. Paus. 5, 17. 4. Inmitten dieses argivisch-boeotischen Mutterrechts erscheint Alcmaeon's Muttermord erst in seiner ganzen Bedeutung. Aber damit ist zugleich der endliche Sturz des alten blutigen Rechts vorbereitet. Wie an Orest's Muttermord sich die Anerkennung des höhern Apollinischen Vatergesetzes anschliesst, so auch an Alcmaeon. Zwar muss er durch seinen Tod den Bruch des alten Rechtes büssen und den Brüdern seiner Psophischen Gemahlin erliegen, damit Eriphylen Gerechtigkeit geschehe. Aber der Brautschmuck wird Apollon geweiht, also ihm dargebracht und der himmlischen Lichtmacht untergeordnet. Jetzt erst gereicht er zum Segen, wie sich früher an ihn der Gräuel des Wechselmordes anschloss. Das aphroditisch-tellurische Prinzip wird dem himmlischen Lichtrechte des Vaterthums untergeordnet. Das Weib, in der Herrschaft blutig und verderblich, wird in der Unterordnung unter den Mann ein Segen der Menschheit. Jetzt geht auch Amphiaraus aus der Erde, die ihn verschlang, als Gottheit wieder hervor. Die Oroper sind die Ersten, die ihm ein Heiligthum weihen. An seiner Erhöhung nimmt auch Amphilochus mit den Söhnen Theil, nur Alcmaeon ist ausgeschlossen, weil er mit seiner Hand den von dem Vater gebotenen Mord ausgeführt. Amphiaraus selbst wird noch ganz als tellurische Kraft aufgefasst. Beim oropischen Heiligthum hat er eine Quelle, die seinen Namen trägt, aus welcher ihn der Glaube des Volks emporsteigen lässt. Wie Pelops, so wird auch ihm ein Widder, das Bild der männlichen Zeugungskraft, geopfert. Er sendet die Träume und gilt als der Begründer der Traumdivination. Paus. 1, 34, 3. Er ist also nicht Apollon's, sondern der Mutter Erde Prophet. Er gehört der stofflichen, nicht der unstofflichen, himmlischen Lichtstufe der Männlichkeit. In der Fünfzahl, nach welcher sein Altar gebildet ist, zeigt er sich, gleich dem Kretischen Achill, als Pemptus, das heisst als Darstellung der zur Ehe vereinigten doppelten Naturseite, der männlichen und der weiblichen, worüber die Stellen in dem Abschnitte über Achill folgen werden. Er bereitet auf dem Gebiete des Stoffs die Herrschaft des männlichen Prinzips, die in Apoll zu geistiger Vollendung gelangt. Er steht zu diesem Gotte wie Achilles-Pemptus, dessen Verhältniss später Gegenstand besonderer Darstellung sein wird. Er ist nicht selbst Apoll, er steht eine Stufe tiefer als dieser, aber gleich Achill strebt er dessen Wesen entgegen. Aus der heilkräftigen Quelle steigt er zum Himmel empor. Seine Seherkraft ist nicht die Apollinische, himmlische, sie bleibt auf der tellurischen Stufe zurück; aber sie bereitet jene vor, wie sich auch das Delphische Orakel aus einem Orakel der mütterlichen Erde zu einem Sitz Apollinischer Prophetie erhebt. Zu Delphi verkündet nun der Halsschmuck Eriphylens die Unterordnung jenes ältern tellurischen Religionsprinzips unter Apollon's väterliche Lichtnatur.

XXXIV. Amphiaraus' Abreise und Eriphylens Halsband bildet eine der häufigsten Darstellungen auf Etruscischen, namentlich auf Volaterranischen Aschenkisten. Lange war mir die Beziehung dieses Mythus zu Tod und Grab völlig räthselhaft. Nunmehr hat Alles befriedigende Lösung gefunden. Was das weibliche sporium auf dem Thürpfosten der Grabkammer von Falari, das bedeutet auf den Aschenkisten Etruriens der Mythus von Amphiaraus und Eriphyle. Aus dem Versteck des weiblichen Schosses ist der Held an's Licht getreten, dahin kehrt er im Tode zurück. Der Erde geöffneter Schoss verschlingt Alles, was er geboren.

Mitten in des Lebens Kampf werden wir von der grausamen Mutter hineingestellt. Was kümmert sie des Sohnes Verzweiflung, wenn sie nur selbst den Brautschmuck anziehen und ihre Lust erfüllen kann. Die Ahnung des Todes begleitet den Menschen durch sein ganzes Leben, wie sie auch Amphiaraus nie verlässt. Wuthentbrannt zückt er sein Schwert gegen den Busen, dem er sein Dasein verdankt. Wie gerne wäre er nie geboren! Aber den erhobenen Arm hält der Gedanke zurück, dass, wie die Mutter in der Annahme des verführerischen Brautschmucks ihren Beruf erfüllt, so auch der Mann von der höchsten Moira zu Kampf und Mühen bestimmt ist. In Achilles' Mythus tritt ein ähnlicher Gedanke hervor. Wir haben den grössten der Achaeischen Helden schon oben mit Amphiaraus verglichen. Beide erschienen uns als Pempti, beide steigen aus der Tiefe des Erdwassers zum Himmel empor, beide streben Apollinischer Natur entgegen, beide werden aus sterblichen Menschen zu unsterblichen Göttern erhoben. Daran schliesst sich nun Achilles' Scyrisches Versteck. Unter des Weibes Kleidung lebt der Thetissohn ein sicheres Dasein, wie Amphiaraus in Eriphylens Schoss. Aber nun ruft ihn der Tyrrhenischen Tuba Schall zum Kriege gegen Ilium, von wo er nimmer heimkehren wird. Aus des Weibes Umhüllung tritt der männliche Held hervor, und nun erwartet ihn Kampf und sicherer Tod. Nach Chalcis führt Achill den Tanagräer zur Sühne, auf dem Wege nach derselben Stadt wird Amphiaraus von der Mutter Erde wieder aufgenommen. In allen diesen Anschauungen tritt nun die düstere Seite des Lebens, der Fluch mütterlicher Geburt hervor. Aber die Trostlosigkeit, welche sich mit der rein stofflichen, mütterlichen Anschauung der Urzeit verbindet, wird gemildert durch Amphiaraus' und Achill's Eingang zur Göttlichkeit. Aus dem Wasser der Tiefe steigen sie beide zu himmlischem Dasein empor. Das ist der Lohn ihrer irdischen Mühen, die Vergeltung für den Kampf des wohlverbrachten Daseins. Sie erheben sich beide zu Apollinischer Heilsnatur, und wie Achilles' Lanze, so ist Amphiaraus' Quell mit jeglicher Heilkraft ausgerüstet. Eriphylens Halsband, nach der ältern Sage aus Gold und von Vulcan gefertigt, schmückt sich jetzt mit glänzenden Edelsteinen, die an ihm hervorleuchten wie die Gestirne aus dem dunkeln Nachthimmel. In der Anfertigung durch Vulcan liegt eine Andeutung des Feuerprinzips, dessen Bedeutung Demjenigen nicht unklar sein kann, der die Anschauung der Alten von der Ehe als der in jeder geschlechtlichen Verbindung gegatteten Feuer- und Wassermacht sich angeeignet hat. Der Cretische Pemptus erscheint als Idaeischer Dactyle, also in ganz Vulcanischer Natur, die sich mit seiner Wasserkraft zu einer innern Einheit verbindet. Als solchen Pemptus haben wir auch Amphiaraus gefunden, und darum richtet er seine Reise von Theben nach dem Vulkanischen Chalcis, wohin auch Achilles geht, wie vordem die jetzt gestürzten Amazonen. Darum ist Eriphylens Halsband eine vulcanische Schöpfung, ein Umstand, dessen Bedeutung Pausanias durch seine Anfechtung nur noch mehr hervorhebt. Darum endlich ist die Fünf, der Beide angehören, Amphiaraus und Achill, die eheliche Zahl. Mit der männlichen Drei verbindet sich die weibliche Zwei, mit Feuer gattet sich Wasser. Als Pempti sind Amphiaraus und Achill Gründer der Ehe und des mit dem Feuer verbundenen männlichen Eherechts. Das Mutterrecht ist durch die stoffliche Natur gegeben. Das Vaterrecht gründet der Mann durch seine Kraft und Anstrengung; über das tellurische Wasser siegt das höhere männliche Feuerprinzip. Durch die Sorgfalt, welche ich in einem spätern Theile dieses Werkes dem Achilles-Mythus zuwenden werde, wird alles diess seine genauere Begründung und Nachweisung erhalten. Amphiaraus versinkt in der Erde Schoss, noch bevor er Chalcis, die Feuerstadt, erreicht. Vollendet sind seine Thaten gegen Theben, aber noch bevor er an's Ziel der Reise gelangt, verschlingt ihn die Mutter Erde. Darin liegt, dass er den Sieg des Vaterrechts nicht vollendet, sondern nur vorbereitet. Durchgeführt wird er erst durch Alcmaeon's Muttermord, der die Apollinische Weihung des Halsbandes herbeiführt.

Die hohe Bedeutung des Eriphyle-Mythus für die Natur des Mutterrechts und dessen Uebergang in's Vaterrecht ist durch alles dieses klar hergestellt. Hergestellt seine Beziehung zur Grabeswelt, hergestellt seine Uebereinstimmung mit der Idee, welche die Oresteïs beherrscht. Hergestellt endlich auch seine Beziehung zu der Natur und Bedeutung des Kypselus-Kastens. Dieser ist, wie die Demetrische Cista, selbst nur eine symbolische Darstellung des Mutterleibes, in welchem die Geburt empfangen wird. Wie von dem weiblichen sporium (*σπείρειν*) der Knabe spurius, so wird von cypselus, dem Varronischen locus, der Plutarchisch-Platonischen *χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως*, der Labdasohn Kypselus genannt. Er ist ja der Sprössling nicht ebenbürtiger Verbindung, und darum nach Mutterrecht von der Mutter genannt. Solchem Mutterrecht schliesst sich der Eriphyle Halsband an, und darum nahm es auf dem Kypseluskasten mit Recht eine so hervorragende Stelle ein.

XXXV. Der Erinnyen vorzugsweiser Zusammenhang mit der Mutter und der Rache des verletzten Mutterthums tritt noch in manchen andern mythologischen

Bildungen hervor. Nach Il. 9, 571 hört Erinnys im Erebos die Verwünschungen der Mutter Meleagers, der ihr den Bruder getödtet. — Il. 9, 454 ruft Amyntor die Erinnys an, dass Phoenix, der sich an seines Vaters Buhlin vergangen, keine Kinder erhalte. — In der Od. 11, 278 hinterlässt dem Oedipus seine Mutter Epicaste sehr viele Schmerzen, so viele einer Mutter Erinnyen bewirken. Od. 2, 134 verweigert Telemachus, seine Mutter auszuweisen, weil sie die Erinnyen anrufen werde und ihm daraus viel Ungemach entstehe. — Il. 21, 412 droht Athene dem Ares mit den Erinnyen der Mutter, die er zu büssen habe; denn die Mutter verwünscht ihn, weil er den Achaiern sich entzog und den Troern beistand. Zu den Erinnyen endlich tragen die eigestalteten Harpyen die schönen mutterlosen Pandarostöchter. Od. 20, 78. Siehe ferner Heliodor, Aethiop. 2, 11. Immer ist es die Erinnys, welche der Mutter Stelle vertritt. Sehr lehrreich wird von diesem Gesichtspunkte aus die Geschichte der zwei Töchter des Skedasus, welche Plutarch in seiner Schrift über einige unglückliche Liebesbegebenheiten 6. 3 ausführlich darstellt. Der Vater verlangt zu Sparta vergebens Bestrafung der Frevler; da rennt er durch die Strassen, ruft, mit den Füssen auf die Erde stampfend, die Erinnyen zur Rache der verletzten Weiblichkeit auf. Als später bei dem Grabmal jener beiden Töchter Pelopidas seinen Sieg über die Spartaner davon trug, galt er als eine That der schwesterlichen Erinnyen, die so ihre Rache übten. — Bei Hygin. f. 79 treten die Erinnyen für Proserpina auf. — Istros beim Scholiasten zu Oedip. Col. 41. 62 nennt die Erinnys Tochter der Erde, und bestätigt so die Bedeutung, welche wir ihr beilegen.

XXXVI. Ich habe oben die den Muttermord rächende Nemesis selbst als stoffliche Urmutter dargestellt und ihr rächendes Erinnys-Amt aus dieser physischen Grundlage abgeleitet. Es obliegt mir jetzt, die ihr zugeschriebene stoffliche Muttereigenschaft selbst nachzuweisen. Dabei kann ich mich des Erstaunens nicht enthalten, dass Walz in seiner sonst so belehrenden und reichhaltigen Schrift de Nemesi Graecorum, Tübingae 1852, in welcher er jene materielle Grundlage der Rhamnusischen Mutter nicht nur nicht verkennt, sondern selbst nachzuweisen bemüht ist, dennoch gerade den schlagendsten aller Beweise, durch den auch die übrigen erst ihr volles Licht erhalten, nicht beibringt. Er liegt darin, dass Nemesis der Leda gleichgestellt und, wie sie, als die eigebärende Mutter alles stofflichen Lebens aufgefasst wird. Hygin. Poet. Astr. 8 erzählt den Mythus folgendermassen: Jupiter, zu Nemesis in Liebe entbrannt, aber von ihr verschmäht, nimmt Schwangestalt an. Ein Adler, in welchen sich auf des Gottes Flehen Aphrodite, die jede Paarung begünstigt, verwandelt hatte, verfolgt das Thier der Sümpfe, das sich schutzsuchend auf der Geliebten Schoss niederlässt. Der Schlafenden wohnt der Gott bei. Nach Umlauf der Monde gebiert Nemesis, dem Vogelgeschlechte durch ihre eigene Natur verwandt, ein Ei, das Merkur nach Sparta trägt und der sitzenden Leda in den Schoss wirft. Aus ihm geht Helena hervor, die schönste aller Frauen, die nun als Leda's Tochter gilt. Tzetzes zu Lycophron p. 21, ed. Bas. *Ζεὺς ὁμοιωθεὶς κύκνῳ μίγνυται Νεμέσει τῇ Ὠκεανοῦ θυγατρὶ, εἰς χῆνα, ὡς ληροῦσι, μεταβαλούσης αὐτῆς.* Mit Hygin stimmt der Scholiast zu Callimachus in Dianam 232 überein. Nach ihm wird Rhamnus als der Ort der Zeugung angesehen, und mit Helena auch das Dioscurenpaar — die Brüder mit den Eihüten — geboren. Nach einem lateinischen Scholion, das Staveren, Mythogr. p. 150 anführt, berichtete der Komödiendichter Crates, Nemesis selbst habe Leda geheissen. Vergl. Scholion Pindari Nem. 10. Lactant. 1, 51. Virgilius Ciris: Ciris Amyclaeo formosior ansere Ledae. Apollodor 3, 10, 7 fügt hinzu, das von Nemesis geborne und von einem Hirten der Leda überbrachte Ei sei von dieser in einen Kasten (*εἰς λάρνακα*) eingeschlossen und so bis zur Zeit der Geburt bewahrt worden. Leda habe dann Helenen gleich ihrem eigenen Kinde gesäugt. Ebenso Paus. 1, 33. 7 aus Anlass der Phidias-Werke auf dem Fussgestell der Nemesis von Rhamnus. Alle einzelnen Züge dieses Mythus sind für das stoffliche Mutterthum von grosser Bedeutung. Nemesis wird in das Vogelgeschlecht verwiesen. Der Mythus denkt sich dieselbe in Gestalt einer Gans, wie Lycophron und Apollodor berichten. Die Gans aber bezeichnet das Wasser der Tiefe, mit andern Worten, das mit Feuchtigkeit getränkte und durch sie geschwängerte Erdreich selbst. Sie verdankt diese Bedeutung ihrer Wassernatur. Dieselbe theilen mit ihr der Schwan, die Ente, der Storch, der Wasserreiher Ardea-*ὄκνος*, und in ähnlichen Gründen wurzelt die mythologische Wichtigkeit der Schlange, der Schildkröte, der Frösche und Krebse. Alle diese Thiere lieben Schlamm- und Sumpfgründe, in welchen sich die Mischung von Erde und Wasser gewissermassen verkörpert, und die eben darum als das Urchaos, aus welchem alles Leben hervorgeht, angesehen werden. Die gleiche Bedeutung knüpft sich an alle jene Thiere, die von der Natur für das Wasser geschaffen sind und in ihm vorzugsweise ihren Aufenthalt nehmen. In dem Verlauf dieses Werkes werden wir Gelegenheit haben, auf mehrere derselben zurückzukommen. Die Beziehung der Gans zu der Feuchtigkeit der Tiefe tritt in dem Mythus von Trophonius mit

grosser Bestimmtheit hervor. Auf der berühmten Dariusvase, die ich zuerst aus einer Abbildung der Illustrated London News, 14. Februar 1857, kennen lernte, ist sie ganz in Uebereinstimmung mit jenem Mythus auf einem Felsstücke dargestellt und mit dem Amazonenkampfe gegen die Athener sehr bezeichnend in Verbindung gebracht. Denn zu dem weiblichen Mondprinzip, dem diese Artemis-Priesterinnen angehören, steht die wassergetränkte Erde und ihr Bild, die erotische Gans, welche den einigenden Liebestrieb der Materie andeutet, in einem gegensätzlichen Zusammenhang. Die gleiche Mutterbedeutung tritt wieder in den heiligen Junonischen Gänsen des Kapitols hervor. In den bacchischen Mysterien endlich spielt sie eine sowohl aus Marmorwerken als aus vielen Vasenvorstellungen hinlänglich bekannte Rolle, deren erotischer, auf Geburt und Mutterthum bezüglicher Charakter um so unzweifelhafter feststeht, da gerade auch das Ei als der Mittelpunkt jener Mysterien, als das grosse Symbol der Initiation, angeführt wird. Der weiblichen Gans entspricht auf der männlichen Seite der Schwan, der auf einem Grabbild des Columbarium der Villa Pamfili, das in München erhalten, aber nicht ausgestellt ist, in der derbsinnlichsten Weise als männlicher Begatter dargestellt ist. Jene bezeichnet das weiblich empfangende, dieser das männlich zeugende Naturprinzip. So finden wir Cycnus an der asiatischen Küste, wo Achill den übermächtigen Schwan der Urgewässer im Zweikampf erlegt, so erscheint er bei den Ligurern am Ausfluss des Po als Cinyras, mithin als der aphroditische Befruchter des Stoffes. In der geschlechtlichen Mischung dieser beiden Sumpfthiere ist die Selbstumarmung der Urmaterie zum Ausdruck gekommen. Die gansgestaltete Nemesis verweigert dem himmlischen Zeus ihre Gunst, dem Schwane dagegen gibt sie sich gerne hin. Hier erscheint die männliche Potenz noch ganz als tellurische, den Erdstoff durchdringende Kraft. Nach einer höhern Anschauung aber stammt sie vom Himmel. Ihr Urquell liegt in dem höchsten Zeus. Das Thier der Sümpfe wird nun zu ihm erhoben und, mit Apollo verbunden, selbst Ausdruck der himmlischen Lichtmacht. Die Gans dagegen bleibt rein tellurisch. Sie ist der Erdstoff selbst, eine Darstellung der mütterlichen Materie. In diesem Sinne wird sie mit dem Urei in Verbindung gesetzt. Das Ei ist Nemesis selbst. Es ist, wie sie, der mütterliche Urgrund aller Erdschöpfung. In den Plutarchischen Tischgesprächen (2, 3) findet sich eine Untersuchung über die Frage, ob das Ei älter sei oder die Henne? und Macrobius Symp. 7, 16 hat dieselbe fast wörtlich wiederholt. In dem Pamfilischen Grabbilde auf unserer Tafel 4 hat sich eine Darstellung erhalten, die uns im Bilde jene Unterredung bacchischer Eingeweihten vor Augen führt. Alle Gründe und Gegengründe, die dort im Wechselgespräche geltend gemacht werden, entscheiden Nichts. Sie fassen die Frage aus dem Gesichtspunkte physischer Möglichkeit, der auf Mythen und religiöse Vorstellungen keine Anwendung finden kann. Censor. D. N. 4. Auf diesem Gebiete ist das Ei die Muttermaterie, das ursprünglich Gegebene, aus dessen dunkelm chaotischen Schosse die Schöpfung an's Licht des Tages heraustritt. Es ist selbst die Gans, die es gebiert, selbst Nemesis, die es in ihrem Schosse empfängt. Die Materie verdichtet sich zum Ei, wie Orpheus nach des Damascius principia lehrt. Das Chaos des Urstoffes formt sich zum Ei. Im Ei verkündet die Gans, offenbart Nemesis ihr Mutterthum. In gleichem Sinne heisst es von den Mondfrauen, zu welchen auch die Elische Molione gezählt wird, sie seien insgesammt eigebärend. Das heisst einfach: der Mondstoff, diese *αἰθηρίη γῆ*, ist das Urei, die Urmutter alles stofflichen Lebens. Wie Nemesis und die Mondfrauen das Ei zu Tage fördern, so wird umgekehrt die asiatische Aphrodite aus dem Mondei geboren. Vom Himmel fällt es in den Euphrat, Fische tragen es zum Ufer, Tauben brüten es aus, Aphrodite, die Dea Syria, bricht aus der Schale hervor. Hygin. f. 197. Also hier Tochter des Eies, oben Mutter, beide Male in der gleichen Bedeutung, das Ei selbst, der Stoff als Urmutter gedacht. In dem Ei zeigt also Leda-Nemesis ihre Uebereinstimmung mit Aphrodite. Diese aber ist die Urmutter alles physischen Lebens. So wird sie uns im Eingang zu Lucretius Carus gedacht, de rerum natura, so in einem schönen Fragment des Aeschylus bei Athen. 13, 600, so von Plutarch in Crasso 17*), so von Laurentius Lyd. de mens. 4, 33, p. 192. Roether, geschildert. Daher konnte eine Aphroditestatue in Rhamnus Nemesis genannt werden. Plin. 36, 5. 4. Daher auch galt Nemesis als Beschützerin der Liebe und der Liebenden. Paus. 1, 33. 7. Walz Nemes. p. 23. — Auf dem Lycischen Harpyenmonument bildet das Ei selbst den Vogelleib. Ei und Henne fallen also hier ganz zusammen. Was der Mythus durch Tochter- und Mutterverhältniss neben einander stellt, gibt die bildende Kunst in voller Durchdringung. Die Mutterbedeutung, welche auf demselben Monumente durch die ihr Kalb säugende Kuh ausgedrückt wird, hat durch die schwellenden Brüste eine sehr bestimmte Versinnlichung erhalten. Wenn

---

*) *Τὴν ἀρχὰς καὶ σπέρματα πᾶσιν ἐξ ὑγρῶν παρασχοῦσαν αἰτίαν καὶ φύσιν νομίζουσι καὶ τὴν πάντων εἰς ἀνθρώπους ἀρχὴν ἀγαθῶν καταδείξασαν.* — Lydus. l. c. *ἐγὼ δὲ οἶμαι τὴν ὑγρὰν εἶναι οὐσιαν.* — Selden. D. D. Syr. S. 2, 2.

aber das Lycische Monument die Mutter als Todesmacht darstellt, so haben wir längst einsehen gelernt, dass die Wiederaufnahme des Gebornen dem Mutterthum nicht weniger angehört, als die Geburt selbst, ja dass die Muttereigenschaft und Mutterliebe gerade in dieser Aufnahme den Alten sich am schönsten zu bekunden schien. Die Todesbedeutung wird auch für Nemesis ausdrücklich hervorgehoben. Lex. Rhetor. in Bekkeri Anecdota 1, 282. Hier heissen die *Νεμέσεια πανήγυρίς τις ἐπὶ τοῖς νεκροῖς ἀγομένη, ἐπεὶ ἡ Νέμεσις ἐπὶ τῶν ἀποθανόντων τέτακται.* Die Uebereinstimmung mit Aphrodite erstreckt sich also auch auf diesen Punkt; als Libitina und *Ἐπιτύμβια* trägt die Aphrodite des Canachus zu Sicyon Mondstengel in ihrer Hand. Paus. 2, 10. 5. — In der Todesbedeutung ruht die des allgewaltigen, unabwendbaren Schicksals. Aphrodite und Nemesis vertreten auch diese. Aphrodite, die Urmutter, heisst bei Paus. 1, 19, 2 die älteste der Moiren, und Nemesis wird Adrasteia völlig gleichgestellt, wie sie mit Fortuna-Tyche zusammenfällt. Walz, p. 21.

XXXVII. In der Bezeichnung Leda, welche Nemesis trägt, wird das Mutterthum auch etymologisch hervorgehoben. In der Lycischen Sprache bedeutet Leda die Mutter in abstrakter Allgemeinheit. *Λητώ* und Latona, die im Lycischen Sumpfe von den Fröschen gepriesene Urmutter, gehören derselben Wurzel, der ich auch Labda, die Kypselus-Mutter, vindicire. Der Stamm ist also Lar, Las, La, womit die zeugende Erdkraft als männliche Potenz bezeichnet wird. Nemesis, von *νέμειν* abgeleitet, heisst das Mutterthum von einer andern Seite her. Ich sehe darin die Idee des Gebens und Zutheilens zunächst in rein physischem Sinne der Erdzeugung, wesshalb auch nemus damit zusammenhängt. So sind die Charitinnen von *Χάρις, Χαρίζεσθαι* die Geberinnen genannt. Sie sind die Erdmütter, welche den Sterblichen alle gute Gabe huldvoll vertheilen und ihre Häuser und Vorrathskammern mit den Früchten des Bodens füllen. Pind. Ol. 14. In demselben Sinne ist Nemesis die allen Wesen gewogene, ihnen mütterlich helfende Erde, der das Wohl der Geschöpfe ihrer Kinder, wie im Leben so im Tode, am Herzen liegt. Damit verbindet sich der Begriff der billigen und gerechten Vertheilung, wie sie die Mutter unter den Kindern übt. Sie gibt Jedem das Seine, Keinem Alles. Von der eigebornen Aphrodite heisst es bei Hygin. f. 197, sie habe durch Justitia und Probitas sich vor allen ausgezeichnet. Es ist höchst beachtenswerth, dass sich an das Mutterthum der Erde der Anfang aller Gerechtigkeit, das suum cuique, anschliesst. Von Berytus heisst es in der Gründungssage bei Nonnus Dionys. 41, 68 f., Aphrodite habe die Nymphe Beroë über den Gesetzestafeln geboren, wie die Lacedaemonischen Frauen ihre Kinder über Schilden. Darum wurde Berytus der berühmteste Sitz aller Rechtsgelehrsamkeit, und Ulpian ist Tyrer. So neu nun auch dieser Mythus sein mag, die Verbindung der Jurisprudenz mit dem Kultus Aphroditens ist nicht ersonnen, sondern überliefert, und so erscheint die grosse stoffliche Urmutter wieder als iustitia et probitate caeteros superans, als Ausgang und Inbegriff aller Gerechtigkeit, als Justitia selbst; daher *ὑπέρδικος Νέμεσις* (Pind. Pyth. 10, 64), und Insc. Or. — Henzen 5863: Virgo coelestis iusti inventrix, urbium conditrix . . . Ceres Dea Syria lance vitam et jura pensitans. Ulpian nennt die Rechtsgelehrten Justitiae sacerdotes, und dieser Ausdruck ist im Munde des von Tyrus stammenden Juristen gewiss mehr als blosses Bild. Er lässt darauf schliessen, dass nach alter Uebung seiner Heimath die Aphrodite-Priester die Wissenschaft des Rechts bewahrten und pflegten, wie an Asclepius' Tempel das Studium der Medizin geknüpft erscheint. Wie die Gleichheit des Besitzes, so ist auch die Gleichheit des persönlichen Zustandes aller Menschen Aphroditische Satzung. Nach dem Mutterrechte sind alle Menschen gleich frei. § 1. I. de jure personarum (1. 3) servitus autem est constitutio juris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subjicitur. Die servitus gehört nicht dem stofflichen ius naturale, sondern dem ius gentium. Daher geschieht die Freilassung durch Aufsetzen des Eihuts. Der Manumittirte kehrt wieder in Leda-Nemesis' Urei zurück. In Feronia's Heiligthum bei Anxur wird der Sklave frei. Serv. Aen. 8, 564. Alle stofflichen Naturgötter sind Götter der Freiheit. Das civile Gesetz reicht nicht zu ihnen. So ist Bacchus Liber, Ariadne Libera, Dionysos *Ἐλευθέριος*. Hygin. f. 225. Die stofflichen Gaben hat Nemesis allen gleich ausgetheilt. Sie ist die Quelle und Wahrerin alles Rechts. Daraus erklärt sich die doppelte Erscheinung, dass Nemesis bald mit Fortuna, bald mit Themis verbunden wird; jenes in der Inschrift bei Gruter 80, 1. Nemesi sive Fortunae, dieses in der Inschrift des attischen Themistempels bei Canina, archit. ant. 2, t. 15: *Νεμέσει Σώστρατος ἀνέθηκε.* — Wir sehen hier wiederum, wie sich der physische Erdbegriff zum Rechtsbegriff erweitert, und wie das Mutterthum des Stoffes die Idee der Gerechtigkeit aus sich gebiert.

Nemesis wird selbst Leda genannt. Mehrentheils jedoch werden beide so unterschieden, dass das Ei von Nemesis, dessen Hegung und Ausbrütung von Leda stammt. Dieser Vorstellung liegt das Verhältniss der Urmutter zu dem sterblichen Weibe zu Grunde. Bei jeder Geburt hegt die irdische Mutter der Urmutter

Nemesis Ei. Das Kind, das daraus hervorgeht, Helena, ist eigentlich der Nemesis Sprössling. Aber Leda säugt es gleich ihrem eigenen. Der Larnax, in welchem das Ei bewahrt wird, ist der Mutterleib selbst, ist Demeter's Cista, in deren dunkelm Schosse („dem Zimmer") das Geheimniss der Generation sich erfüllt. In jeder Geburt wird das Weib zur Nemesis; die sterbliche Mutter hat keine andere Bestimmung, als das Urei zu hegen und es von Geschlecht zu Geschlecht fortzupflanzen. Gerade in diesem Verhältniss der Stellvertretung liegt die Weihe des Weibes, liegt der Grund ihrer Herrschaft, liegt endlich die besondere Strafbarkeit des Muttermords, zu dessen Rache sich die beleidigte Nemesis-Erinnys selbst erhebt.

XXXVIII. Durch die letzte Ausführung hat die Idee, welche die Aeschylische Trilogie Oresteïs beherrscht, eine allseitige Bestätigung gefunden. Wohin wir blicken, überall, auf dem Gebiete des Rechts und der Religion, steht das Mutterthum als herrschend und besonders heilig da. Aber die Reihe der Zeugnisse für das urattische Mutterrecht ist noch nicht geschlossen. Aus Plutarchs Theseus ergeben sich mehrere Züge, die nur in Verbindung damit völlig klar erscheinen. In das Delphinium, in welchem Theseus vor seiner Abfahrt nach Creta dem Gotte den heiligen Oelzweig mit weisser Wolle umwunden dargebracht hatte, senden die Eltern alljährlich nur ihre Töchter zur Verehrung, wie auch Apollo selbst dem Helden gerathen hatte, Aphrodite zu seiner Führerin zu nehmen (c. 17.) — Besonders bedeutend tritt das Vorherrschen des Weibes an den Oschophorien hervor. Jünglinge nehmen weibischen Putz und weibische Kleidung an. An demselben Feste treten Frauen unter dem Namen der Diphnophoren auf; sie sollten, wie der Glaube ging, die Mütter jener durch's Loos nach Creta gesendeten Kinder darstellen. In weiterer Ausmalung dieses Zusammenhangs sagte man, die Theilnahme jener Frauen am Opfer sei desshalb zugelassen, weil sie ihren Kindern bei der Abreise Speisen und Lebensmittel gebracht; auch die am Feste erzählten Mährchen erinnerten an jene Mütter, die dergleichen ihren Kindern vor der Abreise mitgetheilt hätten, um ihnen Muth zu machen. Wichtig ist dieser Volksglaube nur dadurch, dass er sich auf die Erinnerung der alten, die vortheseische Zeit beherrschenden, Gynaikokratie stützt. — Besondere Beachtung verdient folgender, von Plutarch Theseus c. 4 erzählter Mythus: „Sinnis hatte eine schöne, wohlgewachsene Tochter, mit Namen Perigyne. Sie war nach ihres Vaters Ermordung entflohen. Theseus sucht sie allenthalben. Sie hatte sich an einem Orte, wo viel Schilf und wilder Spargel stand, versteckt, und flehte diese Gesträuche in kindlicher Weise, als wenn sie es verständen, mit Betheurungen an, wenn sie sie verbergen und erretten wollten, sie nie zu verderben, noch zu verbrennen. Hier redete sie Theseus an und versprach, sie nicht zu beleidigen und auf's Beste zu verpflegen. Sie kam hervor und zeugte mit Theseus den Melanippus. Er gab sie nachher dem Deioneus, einem Sohne des Eurytus, Beherrscher von Oechalia. Melanippus, des Theseus Sohn, erzeugte den Ioxus, welcher in Verbindung mit Ornytus Karien durch eine Kolonie bevölkerte. Von ihm stammen die Ioxiden, welche die auf die Urmutter zurückgehende Sitte beibehalten haben, weder Schilf noch wilden Spargel zu verbrennen, sondern es als heilig zu verehren." Dem Geschlechte der Ioxiden stammt also der Kultus der Sumpfpflanzen von der Mutterseite, in letzter Zurückführung von der Sinnistochter Perigyne. Den Zusammenhang des Sumpfkultus überhaupt mit dem stofflichen Mutterthum habe ich oben schon angedeutet. Aus dem aufschiessenden Lotus erkennt Isis den Ehebruch ihres Gemahls mit Nephthys. In dem langen, schilfähnlichen Haare der Schenkel bekundet Homer nach Heliodor Aethiop. 3, 14 seinen unehelichen Ursprung. Dazu vergleiche man, was Wilda, die unechten Kinder in der Zeitschrift für deutsches Recht 15, 244 über den deutschen Ausdruck Unflathskinder und Hurenkinder (von horo, horan, Koth, Sumpf) beibringt. Aus dem Schlamm, einer Durchdringung von Erde und Wasser, sprosst Röhricht wild empor, ohne alles menschliche Zuthun sich ewig erneuernd, wachsend und absterbend, ohne dass gesät oder geerntet würde. Im Sumpfe aus Sumpfpflanzen flicht daher Ocnus sein Seil, das die Eselin stets wieder verschlingt, wie ihn das Bild in dem Campana'schen Columbarium an der Porta latina zu Rom darstellt. Mitten im Sumpfröhricht sitzt Isis auf einem Denkmal, das Caylus im Recueil mittheilt, wie denn der Nilschilf Sari, das Isishaar, heisst. In den Sumpfflanzen zeigt sich die wilde Erdzeugung, die in dem Stoffe ihre Mutter und gar keinen erkennbaren Vater besitzt. Darum wird Artemis (Paus. 7, 36, 4) und Aphrodite ἐν καλάμοις und ἐν ἕλει verehrt, Helena ἕλος genannt. Sie ist eine wahre Schoeneia virgo, sie ist Perigyne inmitten der Sumpfpflanzen verborgen. Im Sumpfe verliert Iason, nach Hygin. f. 13, einen seiner Schuhe. Der Schuh ist aber, wie der Fuss, und manchmal das Bein ein Symbol des Erdsegens, für welches ich späterhin Mehreres beibringen werde, damit historischen Deutungen, wie die von Curtius, Jonier S. 23. 51 aufgestellte, nicht zu grosses Gewicht beigelegt werde. In dem Sumpfkult hat mithin das Mutterthum des Urstoffes seinen Ausdruck gefunden, und wir er-

kennen den innern Zusammenhang, der eine Aeusserung dieses Kultes in unauflösliche Verbindung mit der Mutterlinie des Ioxidengeschlechts setzt. Die Sumpfzeugung ist die wilde Zeugung des Stoffes, in dem Ackerbau tritt unter menschlicher Beihilfe Ordnung und Gesetz ein. Liegt in diesem das Vorbild der Ehe, so zeigt jene dagegen die wilde Begattung, wie sie der attischen Sage zufolge in der vorkerkopischen Zeit auch unter den Menschen geübt wurde. Denn vor Kerkops hatten die Kinder, wie wir früher sahen, nur eine Mutter, keinen Vater; sie waren unilateres. Keinem einzelnen Manne ausschliesslich verbunden, brachten die Weiber nur spurii zur Welt. Kerkops erst machte diesem Zustande ein Ende, führte die regellose Geschlechtsverbindung zurück auf die Ausschliesslichkeit der Ehe, gab den Kindern einen Vater und machte sie so aus unilateres zu bilateres. Jener frühere Zustand hat in dem Sumpfkult seinen Ausdruck. Er bezeichnet die älteste Stufe des Mutterrechts, auf welcher die Mutter nicht nur über den Mann hervorragt, sondern nach Massgabe des Sumpflebens gar keinen bestimmten Begatter sich gegenüber sieht, sondern der männlichen Kraft in ihrer Allgemeinheit angehört. Aber das Weib sehnt sich selbst nach der Ehe goldener Frucht. Dreier goldener Aepfel Reiz verführt Atalanten, sie unterliegt nun dem um sie werbenden Pelops. Das ist Kalamos' und Karpos' Kampf, welchen Nonnus Dionys. 11, 370f. darstellt. Durch Theseus' Verbindung mit Perigyne wird die Unterwerfung jenes alten Mutterrechts unter die Herrschaft des Vaters angedeutet. Auf Theseus führen die männlichen Ioxiden ihre Ansprüche zurück, wie auf Perigyne die Frauen ihren mütterlichen Schilfkultus, der sich von ihrer ehemaligen Gynaikokratie jetzt allein noch erhalten hatte. Der attische Hercules erscheint also hier wieder, wie wir ihn oben im Kampfe gegen die Amazonen fanden, als Gegner des Weiberrechts, als Begründer der männlichen Herrschaft in Ehe und Haus. Auch ihm kömmt in diesem Kampfe das Weib selbst liebend entgegen. Die gleiche Bedeutung, welche im Danaïdenmythus Hypermnestra, in der Oresteïs Electra hat, dieselbe ist in Ariadnens Verhältniss zu dem Poseidonssohne zu erkennen. Vor Theseus' höherer Kraft beugt sie sich gerne, die Liebe trägt über jedes andere Gefühl, über jede harte Pflicht den Sieg davon. In diesem Sinne heisst es, Aphrodite selbst habe dem Helden beigestanden. Darum auch weiht Theseus auf Delos dem Lichtgotte die Säule Aphroditens, die er von Ariadne erhalten hatte. Doch Aphrodite vertritt nur die stoffliche Liebe, Theseus aber erhebt sich zu einer höhern Stufe der Göttlichkeit. Seiner Geburt nach Poseidon's Sohn, als solcher in der Ringprobe vor König Minos kundgegeben, von dem Vater durch den meerentstiegenen Stier an Hippolytus gerächt, mithin in seiner Grundlage ganz tellurischer Natur, eine Darstellung der Zeugungskraft, die den Erdgewässern inwohnt, und darum von den priesterlichen Phytaliden umgeben, ist der Held in seiner höhern Entwicklung zu Apollinischer Lichtnatur durchgedrungen, und gleich Heracles, dessen Namen er in Attica trug, zu einer himmlischen geistigen Macht ausgebildet. Von Athene nach Attica gerufen, überlässt er die ganz aphroditisch gedachte Ariadne dem Gotte der üppigen Erdzeugung, der den Menschen den Wein schenkt, an Dionysus. Schol. Od. 11, 320. Pherecyd. fr. p. 197. Sturz. ed. sec. Ihm selbst ist Höheres beschieden. Die reine, aller Stofflichkeit entkleidete Apollinische Sonnennatur kann er nur in Athenens Stadt sich erringen. Auf Delos weiht er dem Lichtgotte Ariadnens Aphrodite, deren tiefere, sinnlich-stoffliche Stufe er dem höhern Männerrecht des *Πατρῷος Ἀπόλλων* unterordnet. Der Altar Keraton mit den linken Hörnern, die die weibliche Naturseite bezeichnen, zeigt uns dasselbe Mannesprinzip in seiner siegreichen Durchführung. Zwar wird auch von Theseus der Erde Mutterthum noch hoch geehrt, und in Hecate und Iresione, so wie in dem Kochen der Hülsenfrüchte ist ihre den Menschen wohlwollende Gesinnung nicht weniger schön, als in der alles Volk nährenden Anna Perenna von Bovillae hervorgehoben. Aber über ihr als die höchste Darstellung des geistigen Männerrechts, als Quelle eines reinern, mildern Wesens auf Erden, hat Apollo seinen Thron aufgerichtet. Der Beiname *Πατρῷος*, mit dem ihn Athen ehrt, bezeichnet eben jene Eigenschaft, für welche Theseus wie Heracles kämpfte, und die einen grossen Fortschritt der Gottheitsidee und der menschlichen Zustände in Staat und Familie in sich begreift.

XXXIX. Den Beiträgen zum Athenischen Mutterrecht schliesst sich Plutarch im Leben des Solon, c. 12, an. Sie bildet den Schluss der Geschichte des Kylonischen Aufruhrs. „Schon seit langer Zeit hatte der Kylonische Aufruhr die Stadt Athen in Verwirrung gebracht, nachdem der Archon Megakles die Mitverschwornen des Kylos, welche sich in Athenens Tempel in den Schutz der Göttin begaben, dazu beredet hatte, dass sie sich vor das Gericht stellten, und zwar so, dass sie einen Faden an das Bild der Göttin banden und mit demselben in der Hand aus dem Tempel vor Gericht treten wollten. Als sie bei dem Tempel der Erinnyen vorbeigingen, riss der Faden entzwei, und nun liess sie Megacles und seine Mitregenten in Verhaft nehmen, weil die Göttin ihnen ihren Schutz versagt hätte. Die man noch ausser dem Tempel antraf, wurden gesteinigt, die

zu den Altären ihre Zuflucht genommen hatten, erstochen, und nur Diejenigen verschont, welche bei ihren Weibern Schutz erfleht hatten; aber man hasste sie und nannte sie Verfluchte.“ Die Mütter treten hier selbst an Athenens Stelle; ihr Flehen zu verachten, wäre Frevel an der grossen Muttergöttin, und dem Mutterprinzip selbst, das in dem Athenischen Metroon einen so hervorragenden Kult erhielt*).

XL. In der Geschichte der Entwicklung des Athenischen Eherechtes nimmt die Herodotische Erzählung (5, 82—88) von der Freundschaft der Aegineten und Athener eine hervorragende Stelle ein. Sie soll hier erst mitgetheilt und dann genauer erörtert werden. Als nämlich einst der Epidaurier Land keine Frucht tragen wollte, und Pythia geweissagt hatte, sie sollten der Damia und Auxesia aus dem Holze eines zahmen Oelbaumes Bilder errichten, dann würde der Unsegen weichen: so wandten sich die Epidaurier an die Athener mit der Bitte, einen ihrer heiligen Oelbäume fällen zu dürfen. Das Ansuchen wurde erfüllt, unter der Bedingung, dass die Epidaurier alljährlich der Athenischen Pallas und dem Erechtheus Opfer darbrächten. Die Bedingung wurde erfüllt, so lange die Epidaurier im Besitz der beiden Götterbilder waren. Als aber die Aegineten sich von ihren bisherigen Herrn, den Epidauriern, frei machten und ihnen auch die Götterbilder raubten, da leisteten die Epidaurier nicht mehr, was sie versprochen hatten, so dass nun die Athener auf die Auslieferung der Götterbilder drangen, und als sie nicht erfolgte, Aegina mit Krieg überzogen. Aber das Unternehmen hatte einen unglücklichen Ausgang. Denn trotz angewendeter Gewalt wollten die Götterbilder nicht von ihren Gestellen weichen, und die gelandeten Athener fielen unter den Streichen der Aegineten und herbeigeeilten Epidaurier, oder, wie die Athener sagten, unter der Verfolgung der erzürnten Gottheiten selbst. Ein Einziger kam nach Athen zurück, aber auch dieser verlor daselbst sein Leben. „Nämlich als er nach Athen kam, verkündigte er die Niederlage, und als Das die Weiber der nach Aegina in den Streit gezogenen Männer erfuhren, wären sie ergrimmt worden, dass Jener allein von Allen davongekommen, und hätten den Menschen rings eingeschlossen und ihn gestachelt mit ihren Mantelspangen (*τῇσι περόνῃσι τῶν ἱματίων*), und dabei hätten sie immer gefragt, eine jegliche, wo ihr Mann wäre, und auf diese Weise wäre der Mensch um's Leben gebracht worden; und den Athenern wäre diese That der Weiber noch schrecklicher vorgekommen, als die Niederlage, und sie hätten nicht gewusst, wie sie die Weiber anders bestrafen sollten; nur ihre Tracht änderten sie in die Jonische. Denn vorher trugen die Athenischen Frauen die dorische Kleidung, die der korinthischen sehr ähnlich ist; sie änderten sie also in leinene Röcke, damit sie keine Spangen brauchten. Eigentlich genommen, ist diese Kleidung ursprünglich nicht jonisch, sondern karisch; denn die alte hellenische Kleidung der Weiber war überall eine und dieselbe, nämlich die, welche wir jetzt die dorische nennen. (Vergl. Eustath. zu Il. 5, 567. Müller Aeginetica p. 72. Dorer. 2, 263.) Die Argiver aber und die Aegineten hätten noch dazu folgendes Gesetz eingeführt bei sich, dass sie die Spangen noch halbmal so gross machten, als das vorher bestehende Mass, und dass die Weiber in die Tempel jener Göttinnen vornehmlich Spangen weihten; etwas Attisches sollten sie fortan nicht in den Tempel bringen, nicht einmal irdenes Geschirr, sondern es sollte in Zukunft allda Sitte sein, aus kleinen inländischen Töpfen zu trinken. Und die Weiber der Argiver und Aegineten behielten von jener Zeit an aus Hass gegen die Athener die Sitte bei, dass sie noch zu meiner Zeit grössere Spangen trugen denn zuvor.“ Diese Erzählung findet sich auch anderwärts. Pollux 6, 100 und Athenaeus 11, p. 482. 502 erwähnen das Verbot des Gebrauchs attischen Geschirrs. Weitläufiger scheint Duris in den Samischen Annalen das ganze Ereigniss mitgetheilt zu haben. Leider aber ist seine Erzählung nur in einem offenbar sehr ungenauen Auszug vom Scholiasten zu Euripides Hecuba 933 erhalten. Müller Fr. h. gr. 2, 481. „Duris erzählt im zweiten Buche der Annalen, die Athener hätten gegen die Aegineten, welche sie durch Seeräuberei beunruhigten, einen Kriegszug unternommen, die Aegineten aber hätten zusammen mit den Spartiaten die Angreifenden alle getödtet. Nur ein Bote der Niederlage entkam nach Hause. Diesen umstanden die Frauen der Gefallenen, lösten die Spangen von ihren Schultern, stiessen ihm damit die Augen aus und tödteten ihn zuletzt. Die Athener hielten das für eine schreckliche That, und beraubten die Frauen ihrer Mantelspangen, weil sie sich derselben als Waffen und nicht zum Festhalten ihrer Kleider bedient. Sie selbst pflegten ihre Haare, aber das der Frauen wurde kurz geschoren. Eben so trugen die Männer ein tief auf die Füsse herabreichendes Gewand, während die Frauen sich in dorischen Röcken brüsteten (*ἐβρύαζον*). Darum sagte man von denen, welche nackt und ohne Mantel gehen, sie ahmten dorischen Brauch nach.“ (*δωριάζειν*, wozu Suidas s. v. Andere Angaben

*) Manchem wird auch Hygin. f. 274 von Interesse sein, obwohl diese Bestimmungen keinen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Mutterrechte haben.

der Alten stellt Müller Dorer, 2, 264, Note 5, 6 zusammen.) In der Herodotischen Erzählung nimmt die Verschiedenheit der karisch-jonischen und der dorisch-hellenischen Kleidung eine religiöse Bedeutung an. Besonders sind es die Nadelspangen, an welche sich eine symbolische Bedeutung knüpft. Sie werden den Athenischen Frauen genommen, während die der Argiver und Aegineten sie um die Hälfte vergrössern, und vorzugsweise den mütterlichen Gottheiten Auxesia und Damia weihen. Welches ist nun diese Bedeutung? Der aphroditisch-erotische Sinn kann nicht bezweifelt werden. Die Weihung der Nadelspange (*περόνη, πόρπη,* von welchen das letztere den Ring an der Spange, das erstere die sie durchschneidende Nadel bezeichnet), welche das Gewand zusammenhält, hat mit der Weihung des weiblichen Gürtels dieselbe Bedeutung. Beides deutet auf die Hingabe der Jungfräulichkeit. Die Weihung der Spange bezeichnet den Uebergang zum Mutterthum, den Eintritt in die Ehe, die Erfüllung der weiblichen Bestimmung, die in dem *τέλος θαλεροῖο γαμοῖο* ihre Vollendung findet. Das geschlossene Kleid wird jetzt eröffnet. Die Spange, früher Symbol der keuschen Jungfräulichkeit, wird Bild der Ehe. Der von der Nadel durchschnittene Kreis ist selbst das Bild des zur Zeugung vereinigten Geschlechts: ein Punkt, der bei einer spätern Gelegenheit noch näher erörtert werden wird. Mit dieser erotischen Beziehung stimmen alle Einzelnheiten der Herodotischen Erzählung überein. Vorerst die Mutternatur der beiden Gottheiten Damia und Auxesia, deren cerealische Beziehung nicht verkannt werden kann. Paus. 2, 30, 5 (wo auf Herodots Erzählung besondere Rücksicht genommen wird), und 2, 32, 2, wo die Trözenische Tempelsage der Epidaurischen und Aeginetischen entgegengestellt wird. Beide Göttinnen sind Darstellungen des tellurischen Mutterthums, wahre Thaleiae (Plut. Symp. 9, 14), und geben sich als solche schon in ihren Namen zu erkennen. Denn *Αὐξήσια* ist von *αὐξάνω,* wie Aucnus-Ocnus, der mantuanische Pluton (Serv. Aen. 10, 198), von augere, auctare, das die Alten, insbesondere auch Lucretius, so häufig von der nährenden und mehrenden, Wachsthum verleihenden Naturkraft gebrauchen, abgeleitet. In Damia dagegen liegt ein Stamm vor, der in einer grossen Anzahl von Bezeichnungen wiederkehrt und stets die stoffliche Erdmaterie zur Grundlage hat. Ich verspare ihre Zusammenstellung auf eine spätere Stelle dieses Buches und verweise einstweilen auf Baehr zu Herodot 5, 82 (v. 3, p. 149). Daher sind jene Götterbilder aus dem Stamme eines die Erdfruchtbarkeit in besonderm Grade darstellenden Baumes angefertigt. Aelian. V. H. 3, 38; 5, 4. Wie die Erde an steter Befruchtung ihre Freude findet, so wecken Damia und Auxesia auch in des Weibes Schoss den Keim des Lebens. Sie sind Beförderinnen der ehelichen Verbindung und allem Männlichen geneigt. Sie erscheinen als wahre *ζύγιοι* und *κουροτρόφοι.* Darum werden die Chöre von Frauen aufgeführt. Darum wäre es Frevel, in den Chorgesängen der Männer schmähend zu gedenken. Es ist auch nicht zu zweifeln, dass jene *ἄῤῥητοι ἱοργίαι* der Epidaurier, welche Herodot 5, 84 dem Kult der Auxesia und Damia zuweist, die männliche Kraft, den Phallus, zum Mittelpunkt hatten. In der Zweizahl der Mütter liegt dieselbe Doppelbeziehung der Naturkraft, welche wir schon früher in dem Zwillingspaar zweier Brüder, wie der Dioscuren, der Malioniden, der beiden Attines, gefunden haben. Tod und Leben, Vergehen und Werden sind die zwei Seiten der Kraft, die sich ewig zwischen zwei Polen bewegt. *Ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδὲν, ἀλλὰ πᾶσα θνητὴ φύσις ἐν μέσῳ γενέσεως καὶ φθορᾶς γενομένη.* (Plut. de Ei ap. Delph. 18.) Als Bruder- oder Schwesterpaar stehen sie neben einander, *einer* Mutter entsprossen und nie sich verlassend. Während Auxesia das Leben emporsendet, nimmt Damia es wieder in ihren Schoss zurück. In jener ist mehr die Licht-, in dieser die Nachtseite des Naturlebens zum Ausdruck gekommen. Darin zeigt sich Damia als Lamia, die grosse, grausame Buhlerin. (Diodor. 20, 41. Philostr. V. Ap. Ty. 4, 25. Aelian. V. H. 13, 9.) Beide Bezeichnungen fallen zusammen. D geht in L über, wie in lacrimae, dacrimae, *δάκρυα,* lautia, dautia, Odysseus-Olysseus, und in manchen andern Wörtern, die wir später zusammenstellen. Die Zweizahl hat aber noch eine andere Beziehung. Sie zeigt die Einheit der Naturkraft in ihre beiden Potenzen aufgelöst. Sie entsteht, indem zu dem Weibe der Mann hinzutritt. Vollkommener als die Zwei ist die Drei, weil in ihr zu Mutter und Vater die Geburt hinzukömmt, also die Naturkraft zur Einheit zurückgeführt erscheint. Die Eins ist die kleine, die Drei die grosse Einheit, jene die geschlossene, diese die entwickelte Unität, die Einheit in der Dreiheit. Das Kind vereinigt in sich die in Vater und Mutter getrennten Naturen. In jeder Geburt kehren die beiden Geschlechtspotenzen zur Unlösbarkeit und zu ihrer ursprünglichen Einheit zurück. (Plut. De Ei ap. Delph. 8. de Is. et Os. 76. Sympos. 9, 3. Aristot. de caelo 1, 1.) Durch das Kind werden die beiden Eltern an einander gekettet. Liberis vivis affinitas nullo modo divelli potest. Cicero pro Quinctio. 6. Wenn die Argiver und Aegineten das Mass ihrer Nadelspangen um die Hälfte vergrössern, so erscheint diess als ein solcher Fortschritt von der Zwei zur Drei,

von der Weiblichkeit zur Männlichkeit, und ganz im symbolischen Geiste der alten Religion gedacht. In der Zehnzahl der Chorführer, welche den Reigen der Frauen am Feste der Göttinnen anführen (Herod. 5, 83), erscheint jedes Glied der Zweiheit zur Fünfzahl entwickelt. Die Fünf aber heisst den Alten die Ehe. Sie kömmt durch die Verbindung der weiblichen Zwei mit der männlichen Drei zu Stande. Plut. de Ei ap. Delph. 8. Wir werden später durch den Cretischen Achilles-Namen Pemptus noch einmal auf diesen Punkt geführt und ihn dann genauer betrachten. In der Fünfzahl zeigen sich die beiden Mütter recht eigentlich als zusammenführende und verbindende Ehegötter, als *ζύγιοι*, wie die argivische Hera. In der Verbindung mit dieser Gottheitsnatur erscheint die erotisch-aphroditische Bedeutung der Mantelspange vollkommen begreiflich und gerechtfertigt. Die Perone in Verbindung mit der Porpe ist der eigentliche Ausdruck der Idee zeugungslustiger, dem Manne hingegebener Mütterlichkeit. Darum eben musste es als besonderer Frevel erscheinen, wenn die Athenischen Frauen sich gerade ihrer Mantelspangen als Mordinstrumente bedienten. In den Händen der Athenischen Matronen war das Sinnbild der Generation ein Mittel des Untergangs geworden. Und doch soll das Weib nicht an dem Untergang, sondern an dem Genuss der Männlichkeit seine Freude finden. Weil Leukomantis, die Cyprerin, und Gorgo, die Creterin, eine andere Gesinnung gezeigt hatten, wurden sie zu Steinbildern verwandelt. (Plut. de amore 20.) Weil die Athenerinnen jenen Grundsatz ebenfalls verkannten und den Einzigen, welchen die Göttinnen verschont hatten, dem Untergange weihten, mussten sie gezüchtigt und der Ehre, die durch sie entweihte Spange, das Symbol des ehelichen Mutterthums, zu tragen, für verlustig erklärt werden.

Ist durch diese Bemerkungen der innere Zusammenhang der Herodotischen Erzählung nachgewiesen und ihr Sinn dem Verständniss geöffnet, so ergibt sich nun auch leicht die Bedeutung derselben für die Stellung der Athenischen Ehefrau gegenüber dem Manne. Der Wechsel der Kleidung ist von einer Umgestaltung des häuslichen Verhältnisses der Athenerin begleitet. Die höhere Ehre, welche sie bisher genossen, wurde ihr genommen. In dem Kulte der grossen Naturmütter fand auch das irdische Weib seine Heiligung und gegenüber der Herrschaft des Mannes seinen Schutz. So steht den Römischen Matronen die grosse Erdmutter Carmenta bei, da der Mann durch Entziehung des Ehrenrechtes des currus seine Herrschermacht missbraucht. Plut. Qu. rom. 53. Der männlichen Potestas setzt die Ehefrau den religiösen Charakter ihres Matronenthums entgegen, und diese ruht auf dem Vorbilde der grossen tellurischen Urmutter, die sich zum Schutz ihrer sterblichen Stellvertreterinnen erhebt. Dieser Schutz ist nun den Athenischen Frauen entzogen. Damia und Auxesia haben ihre Rückkehr nach Athen verweigert, die Matronen durch ihren Missbrauch der Spange allen Anspruch auf ihre Hilfe verwirkt. Schutzlos sind sie jetzt dem Recht der Männer hingegeben. Das Sinnbild der Muttergottheit, das sie bisher trugen, wird ihnen entzogen. In gleichem Verhältniss erhebt sich die absolute Gewalt des Mannes. Je mehr zu Athen der Kult der weiblichen Naturpotenz vor jenem der zeugenden Männlichkeit in den Hintergrund tritt, in gleichem Masse sinkt auch das Recht des Weibes. Das ist der Inhalt der Herodotischen Erzählung in seiner Allgemeinheit. Dass aber die mütterliche Naturpotenz in der Athenischen Religion immer mehr verdunkelt wurde, zeigt das Schicksal des Metroon, das jedoch noch später zur Aufbewahrung der Gesetze und Staatsakten diente und dem Bouleuterion so nahe verwandt war, wie zu Megara der tellurische Todtendienst dem Rathsgebäude. Paus. 1, 43, 3. — Julian Or. 5 initio. Pollux 3, 11. Photius *Μητρῷον* Paus. 1, 3, 2. Suidas und Photius v. *Μητραγύρτης*. Vergl. Aelian V. H. 13, 20. Athene selbst erhebt sich aus ihrer physisch-materiellen Mutterbedeutung zu metaphysischer Natur und erscheint zuletzt als mutterlose Gottheit in reiner Geistigkeit. Je mehr die Bande der Materie abgestreift werden, um so mehr tritt das weibliche Gottheitsprinzip in den Hintergrund. Nur in vergeistigter Gestalt kann Athene ihre hohe Bedeutung wahren. Die stofflichen Naturmütter, die dem rein sinnlich gedachten physischen Leben zu Grunde liegen, treten in eine untergeordnete Stellung und bezeichnen nur noch eine überwundene tiefere Stufe der Religion und des Lebens. Damit wird aber auch dem sterblichen Weibe, dessen Natur mit dem Stoffe auf's Engste zusammenhängt, mehr und mehr von seinem Ansehen und seinem Rechte genommen. In der Vertauschung der dorischen Kleidung mit der jonischen liegt ein entscheidender Fortschritt dieser Entwicklung. Sie gibt denselben äusserlich zu erkennen, ohne selbst dessen Ursache zu sein. Die hohe, fast übermächtige, männlich gebietende Stellung der dorischen Frau hat in ihrer wenig verhüllenden, freier Bewegung günstigen, die Schenkel entblössenden, ärmellosen, durch Haften auf den Schultern zusammengehaltenen Kleidung einen von den Joniern oft unziemlicher Nacktheit geziehenen Ausdruck gefunden, den auch Duris in der oben mitgetheilten Stelle mit tadelndem Tone hervorhebt. In der Vertauschung dieses dorischen Anzuges mit dem ganz

entgegengesetzten jonischen, der die weibliche Gestalt in lang herabwallendem leinenem Kleide sorgsam verhüllt und die aufgeschlitzten Aermel mit Aermelschnallen zusammenhält (Aelian V. H. 1, 18), liegt eine Zurückführung des weiblichen Geschlechts aus der frühern Oeffentlichkeit und Männlichkeit des Lebens zu jener Verborgenheit und Unterordnung, welche orientalische Sitte kennzeichnet und bald auch orientalische Ausartung im Gefolge hat. Aelian V. H. 5, 22.

Im Gegentheil zu Athens jonischer Lebensrichtung, erhält sich dorische Frauensitte und Kleidung bei den Aegineten und Argivern. Die Herodot'sche Erzählung stellt beide zu einander in den entschiedensten Gegensatz. Damia und Auxesia sind den Athenern feindlich. Das ganz stofflich gedachte Mutterthum hat dort kein Ansehen mehr, bis es späterhin in dem von den Männern bekämpften Kult der asiatischen Göttermutter sich wieder zu heben beginnt. Juliani Or. 5. init. Suidas und Photius v. *Μητραγύρτης*. Anders bei den Aegineten und Argivern. Diese bleiben dem alten stofflich-weiblichen Naturprinzip getreu. Daher die Entzweiung der beiden Systeme. Die Dorier behalten die alte Weiberkleidung und die Spange in ihrer früheren hieratischen Bedeutung bei. Ja, um den Gegensatz noch schärfer auszuprägen, vergrössern sie die Länge der Spangennadel um das halbe Mass und führen so den dualistischen Streit zu der Dreieinheit des triopischen Religionssystems hindurch. Plut. Sym. 9, 14. In das Heiligthum der Muttergöttinnen darf kein attisches Geschirr eingebracht werden. Die attische Erde hat ihre Heiligkeit verloren, ihr Recht ist gebrochen. Aus einheimischem Thon muss die Trinkschale gefertigt sein. Die Erde welche die physische Grundlage, den Mutterleib Damia's bildet, kann allein der Göttin gefallen. Zu ihr steht der gebrannte Thon in demselben engen Verhältniss, in welchem wir ihn zu Demeter und den Erd- und Grabesmüttern überhaupt finden. Paus. 5, 20, wesshalb der vom Backsteine zum Tode getroffene Pyrrhus Demeter's Geweihter zu sein schien. Paus. 1, 13, 7. Wenn aus inländischen Schalen Wasser getrunken werden soll, so erscheint darin die einheimische Muttererde als Behälter und Spender des auch in ihrem Schosse das Leben erweckenden Wassers. Der Umstand, dass die Trinkschalen klein sein sollen, erhält seine Erläuterung aus dem, was Harmodios über die Sitten der Phigaleer bei Athenaeus 4, 159 erzählt. Ueber die Bedeutung des Wassers lese man Aelian V. H. 1, 32. Damit hängt zusammen, dass bei manchen Völkern, wie bei Milesiern, Locrern, Massiliern, Römern den Frauen nur Wasser zu geniessen erlaubt ist. Aelian V. H. 2, 38. Plut. qu. r. 42. Ueber des Pelasgischen Fürsten Piasus' Tod im Weinfass, in welches ihn seine Tochter Larisa stürzt, Strabo 13, 621. Dem Weibe geziemt das Wasser, das die Keuschheit befördert; dem Manne der feurige, die Unkeuschheit befördernde Wein. Wir sehen also den Kult Damia's und Auxesia's umgeben von Satzungen und Gebräuchen, die auf dem Prinzip des stofflichen Mutterthums der allgebärenden Erde ruhen und dieses an die Spitze der Natur und Religion stellen. Während Athen den stofflichen Gesichtspunkt immer mehr in den Hintergrund rückt und das weibliche Prinzip in Religion und Familie von dem männlichen überstrahlen lässt, bleiben die Dorer dem alten Recht der Erde ergeben, und bewahren auch in diesem Punkte ihre Anhänglichkeit an das Hergebrachte und jene Stetigkeit, welche bei den Joniern dem Drang nach rastlos vorwärtsstrebender Entwicklung weichen muss. Aelian V. H. 5, 13. *ἀγχίστροφοι πρὸς νεωτερισμούς*.

In der Beibehaltung der alten dorischen Tracht zeigt sich jene Richtung, der das Recht der Vergangenheit am höchsten gilt, besonders schlagend. Die spartanische Jungfrau erscheint auch unter Männern in ihrem einfachen, wenig verhüllenden Gewand. Ohne Ueberkleid, bloss im Chiton, schenkt die schöne Epidaurerin Melissa den Arbeitern ihren Wein. So sah sie der Corinthier Periandros und gewann sie lieb. Pythaenetos, Aeginet. p. 63. So auch tanzen die Dorischen Mädchen. Nackt, heisst es bei Plut. Lyc. 14, führen sie singend den Reigen auf. Den Athenern erschien das anstössig; sie urtheilten darüber, wie die Römer über das Erscheinen der Germanischen Weiber. Und doch ist es gewiss, dass die strengste Verhüllung meist erst eintritt, wenn Alles unrettbar verloren und verwerflicher Lüsternheit anheimgefallen ist. Was Tacitus Germ. 17, 18 von den Deutschen Weibern sagt, gilt eben so von den Dorischen; sie tragen die Arme bis zur Schulter nackt, selbst der nächste Theil der Brust ist bloss; dessen ungeachtet ist das Eheband ihnen unverletzlich, und kein Theil ihrer Sitten mehr des Lobes werth. Als die Pythagoreerin Theano durch die Nacktheit ihres Armes Jemanden zu der Bemerkung veranlasste: wie schön ist dein Arm! antwortete sie: ja, doch nicht für Jedermann. (Wolf, Fragm. mul. pros. p. 241. 242.) Bekannt ist die Antwort, welche Geradas, ein Spartaner der ältesten Zeit, einem Fremden gegeben haben soll, als dieser ihn fragte, was die Ehebrecher für eine Strafe zu Sparta leiden müssten? „Fremdling, antwortete der Spartaner, bei uns gibt es keine Ehebrecher. — Jener erwiederte: Wenn aber nun Einer wäre? — So muss er zur Strafe, sagte Geradas, einen Ochsen geben, so gross, dass er mit seinem

Kopfe über den Taygetus reicht, und aus dem Eurotas saufen kann. Da jener in Verwunderung darüber gerieth und antwortete: Wie ist's möglich, dass ein Ochse so gross sein kann? so lachte Geradas: Wie ist's möglich, dass zu Sparta ein Ehebrecher sein kann?" Plut. Lycurg. 14. Daran knüpft derselbe Schriftsteller einen Tadel des Aristoteles, der Pol. 2, 6, 8 die Lycurgische Verfassung in Ansehung der grossen Freiheit, die sie den Weibern liess, als sehr unvollkommen darstellte. Sein Urtheil dringt tief in den Geist des alt dorischen Lebens ein, wenn er sich über die freie Sitte und die hohe Stellung der spartanischen Frau also äussert: „Das Nackendgehen der Jungfrauen hatte nichts Schändliches, indem sie beständig die Schamhaftigkeit begleitete und alle Wollust verbannt war. Vielmehr brachte es ihnen Geschmack für Einfachheit und Sorgfalt für äusserlichen Anstand bei. Das weibliche Geschlecht gewöhnte sich an männliche Tapferkeit, da es gleichen Anspruch auf Ehre machen konnte. Daher konnten sich auch die Spartanerinnen so rühmen, wie Gorgo, des Leonidas Gemahlin, gethan haben soll, da eine fremde Frau zu ihr sagte: Ihr Lacedaemonerinnen seid die einzigen Frauen, die über ihre Männer herrschen. Wir sind auch die einzigen, antwortete sie, welche Männer zur Welt bringen. Aehnliche Antworten stolzen Selbstgefühls sind noch manche berichtet, besonders von Plutarch, Laconum apophthegmata p. 193. 205. 262. Auch hat die Erfahrung späterer Zeit gezeigt, welche Frucht die spartanische Freiheit des Weibes nicht nur für das Haus, sondern auch für den Staat zu bringen vermochte, und dadurch Aristoteles' Tadel, sie hätten dem Vaterlande nie genützt, glänzend widerlegt. Die Ehrentitel *μεσοδόμα* und *δέσποινα* sind besonders für die Spartanerinnen bezeugt. Hesych. *οἰκέτις*. Theocrit. 18, 28. Plut. Lyc. 14. Epictet 40. Schweigh. Die Schlechtigkeit der Frau beginnt gewöhnlich mit der Verachtung des Mannes und eines mit zunehmender Bildung einreissenden männlichen Geckenthums, für welches die Verfeinerung unserer Zeit so viele beschönigende Ausdrücke erfunden hat. Dem Weibe ist der Fortschritt der Civilisation nicht günstig. Am höchsten steht die Frau in den s. g. barbarischen Zeiten, die folgenden tragen ihre Gynaikokratie zu Grabe, beeinträchtigen ihre körperliche Schönheit, erniedrigen sie aus der hohen Stellung, die sie bei den Dorischen Stämmen einnahm, zu der prunkhaften Knechtschaft des Jonisch-Attischen Lebens, und verurtheilen sie zuletzt, im Hetärenthum jenen Einfluss wieder zu gewinnen, der ihnen im ehelichen Verhältniss entzogen worden ist. Der Entwicklungsgang der alten Welt zeigt uns, was den heutigen, namentlich den Völkern romanischen Stammes, bevorsteht.

XLI. Die religiöse Bedeutung der weiblichen Kleidung und ihr Zusammenhang mit dem Kult einer grossen Naturmutter findet ihre Bestätigung in einer Erzählung Plutarch's über das Aphabroma der Megarischen Frauen (Qu. gr. 16): „Was ist unter dem Aphabroma der Megarer zu verstehen? Der König Nisus, von welchem Nisaea seinen Namen bekommen, hatte die Habrota aus Boeotien, Onchestus' Tochter, Megareus' Schwester, geheirathet, eine Frau, die sich durch ihren Verstand sowohl als ihre Tugend auszeichnete. Nach ihrem Tode betrauerten sie die Megarer aus freiem Antriebe. Um ihr Andenken zu verewigen, befahl Nisus den Megarerinnen, dass sie die Kleidung, die jene getragen hatte, annehmen sollten. Diese Kleidung wurde nach ihrem Namen Aphabroma genannt. Selbst die Gottheit scheint die Ehre dieser Frau in Schutz genommen zu haben, indem die Megarerinnen oft von ihrem Vorhaben, die eingeführte Kleidung zu ändern, abgehalten wurden." Dieser Mythus gibt dem Gedanken einer innigen Verbindung der weiblichen Tracht mit dem Kulte der grossen Naturmutter eine höchst merkwürdige Gestalt. Wie Alles in Staat und Leben, so ist selbst die Kleidung eine religiöse That. Ihre Abänderung enthält einen Frevel an der Gottheit. An diesem Gegensatze erscheint die Athenische Umgestaltung erst in ihrer vollen Bedeutsamkeit und als ein Wechsel des religiösen Kultes. Wie das Spangengewand mit der Verehrung Damia's und Auxesia's zusammenhängt, zugleich mit ihm zu Athen untergeht, zugleich mit ihm bei Argivern und Aegineten fortdauert, so knüpft sich das Aphabroma an die Boeotierin Abrota, die in ihrem Namen und in ihrem Todtenkulte ganz mit der römischen Larentia, der buhlerischen Erdmutter, übereinstimmt. Es aufzugeben und die altväterische Stola mit einer neumodischen zu vertauschen, wäre Sünde gegen die grosse Göttin, das Vorbild und die Beschützerin der megarischen Frauen. Auch hierin zeigt sich dorische Stetigkeit und Liebe des Althergebrachten im Gegensatze zu jonischer Neuerung, und hier um so beachtenswerther, je mächtiger die Einflüsse des benachbarten Athen hinüberwirkten. Nur die tiefgewurzelte und des Weibes Gemüth mit doppelter Gewalt beherrschende religiöse Scheu vermochte es, dem verlockenden Beispiel der glänzenden Nachbarstadt einen Damm entgegenzusetzen. Cerealisch-tellurischer Kult bildet den Mittelpunkt megarischer Religion. Paus. 1, 39, 4; 1, 40, 5; 1, 42, 7; 1, 43, 2. Ino-Leucothea wird dort zuerst verehrt. Paus. 1, 42, 8. Alcmene erhält nach dem Befehl des Delphischen Orakels zu Megara ihr Begräbniss. Paus. 1, 41, 1. Von den Frauen wird Philomela gerächt. Paus.

1, 41, 7. Nach Megara flieht Hippolyte, Antiope's Schwester. Ihr Grabmal hat die Form des amazonischen Schildes. Paus. 1, 41, 7. Demeter's Mutterprinzip konnte das männerfeindliche Amazonenthum nicht gefallen. Als Epistrophia und Praxis wird Aphrodite verehrt, also in rein erotischer Bedeutung, und die Sünde des Itysmordes büssen die Megarerinnen durch ewiges Weinen. Paus. 1, 41, 7. Erotische Bedeutung hat auch der „Lauf der Frauen," in welchem die Megarerinnen nach Apollodor und Plutarch zu dem befruchtenden Meere hinabwandeln. In dem Namen Megara selbst hat das Wesen einer in unterirdischen Hypogeen waltenden und verehrten Naturmutter, einer in dunkelm ehernem Hause eingeschlossenen Danaë, ihren Ausdruck gefunden. Sudias s. v. Pausanias an den angegebenen Stellen und 9, 8, 1. Auf solcher Grundlage ruhte die hohe Stellung der megarischen Frau. Abrota, die Herrliche, wird auf das gynaikokratische Boeotien zurückgeführt. Paus. 1, 39, 5; 1, 41, 7; 1, 42, 1. In ihrem Schwesterverhältniss zu Megareus liegt ein Zug des Weiberrechts, der uns nach dem früher Bemerkten nicht mehr räthselhaft ist. Doppelte Bedeutung erhält er in Verbindung mit dem megarischen Leucothea-Kult; denn in Leucothea's Tempel flehen die Römerinnen für der Schwesterkinder Heil. Plut. qu. rom. 13. 14. Ich füge zu dem oben schon Beigebrachten Tacitus' Bemerkung über die germanische Bedeutung des Schwesterverhältnisses hinzu: Germ. 20. Sororum filiis idem apud avunculum, qui ad patrem honor. Quidam *sanctiorem artioremque hunc nexum sanguinis* arbitrantur, et in accipiendis obsidibus magis exigunt: tanquam ii et animum firmius et domum latius teneant. Heredes tamen successoresque sui cuique liberi. Also die schwesterliche Verwandtschaft gilt als heiliger, obwohl in der Güterfolge das Vaterrecht die Oberhand hatte. — Die megarische Weiberkleidung, deren Ursprung von Abrota abgeleitet wird, hat ohne Zweifel dorischen Charakter. Denn unter den dorischen Heraclidenstädten nimmt Megara eine hohe Stellung ein (Paus. 1, 39, 4), und seine nahe Verbindung mit der nur durch eine schmale Meerenge getrennten Korinthos, deren Frauenkleidung der dorischen so ähnlich war (Theocrit 15, 34. Müller Aeg. 64), führt zu derselben Vermuthung. Abrota erschien also als riesige streitbare Göttin, ein Bild der auch zu kriegerischer Tüchtigkeit, wie die germanische Braut, gebildeten dorischen Frau.

Ein Nachklang der Selbstständigkeit des megarischen Weibes hat sich in der fernen Chalcedon, einer am Eingang des Bosporus nach Eusebius im zweiten Jahre der 26. Olympiade gegründeten megarischen Kolonie, erhalten. Mag auch Plutarch's historische Erklärung keinen Glauben verdienen, so bleibt doch der Gebrauch selbst unzweifelhaft, und dieser deutet auf eine althergebrachte, ungewöhnliche Ausdehnung der weiblichen Selbstständigkeit. Ich begnüge mich, Plutarch Qu. gr. 49 selbst reden zu lassen, und werde später Gelegenheit finden, zur Würdigung seiner Nachricht noch einen Beitrag zu liefern. „Warum pflegen die Chalkedonierinnen, wenn sie mit fremden Männern, und namentlich mit Magistraten, reden, nur die eine Wange zu bedecken? Die Chalkedonier führten, durch mancherlei Beleidigungen gereizt, mit den Bithyniern Krieg. Als Zipoetus, der bithynische König, mit seiner ganzen Macht und einigen thracischen Hilfstruppen gegen sie zu Felde zog, fielen sie indessen in sein Gebiet ein, und verwüsteten Alles mit Feuer und Schwert. An einem gewissen Orte, Phalium genannt (der Name erinnert an den Chalcedonischen Gesetzgeber Φαλέας bei Arist. P. 2, 4, 1. Er entspricht seinem Sinne nach dem samischen Φλοῖον, wo Dionysos die Amazonen besiegte, worüber später Weiteres), griff sie Zipoetus an, und hier fochten sie, ihrer unbesonnenen Hitze und Unordnung wegen, so unglücklich, dass sie achttausend Streiter verloren und gänzlich würden aufgerieben worden sein, wenn nicht Zipoetus, den Byzantiern zu Gefallen, mit ihnen Friede gemacht hätte. Wegen des Mangels an Männern, der dadurch in der Stadt entstand, waren die mehrsten Frauen gezwungen, sich mit Freigelassenen oder Schutzverwandten zu verheirathen. Einige aber zogen den Wittwenstand einer solchen Ehe vor, und diese mussten also ihre Angelegenheiten bei den Richtern und der Obrigkeit alle selbst besorgen, wobei sie den Schleier von der einen Seite des Gesichts wegzuziehen pflegten. Die Verheiratheten, die aus Schamhaftigkeit jene für weit besser hielten, machten es ihnen nach, und so wurde die Gewohnheit endlich allgemein." Was hier als neuer, durch das Kriegsunglück veranlasster Gebrauch dargestellt wird, war ohne Zweifel alte Sitte, die auch den neuen Verhältnissen gegenüber von den Frauen aufrecht erhalten wurde. Sie wird für alle Ehefrauen anerkannt, während der Jungfrauen nicht gedacht ist. Unter den Ehefrauen aber erscheinen die Wittwen besonders ausgezeichnet. Von ihnen wird das Recht der weiblichen Selbstständigkeit besonders kräftig gewahrt. Ich empfehle diesen Zug der Beachtung, weil sich im Fortgange meiner Darstellung noch andere Beispiele einer mit der Gynaikokratie verbundenen hervorragenden Stellung der nun um so ausschliesslicher dem Kulte der grossen Naturmutter gewidmeten Wittwen darbieten werden. Das Recht der Chalcedonischen Frauen bildet

zu der civilen Unselbstständigkeit der Römerin, die aus der Gewalt des Vaters in die des Mannes, dann in jene der Agnaten übergeht und vor Gericht und Magistrat keinen Zutritt hat, den schärfsten Gegensatz. Ja, ich glaube nicht zu irren, wenn ich die Behauptung aufstelle, dass die Ehe der verwittweten Frauen von Chalcedon mit Freigelassenen und mit Metoeken nur unter Voraussetzung des Mutterrechts denkbar ist. Nur wenn auch zu Chalcedon das Kind der Mutter folgte, konnte die Chalcedonische Bürgergemeinde durch Männer nicht ebenbürtigen Standes erneuert werden. Nur dann waren die Söhne echte Kinder und Chalcedonische Bürger. Wir werden dadurch zu einer Bemerkung Herodot's 1, 173 über das Lycische Weiberrecht zurückgeführt. Wenn in Lycien eine Bürgerin sich mit einem Sklaven verbindet, so gelten die Kinder doch für *γεννα̃ια*. Nach diesem Rechte stand der Ehe mit Libertinen und Metoeken kein Hinderniss entgegen. Die Sprösslinge solcher Ehen waren nicht *ἄτιμα,* sondern *γεννα̃ια,* daher dem Staat eine Hilfe, keine Gefahr. Vergl. Arist. Pol. 4, 4, 1. Wenn ich nun von Chalcedon auf die Mutterstadt Megara zurückschliesse, so ist dagegen um so weniger Bedenken zu erheben, da der dorischen Kolonien Anhänglichkeit an Sprache und Einrichtungen der Mutterstadt so vielfältig und in dem reinen Dorismus der vertriebenen Messenier so schlagend hervortritt. Paus. 4, 27, 5. „An die 300 Jahre brachten die Messenier ausserhalb des Peloponneses zu, und während dieses Zeitraums haben sie an den heimathlichen Sitten nichts geändert und auch den dorischen Dialekt so unangetastet gelassen, dass er jetzt noch nirgends in solcher Reinheit gesprochen wird, wie bei ihnen.“ Ueber Megara's Dorismus, von dem uns Aristophanes' Acharner einige Kenntniss geben, spricht Paus. 1, 39, 4. Jamblichus Vit. Pythag. 34 nennt den dorischen Dialekt den ältesten und besten, und vergleicht ihn dem enharmonischen Tongeschlecht, weil er aus den tönenden Vokalen bestehe. Die langen Vokale *Α* und *Ω* herrschten oft circumflectirt in ihm vor und liessen sich besonders rein und hell vernehmen. Ich mache auf diese aus der Schule der Pythagoreer stammende Bemerkung darum hier aufmerksam, weil später die Beziehung der Vokale zu dem weiblichen Naturprinzip besonders hervorgehoben wird, und sich daraus ein innerer Zusammenhang zwischen der hohen Stellung der dorischen Frau, der mehr physisch-weiblichen Grundlage ihrer Religion und dem Vorherrschen der tiefen Vokale in ihrer Sprache von selbst ergibt. Byzanz, die nur 17 Jahre nach Chalcedon an vortheilhafterer Stelle gegründete Stadt, zeigt die Festhaltung an seiner Metropole und den heimathlichen Erinnerungen selbst in den Namen der Gegenden, die sie mit übertrug. Die byzantinischen Götterdienste sind die megarischen, wofür Müller, Dorier 1, 121, das Einzelne ausführt. Byzanz's Sprache blieb lange die dorische; den Peloponnesischen Vorfahren entfremdete sich die Stadt auch dann nicht, als sie eine grosse Zahl Nachkolonisten aufgenommen hatte und mit den thracischen Nachbarn in nahe Beziehung getreten war. Es gehört den Zeiten des spätern Verfalls, wenn die Prostitution der byzantinischen Frauen und die Völlerei der Männer besonders hervorgehoben wird. Aelian V. H. 3, 14.

So gering die aufgezählten Spuren des ursprünglichen Megarischen Mutterrechts sind, so beachtenswerth scheinen sie doch. Aber auch zu Megara obsiegte das Prinzip des Vaterthums. Ja, dort scheint es vollständiger durchgeführt, als in der entfernten Kolonie, eine Erscheinung, welche bei den Locrern wiederkehrt. Der vollständige Sieg des männlichen Prinzips über das mütterliche knüpft sich auch zu Megara an den apollinischen Kult. Die Stadt hatte zwei Burgen, eine karische mit dem Megaron der Demeter, nach Nord, die noch jetzt erkennbare (Paus. 1, 40, 5); eine jüngere, näher dem Meere zu, mit Tempeln des Apollon. Wir sehen hier beide Prinzipien, das ältere weibliche, und das jüngere männliche, neben einander. Auf der südlichen Akropole wird Apollon nicht nur als *Δεκατήφορος* und Pythius, sondern auch als *Ἀρχηγέτης,* oder Stammvater, verehrt. Die Mauern aber erbaute Alcathoos, des Pelops Sohn, nach der Leier Tönen, die der Gott spielte. Auf dem klingenden Steine, den man auf der Burg sah, hatte Apollon sein Instrument niedergelegt. Paus. 1, 42. Theognis, der Megarer (v. 752), feiert das Ereigniss in folgenden Worten:

Um dem Pelopischen Sohn Alkathoos Huld zu erweisen,
Hast du, König Apoll, hoch uns gethürmet die Burg.

Alkathous' Tochter, Periboea, wurde gleich den attischen Mädchen als Tribut nach Creta gesandt. An denselben Sagenkreis erinnert die Insel Minoa, die vor dem Hafen von Megara liegt. So ergibt sich für Megara dieselbe Bedeutung des Apollinischen Prinzips, die es für Athen hatte. Der Pythische Gott ist der Begründer des höhern Männerrechts, das auch in dem Pelopssprössling Alcathoos, dem Löwenbesieger, seinen Vertreter findet. Denn die Pelopiden tragen, wie wir bei Elis genauer darthun, das Zeichen der väterlichen Abstammung auf dem rechten, das der mütterlichen auf dem linken Oberarm. Die ältere karische Burg dagegen steht mit Demeter, dem weiblichen Prinzip der tellurischen Fruchtbarkeit, im engsten Zusammenhang. Das Weiberrecht erscheint also als Karisch-lelegische

Sitte, das Männerrecht als dorisch-apollinisches Gesetz. Das letztere gelangte zum Siege, doch behielt die Frau daneben noch jene hohe Selbstständigkeit, welche die dorischen Weiber vor den jonischen auszeichnet, und in dem bei den Dorern mit höherer Heiligkeit umgebenen tellurischen Mutterprinzip seine religiöse Grundlage hat. Ueber Alles Paus. 1, 41. 42. Wie schwierig gerade zu Megara der Sieg des apollinischen Prinzips war, zeigt Plutarch's Angabe von Heracles' Mord der drei Kinder, die ihm Megara geboren. Er trennt sich von ihr und gibt die 33 Jahre alte Frau dem 16jährigen Iolaus zur Ehe, eine Verbindung, welche Plutarch de amore 9 als Vorbild einer weiberbeherrschten Ehe anführt. Damit stimmt, was Pausan. 1, 41, 1; 10, 29, 3 bemerkt. Also Heracles, der grosse Besieger des Weibes, scheitert hier an der hohen Stellung der megarischen Frau, von welcher er sich, wie Theseus von Ariadne, trennt.

XLII. Das karische Megaron führt mich zu einer Erzählung Herodot's (1, 146), in welcher eine Erinnerung an das alte Weiberrecht enthalten ist: „Die aber von dem Prytaneion der Athener ausgezogen sind und nun meinen, sie seien die edelsten aller Jonier, die brachten keine Weiber mit zu ihrer Ansiedelung, sondern nahmen sich karische Weiber, deren Eltern sie zuvor erschlugen. Und dieses Mordes wegen machten dieselben Weiber zum Gesetz und verbanden damit einen Schwur, und pflanzten es fort auf ihre Töchter, dass sie nie wollten zusammen essen mit ihren Männern, noch eine ihren Mann mit Namen rufen, darum weil sie ihre Väter und Männer und Kinder erschlagen, und nun dennoch ihnen beiwohnten. Das geschah zu Milet." Auf das gleiche Ereigniss bezieht sich Paus. 6, 2, p. 525. „Damals besiegten die Jonier die alten Milesier, tödteten alles Männliche, ausser was bei der Einnahme der Stadt entfliehen konnte, und nahmen die Weiber und Töchter der Getödteten zur Ehe." Aelian v. h. 8, 5. In Herodot's Erzählung liegen die Grundzüge der Gynaikokratie, wie sie in dem, Karien benachbarten und so nahe verwandten, Lycien noch später galt, deutlich vor. In dem Schwure, den die Karerinnen ablegen, und dessen Kraft von der Mutter auf die Tochter übergeht, erkennen wir jene Selbstständigkeit der weiblichen Stellung und jene enge Verbindung unter den Descendenten weiblicher Linie und weiblichen Geschlechts, welche wir früher als einen Hauptzug der Gynaikokratie gefunden haben. Nicht weniger hat die Sitte, ihre Männer nicht bei Namen zu nennen, ein merkwürdiges Analogon in dem Verbot, am Feste der Ceres Vater oder Sohn auszusprechen. Serv. Aen. 4, 58. Was aber seine Wurzel in der alten Gynaikokratie hatte, das wurde nun den jonischen Eroberern gegenüber Zeichen der Knechtschaft. Die Karerin, früher Herrin des Hauses, wird nun des Mannes Magd. Sie theilt wohl das Bett, aber nicht den Tisch mit ihm; sie nennt ihn nicht mit seinem Namen, sondern nur ihren „Herrn". Herodot's Erzählung enthält also zwei Beziehungen: eine Erinnerung an die vorjonische Zeit der Herrschaft, und eine Darstellung der spätern Herabwürdigung der Frau. Jene zeigt sich besonders in der Vererbung des Schwurs von der Mutter auf die Tochter; diese in der dienenden Unterordnung, welche die Gemahlin von der Theilnahme der Hausfrau an der Ehre des Mannes ausschliesst. Dasselbe gilt von den getrennten Gastmählern der Männer und Frauen. Auch dieses ist ohne Zweifel alt-karische Gewohnheit, jetzt aber ein Zeichen der Erniedrigung des Weibes. Die karische Sitte getrennter Mahle der Männer und Frauen zeigt uns die Existenz der Syssitien für die Männer. In anderer Weise kann jene Trennung nicht gedacht werden. Die Männer hatten vereinte Mahlzeiten, die Weiber nehmen daran keinen Theil. Sie sind an Haus und Hof geknüpft, warten dort ihrer Kinder und sorgen der Habe. Aus Aristoteles' Pol. 2, 4, 1 geht hervor, dass Syssitien der Frauen durchaus unbekannt waren. Denn sie werden hier als eine verwerfliche Neuerung späterer Gesetzgeber dargestellt. Wenn daher derselbe Schriftsteller in seinem trefflichen Fragmente über die Cretische Verfassung (Müller, Fr. h. gr. 2, 131) die Worte gebraucht, *ὥστε ἐκ κοινοῦ τρέφεσθαι πάντας καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας καὶ ἄνδρας,* so ist nur an die öffentliche Uebernahme der Unterhaltungskosten, nicht an Ausdehnung der Syssitien auf Frauen und Kinder zu denken. Plato rügt es in seinen Gesetzen 6, 21 als einen Fehler der kretischen und spartanischen Anordnungen, dass sie über die Theilnahme der Frauen an den gemeinsamen Mahlzeiten nichts verfügt hätten, wodurch sich der Ausschluss des weiblichen Geschlechts von den Syssitien von Neuem bestätigt. Darum hiessen sie mit Recht *Ἄνδρια* oder *Ἀνδρεῖα,* was von Aristoteles und Hesych. für Lakoner und Kreter zugleich bezeugt wird. Plut. Symp. 7, 9. Strabo 10, 482. In Verbindung nun mit diesen männlichen Syssitien stellt sich die Gynaikokratie in einem neuen Lichte dar. Der Mann erscheint dem Hause entfremdet, von Weib und Kind entfremdet. Die Frau dagegen ist ausschliesslich diesem verbunden, um so ausschliesslicher, je ferner sich der Mann hält. Dadurch ergab sich die Familiengynaikokratie von selbst. Der Mann ist nach aussen gerichtet, das Haus bleibt dem Weibe, das seine Natur zur Domiseda bestimmt. Für die Familie ist die Mutter Alles, der Vater hat

seine erste und hauptsächlichste Bestimmung in dem Männerheere, im Staat und in öffentlicher Thätigkeit. So bleibt die Familie mit der Mutter in viel näherem Verband, das Mutterrecht erscheint einem solchen Zustande allein angemessen. Der Knabe tritt zu den Männern über, die Jungfrau bleibt dem Hause getreu. Sie allein setzt die Mutter fort. Der Mann folgt dem fremden Weibe. Auch ist des Weibes Leben gesicherter als das des Mannes. Erliegt dieser im Kriege, so bleibt die Frau dem Hause erhalten. Der Untergang der Chalkedonier, der Mord der Karer durch die Melier, die Verwaisung der scythischen Frauen sind nur wenige Beispiele aus einer ganzen Reihe ähnlicher, die das Alterthum bietet. Damit ist nicht gesagt, dass sich die Gynaikokratie nothwendig so lange erhalten musste, als die Syssitien der Männer dauerten, sondern nur, dass Beides ursprünglich zusammengehörte und in dem ältesten Zustande Hand in Hand ging. Später erlag das Mutterrecht mancher Orten, wo die Syssitien sich erhielten oder selbst eine neue Sanktion durch Gesetzgebung fanden. Anderwärts sehen wir das Mutterrecht fortdauern, die Syssitien verschwinden. Auf Creta nahm Minos die Männermahle in seine Anordnungen auf, und doch erhielt dort, nach Strabo 10, 482, die Schwester nur halb so viel als der Bruder, wie auch schon in der Odyss. 14, 206 die Söhne des Hylakiden Castor den väterlichen Nachlass unter sich theilen. Für das südliche Italien bezeugen Aristot. Pol. 7, 9, 2 und Dionys. 1, 34 die Fortdauer der Syssitien bei einigen Stämmen, und eben in jenem Lande erhalten die Epizephyrischen Locrer Lelegischen Stammes Reste des alten Mutterrechts. Ist doch Italien im Alterthume, wie nicht weniger heut zu Tage, dasjenige Land, in welchem in Leben und Religion alte, anderwärts überwundene Sitten und Anschauungen am längsten blühen, wie denn auch die von Theseus besiegten Amazonen nach Italien übersetzen (Tzetz. Lycophr. 1331—1340. Potter p. 135. Virgil Aen. 11. 755. Vergl. Hygin f. 252. Paus. 5, 25, p. 455), Odysseus, um seine Mutter in dem Hades zu suchen, nach Hesperien gewiesen, wie Homer im zehnten Buche der Odyssee, das Plutarch de legendis poëtis den Frauen besonders empfiehlt, darstellt, und noch in später Zeit, nach Plutarch in den Tischgesprächen, der Todtenbeschwörer vorzugsweise aus Italien herbeigeholt wird. Auch für Megara sind die Syssitien bezeugt. Sie bestanden dort noch zu Theognis' Zeit (v. 305), während sie zu Korinth, als aristokratischem Regiment günstig (Plut. Symp. 7, 9), von Periandros aufgehoben wurden. Aristot. Pol. 5, 9, 2. *Δημόσιαι θοῖναι* der Argiver, bei welchen, übereinstimmend mit dem Tempelkult der Damia und Auxesia, nur irdenes Geschirr im Gebrauche war, erwähnt Polemon bei Athenaeus 11, p. 483 c.: Für die arkadische Phigalia lernen wir denselben Gebrauch aus Harmodius' Buch über die Phigalischen Einrichtungen, bei Athen. 4, 149, kennen. In dieser alten Sitte gemeinsamer Männermahle, die auch Phiditia hiessen, erblicken Aristot. 5, 9, 2 und Plutarch, Sympos. 2, 10, eine Beförderung und Stärkung jenes Gefühles von Zusammengehörigkeit, brüderlicher Vereinigung und Gleichheit, welche Plato im Staate durch das gemeinsame Mutterthum der Erde zu begründen und bei seinen Kriegern zu stärken sucht. Ja, wir können einen innern Zusammenhang jener Einrichtung des Lebens und dieser Religionsanschauung nicht verkennen. In der Vereinigung hat die Idee einer aus gemeinsamem Erdmutterthum stammenden allgemeinen Blutsverwandtschaft aller Krieger ihre Anwendung und einen entsprechenden Ausdruck gefunden. Als Gegensatz dazu erscheint das von den Alten oft genannte Orestes-Mahl, bei diesem ist die Gemeinschaft aufgelöst. Jeder erhält sein Brod und sein Fleisch, jeder seinen besondern Becher, jeder seinen eigenen Tisch. Keiner bekümmert sich um den Andern, kein Gespräch verbindet sie, allgemeines Stillschweigen herrscht. So schildert uns Plutarch in den Tischgesprächen 1, 1; 2, 10 das Orestische Mahl, und diesem entspricht das ebenfalls mit dem Dienst einer grossen Naturmutter in Verbindung stehende Fest der Monophagi auf Aegina. Plut. Qu. gr. 44. Auf die angegebene Weise bewirthete Demophon, der König Athens, den Muttermörder, als er, von dem Morde noch nicht gesühnt, bei ihm Aufnahme fand. Athenäus 10, p. 437. Auf dieselbe Weise fand Orest zu Troezen Aufnahme. Nahe beim Apollinischen Heiligthum lag die *Ὀρέστου σκηνή*, vor deren Eingang aus den in die Erde vergrabenen Sühnungsmitteln der heilige Lorbeer emporgewachsen war. Unter jenem Zelte hatte Orest den zur Sühnung berufenen Männern vor der heiligen Handlung sein stummes Mahl gehalten. Die Verbindung des getrennten Einzelmahles mit dem Namen des Muttermörders ruht auf derselben Idee, welche wir in dem Zusammenhang der gemeinsamen Mahlzeiten mit dem Mutterkult der Erde erkannt haben. Der Muttermörder schändet die Erde, welche den verwandtschaftlichen Zusammenhang der Menschen unter sich begründet. Dadurch löst sich unter ihnen die frühere Gemeinschaft auf. Nur durch Sühnung der verletzten Urmutter kann diese wieder hergestellt werden. Dadurch wird das Orestesmahl zum allgemeinen Sühnfeste der Mutter Erde. So stellt es sich in der athenischen *ἑορτὴ τῶν χοῶν* dar. In der Beschreibung derselben, wie sie uns Phanodem bei Athen. 10, 437 gibt, lassen sich zwei Theile unterscheiden: Busse und

Sühne einerseits, darauf die wiederhergestellte Versöhnung mit der Gottheit. Jenem ersten Akte entspricht Orestes' Schuld und die durch den Mord aufgelöste menschliche Gemeinschaft; diesem zweiten seine Reinigung, welche den Frieden mit der Gottheit herstellt, den Bruch des Mutterthums aufhebt, und dadurch die Gemeinschaft des menschlichen Lebens wieder herstellt. In dem ersten Theile des Festes herrscht der Gedanke des Todes, in dem zweiten der des neu aufblühenden Lebens. Die beiden Pole des irdischen Daseins erscheinen wiederum in ihrer innigen Verbindung und Wechselwirkung. Die Festgebräuche werden auf den König Demophon, den Volksmörder, einen Namen, den wir oben als Bezeichnung des corinthisch-lycischen Bellerophon gefunden haben, zurückgeführt. Aber das Wetttrinken und der darauf gesetzte Preis, die placenta aus Mehl, Honig und Käse (Varro R. R. 76), so wie die Weihung der Kränze in dem *τέμενος ἐν λίμνῃ* zeigen uns die Kraft, die dort als zerstörende Macht erschien, in ihrer entgegengesetzten, lebenzeugenden Bedeutung, die in der Sumpfvegetation in ihrer ganzen Ursprünglichkeit und Spontaneität angeschaut wird. In Verbindung mit dem Feste der *χοαί* erscheint Orest als Darstellung des verletzten und wieder gesühnten Mutterthums des Stoffes. In dem Orestesmahle ist die Gemeinschaft des Lebens aufgehoben. Nach eingetretener Sühne beginnt sie von Neuem. Von Neuem spendet die Erde Speise und Trank in Ueberfülle, ausgetrieben ist Bulimos, Reichthum und Gesundheit ziehen ein (Plut. Symp. 6, 8); von Neuem sind die Menschen der Erde Huld versichert, von Neuem ihrer Brüderlichkeit sich bewusst. In dem gemeinsamen Männermahle hat diese Religionsidee ihren Ausdruck gefunden, wie aus derselben das getrennte stumme Orestesmahl hervorgegangen ist. Beide Erscheinungen sind gegensätzlich verbunden, beide mit dem Mutterrecht und der Umgestaltung der Erinnyen zu Eumeniden unter Apollon's höherm, versöhnendem Einfluss auf's Engste verbunden.

XLIII. Zu diesen Bemerkungen führte die Verbindung des Mutterrechts und der männlichen Syssitien, welche uns zuerst bei den Karern begegnete. Sie gelten ebenso für Creta, deren ursprüngliches Mutterrecht wir oben besprochen haben. Karer und Kreter stehen in dem genauesten Zusammenhang. Sarpedon, Minos' und Rhadamanthys' Bruder, führt die Kreter nach Asien. Herod. 7, 92. Kreter und Karer aber reden die gleiche Sprache. Strabo 14, 2, 3. Ein ähnlicher enger Zusammenhang verbindet die Karer mit den Termilischen Lyciern, deren Mutterrecht wir schon kennen, und mit den Lydischen Maeonern, von welchen später besonders gehandelt werden wird. Der Termilische Arsalus kehrt in dem Karischen Fürsten Arselis von Mylasa wieder. Plut. qu. gr. 45. de def. orac. 21. Mylasa aber besitzt das uralte Heiligthum des Karischen Zeus Stratios, an welchem die Myser und Lyder als Blutsverwandte der Karer Theil haben, denn Mysos, Lydos und Kar sind Brüder. Her. 1, 171. Strabo 14, 2, 23. Von Mylasa zieht Arselis dem Gyges zu Hilfe, als dieser den letzten Sprössling der assyrischen Königsdynastie der Heracliden stürzt und seine Herrschaft auf der Erhebung des alt einheimischen Volkselements, jenes Riesengeschlechts, von welchem er den Ring der Macht empfängt, aufrichtet. Das Beil der Macht, das Heracles der Omphale entrissen, von dieser aber die Lydischen Heracliden erhalten hatten, wird durch Gyges den schwachen Händen des letzten assyrischen Königs entrissen und nun dem karischen Zeus Labrandeus geweiht. Plut. Qu. gr. 45. So zeigt sich das karisch-lycische Mutterrecht als das Urrecht jener Stämme, mit welchen sich die Geschichte Vorderasiens und Griechenlands eröffnet. Die Karer selbst treten mit den Lelegern in die nächste Beziehung. Sie heissen bei Paus. 7, 2, p. 525, vergl. Strabo 13, 611; 7, 321; 14, 661, geradezu *μοῖρα τοῦ Καρικοῦ*. Die Milyer, nach der Dreiheit der Kraft auch Termiler genannt, dieses den Lyciern und karischen Kretern so nahe verwandte Volk (Paus. 7, 3, 2; Strabo 12, 7, 5), werden auf Mylos', des messenischen Lelex's Sohn, der als *αὐτόχθων*, das heisst als der Erde Sohn, erscheint, und in dessen Geschlecht die Tochter die Herrschaft vererbt (Strabo 7, 322), zurückgeführt. Entschieden lelegischen Stammes sind auch die Locrer (Strabo 7, 322), deren Mutterrecht sich in der Colonie am Epizephyrium noch spät kenntlich erhielt. Von den Lelegern und Nymphen ist das Karische Heiligthum der Samischen Hera gegründet. Menodot, der Samier, erzählt bei Athenaeus 15, 671 (Müll. Fr. h. gr. 3, 103), wie einst das Götterbild, gleich denen Damia's und Auxesia's, den räuberischen Tyrrhenern, die es nach Argos bringen sollten, zu folgen verweigerte, wie es, mit Weidenzweigen umwunden, am Ufer gefunden wurde, und wie das Fest der *τόνεα*, an welchem die Karer sich mit Kränzen aus Weidenzweigen das Haupt schmücken, die Erinnerung an jenes Ereigniss erhält. Hier erscheinen Karer und Leleger im engsten Religionsvereine und dem Kult des mütterlichen Naturprinzips vorzugsweise ergeben. In dem Weidenkranze, mit dem sie sich schmücken, und dessen Bedeutung sich später aus der Zusammenstellung mit dem Prometheischen Ringe noch bestimmter ergeben wird, erscheinen sie als Geweihte und Angehörige der grossen Samischen Mutter, die in den am

Wasser vorzüglich gedeihenden Weidenbäumen die Kraft ihres allgebärenden Mutterthums am schönsten zu erkennen gibt, wie die uralten Narcissenkränze den grossen, d. h. den unterirdischen Gottheiten, geweiht sind (Plut. Symp. 3, 1). Auf diesem Vorbild ruht das Mutterrecht der Karischen und Lelegischen Frau, welches in der hervorragenden Stellung der Schwestern Artemisia und Ada, die mit ihren Brüdern in Ehe lebten und selbst das Königthum mit Ruhm bekleideten, eine beachtenswerthe Nachwirkung noch in später Zeit zurückgelassen hat. Strabo 14, 656. Unter Beihilfe der Nymphen wird Hera's Heiligthum erbaut. Das weibliche Naturprinzip tritt hierin selbst handelnd auf. In der Verehrung des Schafes, der gebärenden Erde Bild, Hera's Attribut, in dem Hetärenkult der Aphrodite *ἐν καλάμοις,* oder *ἐν ἕλει,* in der *Σαμίων λαύρα* und in *Σαμίων ἄνθη* setzt sich die Verehrung des rein stofflichen Mutterthums in eigenthümlicher Weise fort. Aelian N. A. 12, 40. Clem. Alex. Protr. p. 11. — Athen. 12, 540. — Athen. 13, 572. In Verbindung damit gewinnt die amazonische Herkunft jenes Doppelbeils, das der Labrandische Zeus der Karer führt, seine rechte Bedeutung. Wie in Lycien, in Athen, in Megara, so ist auch in Karien das Amazonenthum überwunden. Nicht in kriegerischer, männerfeindlicher Jungfräulichkeit sieht das Weib seinen Ruhm. Wie die Lykierin, so erfüllt auch die Karerin durch Ehe und eheliches Leben des Weibes Bestimmung, das Amazonenthum ist vernichtet. Aber in der Ehe herrscht die Mutter, deren hohe Stellung in der Verehrung des weiblichen Naturprinzips, der fruchttragenden Demeter, seine religiöse Grundlage hat. Dem Mann ist Krieg zugewiesen. Zeus Stratios erscheint als Vorbild des Mannes. Strabo 14, 659. Gemeinsame Mahle vereinigen die Krieger, während das Weib des Hauses, der Habe, der Kinder pflegt. In der Jonischen Eroberung geht dieses Recht unter. Was Herodot über die Milesischen Ereignisse berichtet, wird doppelt beachtenswerth, wenn wir es mit Plutarch's Erzählung von dem Schicksal der Karer zu Kryassa zusammenstellen. Wie Milet von Joniern, so wird Kryassa von Dorischen Meliern colonisirt, Polyaen. 8, 56, wie denn Tzetzes zu Lycrophron 1388 auch die beiden Karischen Städte Thingras und Satrion von Dorern besetzen lässt. Den Dorern gegenüber verhält sich die Karische Frau ganz anders, als neben den Jonischen Erobern. Begegnet sie diesen feindlich und mit männlicher Entschlossenheit, so tritt zu Kryassa eine entgegengesetzte Erscheinung hervor. Kaphene, die Karerin, opfert aus Liebe zu dem Dorischen Anführer, dem schönen Nymphaeus, die Männer ihres Volkes, die nach Karischer Sitte allein beim Kriegermahle erscheinen, wie die Makedonier des Amyntas bei Herod. 5, 18, dem Rachgefühl der Dorischen Frauen, die mit ihren Männern erscheinen, wie die Illyrerinnen zu thun pflegen (Aelian. V. H. 3, 15). Das erzählt Plutarch, de mul. virtut. Melienses. Der karischen Gynaikokratie stand die dorische Selbstständigkeit des Weibes näher, als die jonische Unterordnung desselben. Mit dem Dorismus verband sich die karische Sitte leichter, als mit dem jonischen Leben. In allen Erscheinungen zeigt sich dasselbe Gesetz: je ursprünglicher ein Volk, desto höher steht in der Religion das weibliche Naturprinzip, im Leben die Macht und das Ansehen der Frau. Die Gynaikokratie ist das Erbtheil jener Stämme, welche Strabo 7, 321; 12, 572 als Barbaren, als die ersten vorhellenischen Bewohner Griechenlands und Vorderasiens darstellt, und deren stete Wanderungen die alte Geschichte ebenso eröffnen, wie die Züge nordischer Stämme ein Weltalter später die Geschichte unserer Zeit. Karer, Leleger, Kaukoner, Pelasger nehmen unter den *πλανητικοί* die erste Stelle ein. Sie verschwinden oder gehen in andere Namen über. Mit ihnen finden auch die Gedanken und Sitten der Urzeit ihren Untergang. Nur hier und da erhalten sich kenntliche Reste eines Systems, das überall auf der Voranstellung eines weiblichen Naturprinzips ruhte, das seine theilweise Erhaltung auch vorzugsweise dieser kultlichen Grundlage zu danken hatte, dessen vollkommene Gestalt aber nur noch aus der Zusammenstellung einzelner, bei verschiedenen Völkern getrennt erhaltener Züge wieder hergestellt werden kann. — Ueber die Gynaikokratie der Karer finden sich einige Andeutungen bei Eckstein, les Cares ou Cariens de l'antiquité in der Revue archéologique, 14. année, Heft 6. 7. (1857), namentlich §. 5, p. 396 suiv. Die Behandlungsweise, welcher unser Gegenstand hier unterworfen wird, ruft mir das Wort eines berühmten Italieners in's Gedächtniss: quando accende il suo lume, riempie la casa di fumo piutosto che di luce.

XLIV. Die bisherige Betrachtung umfasste drei Länder. Von Lycien ausgehend, gelangten wir nach Creta, von da nach Attica und zu dem benachbarten Megara. Daran schliesst sich nun die Insel Lemnos an. Die That der Lemnischen Frauen ist schon oben erwähnt und mit Clytaemnestrens Gattenmord zusammengestellt worden. In Aeschylus Coëphoren, v. 621, singt der Chor:

Vor allen Unthaten ragt die Lemnische,
Als ganz verflucht wird in aller Sage sie nachgeklagt, doch dieses Gräuel
Wohl wird's mit Recht dem von Lemnos gleichgenannt.

Apollodor 1, 9, 17 erzählt das Ereigniss folgender-

massen: „Unter Jason's Anführung schifften die Argonauten zuerst nach Lemnos. Damals war die Insel ganz männerlos und von Hypsipyle, Thoas' Tochter, beherrscht. Die Veranlassung dieses Zustandes war folgende: Die Lemnerinnen verabsäumten Aphroditens Dienst. Die Göttin behaftete sie zur Strafe mit Dysosmie. Aus Abscheu verbanden sich die Männer mit kriegsgefangenen Mädchen aus dem benachbarten Thracien. Die Lemnerinnen, über diese Zurücksetzung erzürnt, morden ihre Väter und ihre Männer. Nur allein Hypsipyle verbirgt ihren Erzeuger Thoas und schont desselben. So war also damals Lemnos von den Weibern beherrscht. Mit ihnen mischten sich die herbeigekommenen Argonauten. Hypsipyle theilt Jason's Lager und gebiert von ihm Eunaeus und Nebrophonos." Ueber dasselbe Ereigniss berichten mit mehr oder weniger Ausführlichkeit Apollonius. Argon. 1, 609 bis 910. Scholien zu v. 609. 615 (Keil. p. 337). Valerius Flaccus Arg. 2, 113 f. Hygin f. 15, Ovid in Ibim 398, Schol. zu Il. 6, 467. Apostol. 11, 98, in den Fr. h. gr. 3, 303, 13. Schol. zu Eurip. Hec. 870. zu Stat. Theb. 5, 29f. Philostr. Her. 19. p. 740. Schol. Pind. Pyth. 4, 85. 88. (Boeckh. p. 349, 449.) Eustath. zu Dionys. Per. 347. (*Λήμνια κακά.* p. 155, Bernhardy.) Nicol. Damasc. in den Fr. h. gr. 3, 368, 18. Photius Lex. *Λήμνιον βλέπων.* Suidas S. v. Zenob. 4. Diogenian 6, 2. Servius Aen. 3, 399. Herod. 6, 138. Antigonus, hist. mirab. c. 130 in den Fr. h. gr. 4, 458. Stat. Ach. 1, 206. Dio Chrysostom. erste Tarsische Rede (33). — Apollodor's Zeugniss gewinnt dadurch besondere Wichtigkeit, dass es den Ausdruck *γυναικοκρατουμένη* für die Insel Lemnos gebraucht. Die Gynaikokratie erscheint hier in ihrer höchsten Uebertreibung als männermordendes Amazonenthum. Die mitgetheilte Erzählung gibt uns aber nicht nur Gewissheit über die Existenz amazonischen Lebens auf Lemnos, sondern belehrt auch über die Ereignisse, welche die Umgestaltung ehelicher Gynaikokratie zu ehefeindlichem Amazonenthum herbeiführten. Ja gerade hierin liegt der besondere Gewinn, welchen wir aus der Geschichte des Lemnischen Männermordes schöpfen. Der Mythus spricht von einer Feindschaft Aphrodite's gegen die Lemnischen Frauen. Diese hätten der Göttin Kult verabsäumt. Das ist ein Zug, dessen Bedeutung Niemand entgehen kann. Die Lemnischen Frauen finden an amazonischem Leben und kriegerischer Tüchtigkeit mehr Gefallen, als an der Erfüllung weiblicher Bestimmung. Aphrodite's Gebot, welches dem Weibe Ehe und Kinderzeugung als höchstes Ziel seines Lebens zuweist, findet keine Erfüllung. Kriegerische Tüchtigkeit gilt höher als Mütterlichkeit. An die Stelle eines dem Manne geneigten, ihm treu ergebenen Matronenthums tritt amazonisches Leben, das der weiblichen Bestimmung sich immer mehr entfremdet, und mit vollem Rechte als Verletzung des Aphroditekultes bezeichnet werden kann. Dieser Gestaltung des weiblichen Lebens folgt nothwendig Entfremdung und Abneigung der Männer. Aphrodite rächt die Versäumung ihres Kultes an den Frauen durch Entziehung des weiblichen Liebreizes. Die Dysosmie, welche sie den Lemnerinnen sendet (*λέγουσι διαφθεῖραι τὰς μασχάλας*), bezeichnet eben die im Amazonenthum und dessen männlicher Uebung untergehende Schönheit echter Weiblichkeit und den Verlust aller jener Reize, durch welche Pandora den Mann an sich fesselt. Der gleiche Gedanke liegt in jener Angabe, welcher zufolge Achill Penthesilea's, Perseus der Gorgone volle Schönheit erst erkennt, da sie verwundet in ihres Ueberwinders Armen das Leben aushaucht. In der kriegerischen Grösse geht aller Liebreiz des Weibes unter. Aber der Tod macht dieser Entartung ein Ende, und nun erst erregt die Königin des Gegners Leidenschaft, die jetzt keine Erfüllung mehr finden kann. In seinen Lesbica führte Myrsilus nach dem Scholiasten zu Apollon. 1, 605 die Dysosmie auf eine That Medea's zurück. Die Colcherin habe, als sie bei der männerfeindlichen Insel vorbeigeschifft, ein Gift, das der Krankheit Keim in sich getragen, über dieselbe ausgegossen; seit jener Zeit werde auf Lemnos ein Tag beobachtet, an welchem die Frauen ihre Männer und Söhne in Erinnerung jener ehemaligen Weiberkrankheit von sich fern hielten. Durch die Verbindung mit Medea ändert die Dysosmie ihre Bedeutung nicht. Medea erfüllt, indem sie Jason folgt, Aphroditens Gebot; sie erkennt daher in dem amazonischen, männerfeindlichen Leben der Lemnischen Frauen die Aufhebung jenes Gesetzes, dem sie selbst huldigt. — Durch die Dysosmie ihren Frauen abwendig gemacht, legen sich die Lemnier Thrakerinnen bei. Es sind gefangene Mädchen, die sie von ihren Streifzügen auf dem benachbarten Festlande als Beute mit nach Hause bringen. Hier erscheint uns die Lemnische Gynaikokratie in der Umgebung solcher Sitten und Zustände, wie wir sie früher als den ursprünglichen Hintergrund gynaikokratischen Lebens erkannten. Krieg und Beutezüge führen die Männer in weite Entfernungen und entziehen sie auf längere Zeit dem Hause und der Familie. Solchem Leben ist des Weibes Herrschaft eine Nothwendigkeit. Die Mutter pflegt der Kinder, besorgt das Feld, regiert das Haus und der Diener Schaar, vertheidigt auch, wenn es die Noth erfordert, mit gewaffneter Hand Heimath und häuslichen Herd, wie denn die Lykierinnen bewaffnet zur Ernte ausziehen. Besitz und Uebung

der Herrschaft, verbunden mit der Tüchtigkeit in Führung der Waffen, steigern in dem Weibe das Bewusstsein seiner Würde und Macht. Hoch ragt es über den Mann hervor, und in der körperlichen Schönheit, durch die sich namentlich die Lemnerin auszeichnet (Sch. Apoll. 1, 867), spiegelt sich der Glanz ihrer Stellung. Umgekehrt haftet an dem Volksnamen der Sintier der Ausdruck der Verachtung, welche das Räuberleben der Männer traf. In dieser Beziehung schliesst sich die Benennung des ältesten Lemnischen Volksnamens an Ozoli und Psoloeis an. Der Vorwurf, der aus diesen Bezeichnungen spricht, hebt den Kontrast, der bei jenen gynaikokratischen Völkern die herrschende Frau von dem dienenden Manne sondert, mit besonderem Nachdruck hervor. Als schmutzige, mit Russ bedeckte Schmiedeknechte erscheinen die Psoloischen Minyer. Nach dem Geruch der Ziegenfelle sollen die Locrischen Hirten Ozoli genannt worden sein. Für die Sintier wird eine doppelte Erklärung aufgestellt. Während Einige ihren Namen als Bezeichnung des wilden Räuberlebens auffassen, sieht Hellanicus beim Schol. Apoll. 1, 608 darin eine Beziehung auf das Schmiedehandwerk und die Anfertigung kriegerischer Waffen, die zuerst von den Sintiern der Hephaistischen Lemnos (Bronzene Kuh auf Lemnos Plut. de facie in orbe lunae 22) ausging. Nach der einen wie nach der andern Erklärung erscheinen die Männer in einer Stellung, welche bei der Frau das Bewusstsein der höhern Macht und der Ueberlegenheit an geistiger und körperlicher Vollendung immer mehr zum Bewusstsein bringen musste. Halten wir dieses Verhältniss fest, so wird es begreiflich, wie die eheliche Gynaikokratie immer entschiedener zu amazonischem Leben sich ausbilden musste, und wie zuletzt die vereinte Gewalt jener mächtigen Leidenschaften, des Rachegefühls gegen glücklichere Nebenbuhlerinnen, und der Herrschsucht, die Lemnischen Frauen zu ihrer blutigen That anreizen mochten. Wer den Männermord in das Gebiet der Dichtung verweist, verkennt den Charakter des in seinem Blutdurste unersättlichen Weibes (Eur. Jon. 628. Med. 264), schlägt den Einfluss, welchen Besitz und Uebung der Herrschaft auf Steigerung ihrer natürlichen Leidenschaft ausübt, nicht richtig an, und entzieht der Geschichte des Menschengeschlechts die Erinnerung einer Prüfung, die gebildetern, aber auch schwächlichern Zeiten und zahmern Geschlechtern als βεκκεσέληνος ληρός erscheinen mag, und dennoch unläugbar unter die Zahl der wirklichen Erlebnisse gehört. Blut und Mord knüpft sich an die Gynaikokratie der alten Zeit. Lemnos zeigt uns, wie die innere Zerrüttung der Staaten und Völker gar oft in ihr wurzelt. Apollonius und sein Scholiast hebt es ausdrücklich hervor, es seien nicht nur die Männer, sondern auch die Thrakerinnen mit ihren Sprösslingen dem Untergange geweiht worden. Mit dem Hass gegen die bevorzugten Nebenbuhlerinnen verband sich die Besorgniss um die eigene Herrschaft, deren Sicherheit die Vernichtung der thrakischen Parthenier zu erfordern schien. So mordet Hippodamia den Chrysipp, Nuceria den Firmus, aus Furcht, sie möchten sich einst der Herrschaft bemächtigen. Plut. Parall. 33. Aehnliche blutige Gebräuche knüpfen sich an Jodama's Kult (Etym. M. Ἰτωνις). Mit der Vorliebe der Frauen für grausame Beerdigungssitten hatte noch Solon zu kämpfen. Allbekannte Züge des amazonischen Lebens, welches der Sorge für die Herrschaft das natürliche Muttergefühl zum Opfer bringt, schliessen sich an. Die Vernichtung der männlichen Geburten ist keine Dichtung und dem Amazonenthum unentbehrlich. Es ist eine ganz gewöhnliche Erscheinung, dass unter den Händen späterer Darsteller eine Abschwächung der alten Erzählung eintritt. So hat Apollonius, 802, um der Stimmung seiner Zeit Rechnung zu tragen, den Mord der Männer zur erzwungenen Auswanderung herabgestimmt, die Frauen in den Gränzen weiblichen Anstandes erscheinen lassen, und Hypsipylen in der Rede an Jason, v. 819, Vorwürfe über das unmoralische Betragen der lemnischen Ehemänner in den Mund gelegt. Wer wollte sich über die vielen auseinander gehenden Gestaltungen wundern, welche die lemnische That im Munde der Tragiker, in der Hypsipyle des Aeschylus, in der des Euripides, in den Lemnerinnen des Sophocles angenommen hat? Schol. Apoll. 1, 769. An echt dramatischen Motiven war das Lemnische Gräuel nicht weniger reich als die That der Danaïden. In Hypsipyle's Seele kämpfte die Pflicht, der Herrschaft ihres Geschlechts Alles zu opfern, mit der natürlichen Liebe zu ihrem Vater einen Kampf, der sich unter Aeschylus' Hand zu wahren Abgründen erschütternder Contraste gestalten musste. Solchen Behandlungen gegenüber mag die Auffassung des Aristophanes wie ein loses Satyrspiel im Gefolge der ernsten Tragödie geklungen haben. Denn auch Aristophanes behandelte den Gegenstand ohne Zweifel mit einer Ausgelassenheit, von welcher die Thesmophoriazusen oder Ecclesiazusen eine wohl nur zu schwache Vorstellung geben. In dem Beilager, das die Lemnier mit den thrakischen Buhlerinnen halten, so wie in dem der Lemnischen Frauen mit den landenden Argonauten lag Veranlassung genug, auch das verwöhnteste Publikum zu befriedigen. Die wenigen erhaltenen Fragmente der Aristophanischen Komödie, „Die Lemnerinnen", hat Meinecke, Fragm. poëtarum comoediae antiquae, vol. 2, pars 2, p. 1096—1103 gesammelt. Von Alexis wird bei Pollux 9, 44 eine

Gynaikokratie angeführt, und daraus ein auf den Theaterbesuch der Frauen bezügliches Fragment mitgetheilt. Wir ersehen daraus, welche Seiten der alten Weibersitten in diesen spätern Darstellungen besonders hervortraten, und wie die gleiche Gewohnheit zu verschiedenen Zeiten und in der Verbindung mit verschiedenen Bildungsstufen bald als lobenswerth, bald als Verderbniss erscheint.

XLV. In der blutigen That der Lemnischen Frauen tritt uns die Gynaikokratie in ihrem höchsten, gewaltigsten Ausdruck entgegen. Die Vollbringung des Männermords zeigt die Macht des Weibes auf dem Gipfelpunkt. Gerächt ist die Verletzung des ehelichen Bandes, die Nebenbuhlerin geschlachtet, ihr Stamm vertilgt. Im Glanze des höchsten Heldenthums erscheinen die Lemnerinnen, hehre amazonische Gestalten, die ihres Geschlechtes Schwäche ganz abgelegt. Aber dieser höchste Triumph ist die höchste Entartung. Solche Heldengrösse ist des Weibes nicht. Der Mythus hat angedeutet, wie gerade aus der höchsten Durchführung der Gynaikokratie ihr Untergang sich entwickelt. Mitten unter den bluttriefenden Frauen erscheint schuldlos und kindlicher Liebe folgend die Königin, deren Erscheinung dem Bilde amazonischer Heldengrösse das andere weibliche Liebe und Weichheit an die Seite stellt. Hypsipyle, die, wie Hypermnestra und Clytaemnestra, die Hoheit ihrer Macht schon durch den Namen verkündet, vermag es nicht, dem Interesse der Herrschaft die Stimme natürlicher Zuneigung unterzuordnen. Sie schont ihren Vater Thoas. Wir werden die Bedeutung dieses Zuges am besten verstehen, wenn wir ihn mit dem andern verbinden, wonach Jason mit derselben Hypsipyle zwei Söhne zeugt, deren Einer, Eunaeos, bei Homer Il. 7, 468 Jasonide heisst. An Hypsipyle knüpft sich der Uebergang aus dem Mutterrecht zum Vaterrecht. Das Amazonenthum bereitet sich durch seine eigene Uebertreibung den Untergang. In Hypsipyle verbindet sich Beides. Als Amazone dem Weiberrechte angehörend, wird sie doch Mutter eines Geschlechts, das seinen Ursprung auf den Vater zurückführt, und diesem Prinzip huldigt sie selbst, indem sie allein von allen Frauen die Hände von dem Vatermorde rein erhält. Bei Apollonius verspricht die Königin dem scheidenden Helden, wenn er einst wiederkehren werde, den Scepter ihres Vaters, nicht ihren eigenen. Diesen führte später der Jasonide Eunaeus, wie wir aus Strabo 1, 45 lernen. Bedeutungsvoll wird in dieser Verbindung die Bemerkung Hygin's, welche entschieden alter Ueberlieferung angehört: Die Lemnerinnen hätten alle Sprösslinge, die sie von den Argonauten empfangen, nach ihren Vätern benannt. Lemniades autem, quaecumque ex Argonautis conceperunt, eorum nomina filiis suis imposuerunt. Ihren Schwerpunkt hat diese Bemerkung in dem Gegensatz, in welchem eine solche Benennung zu der Grundidee des Amazonenstaates steht. Von den Amazonen heisst es *ἀπὸ μητέρων ἐγενεαλογοῦντο.* Eine *Mutter* allein hat die Amazone, der Vater ist ohne Bedeutung. Nur als Befruchter steht er mit der Mutter in vorübergehender Verbindung. Nach vollbrachtem Beilager verlässt er das gastliche Gestade und sinkt in Vergessenheit. Wenn nun die Lemnerinnen ihren Kindern den Vaternamen ertheilen, und auch Hypsipyle's Sprösslinge als Jasoniden auftreten, so erscheint hierin das Amazonenthum und jedes Mutterrecht überhaupt überwunden und das Prinzip der Paternität hergestellt. Dieselbe Umgestaltung tritt in Hypsipyle's fernern Schicksalen hervor. Zu Nemea ist der Königssohn Opheltes-Archemorus ihrer Pflege übergeben. Da das Orakel verboten, das Kind auf die Erde niederzulegen, barg sie es im üppigen Epheugerank, wo es der Quelldrache tödtete. Dem Knaben wurden nun von Adrast und seinen sechs Begleitern die ersten Nemeischen Spiele gefeiert. An den Epheukranz, der den Sieger schmückt, knüpft sich das Gedächtniss des Archemorus und der lemnischen Amazonenkönigin Hypsipyle. Apollod. 3, 6, 4. Hygin. f. 15, 74. In dieser Erzählung erscheint Thoas' Tochter mit cerealisch-mütterlichem Charakter. Die lemnische und die nemeische Hypsipyle bilden einen entschiedenen Gegensatz. Verschwunden ist der stolze Sinn des herrschenden Weibes. Die Königin erscheint zu Nemea als dienende Magd. Nicht kriegerischer Uebung ist ihr Leben gewidmet, sondern sorglicher Kinderpflege. Der amazonische Charakter hat einem ganz neuen weichen müssen. Hypsipyle ist der Mutterbestimmung zurückgegeben. Wie sie von Jason das Sohnespaar gebiert, so erscheint sie in ihrem Verhältniss zu Archemorus-Opheltes als die der Befruchtung sich freuende Naturmutter, deren Geburten dem Gesetz des ewigen Werdens und des eben so ewigen Vergehens unterliegen. Eunaeus und Nebrophonus zeigen in ihrem Namen die Bedeutung ihrer Zweiheit, und in Archemorus-Opheltes wiederholt sich dieselbe Doppelbeziehung. Sie stehen unlösbar neben einander, wie in aller Erdschöpfung Leben und Tod, Werden und Vergehen sich durchdringen, und gleichen Schrittes neben einander einherschreiten. So ist die männer- und ehefeindliche Amazone zur grossen Mutter der tellurischen Schöpfung geworden, und dieser neue Charakter wird gerade durch den Gegensatz ihres frühern Amazonenthums besonders bedeutend. Dionysisches Leben ist an die Stelle des amazonischen getreten. Das Dionysische Vaterrecht hat das tellurische Mutterthum verdrängt.

Recht klar liegt dieser Uebergang in dem Gegensatz der Epheustaude zu der Erde. Nicht auf den Erdboden darf Opheltes niedergelegt werden, Hypsipyle vertraut ihn dem am Quellwasser üppig gedeihenden apium, dessen Namen selbst die Wasserkraft (apa) bezeichnet, und das somit die Grundlage der Dionysosnatur, den die Alten πάσης ὑγρότητος κύριος nennen, in sich trägt. In der Epheukrone tritt das Vorherrschen der männlich zeugenden über die weiblich empfangende Natur hervor. In der fünfjährigen Festperiode kehrt die uns schon bekannte Ehebedeutung der Fünfzahl wieder. An Nemea selbst aber knüpft sich auch in andern Mythen die Erinnerung an den Untergang des Weiberrechts. Denn im Nemeischen Hinterhalte erliegen die Molioniden Heracles' Pfeil. Die Muttersöhne, in Elis unüberwindbar, erliegen hier dem grossen Sonnenhelden, dem Vernichter aller Gynaikokratie. So vollendet der Nemeische Mythus den Lemnischen. Was dort sich bereitet, wird hier durchgeführt. Besiegt ist der Tellurismus und das Amazonenthum, das Lichtrecht der Paternität kömmt zur Anerkennung.

Aus der Verbindung Hypsipyle's mit Jason ergibt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit, dass die Einführung des Vaterrechts auf Lemnos an die Einwanderung einer von Hause durch ähnliche Verhältnisse vertriebenen Minyer-Schaar sich anschliesst. In der That wird mehrfach bezeugt, dass Jasoniden oder Minyer die Insel bevölkerten. Strabo 1, 45. Herod. 4, 145. Pind. Pyth. 4, 415. Servius Ecl. 4, 34. Gerade diese Thatsache mag die Veranlassung gewesen sein, die Insel Lemnos mit in die Argonautischen Dichtungen aufzunehmen. Sehr bezeichnend ist es, dass Heracles allein von allen Helden am Bord der Argo zurückbleibt und seine Gefährten wegen des mit den Amazoninnen gehaltenen Beilagers tadelt. Ist dieser vorübergehende Besuch ganz im Geiste des amazonischen Lebens gedichtet, und mit dem, was von den Samnitischen Frauen, von Thalestris' Besuch bei Alexander, von den Sarmaten, den Bactrischen und Gelonischen Frauen bei Euseb. Pr. Ev. 6, 10 berichtet wird, in voller Uebereinstimmung, so erscheint andererseits Heracles nicht weniger in demjenigen Charakter, den ihm der Mythus durchweg verleiht. Er ist der unversöhnliche Gegner der Weiberherrschaft, der unermüdliche Bekämpfer des Amazonenthums, daher μισογύνης, an dessen Opfer kein Weib Theil hat, bei dessen Namen keines schwört, der durch des Weibes giftgetränktes Gewand zuletzt seinen Tod findet. Diesen Charakter bewahrt er auch unter den Argonauten. In der Gesellschaft der das Männerrecht begründenden Minyer hat er seine passende Stelle, aber die männerlose, weiberbeherrschende Insel kann der Weiberbesieger, der Amazonenvertilger nicht betreten, das Beilager seiner Genossen nur tadelnd erwähnen.

Der Lemnischen Jasoniden Kindeskinder sind es, die von den Pelasgern nach dem Brauronischen Raube aus der Insel vertrieben, nach Lacedaemon schifften, von dort aber sammt ihren lakonischen Weibern mit der Kolonie des Theras nach der Insel Thera abgingen, so dass Jason und das gattenmordende Volk der Lemnischen Frauen auch in den beiden herrlichen Pythischen Siegesgesängen (4, 5) auf Arkesilas, den König von Cyrene, Erwähnung finden, und Battos und Arkesilas selbst auf die Minyeischen Sprösslinge der Lemnischen Amazoninnen zurückgeführt werden. Herodot 4, 145—166. Schol. Pind. Pyth. 4, 85. 88. 449. 455. 458. 459. — 5, 96. Müller, Orchomenos 5, 300 bis 337. In dem Raube der Athenischen Frauen durch die am Brauronium landenden Pelasger und in dem mit ihnen gehaltenen Beilager wiederholt sich das Verhältniss der Sintier zu den thrakischen Kebsweibern. Aus der Verbindung mit den fremden Frauen entsteht ein Geschlecht von Partheniern, das dem herrschenden Volke Gefahr bereitet, und darum dem Untergange geweiht wird. Wie einst die Thrakerinnen mit ihren Kindern, so bluten jetzt die athenischen Mütter und ihre Sprösslinge. Eine zweite Unthat, nicht geringer als die erste, rechtfertigt die griechische Sitte, jeden Greuel durch den Namen der lemnischen That auszuzeichnen.

Herodot (6, 137—139) hebt es in seiner Darstellung besonders hervor, dass die Kinder der athenischen Frauen Sprache und Sitten ihrer Mütter annahmen und mit denen pelasgischen Stammes keinerlei Gemeinschaft pflegten. Hierin offenbart sich eine Seite des Mutterrechts, welche auch in andern Erzählungen ihren Ausdruck gefunden hat. So wird der scythische Dialekt, den die Sauromaten reden, auf die Amazonen zurückgeführt, von welchen sie ihre mütterliche Herkunft ableiten. Herod. 4, 117. Der Einfluss der Mütter auf Sitten und Sprache der Kinder wird zu keiner Zeit und unter keinen Verhältnissen verschwinden. Er muss aber um so mächtiger hervortreten, je angesehener die Stellung der Frau ist. Darum liegt in dem Mutterrecht eine Garantie für Reinheit von Sprache und Sitte, wie es überhaupt als eine hohe conservative Kraft im Staatsleben dasteht. Der dorische Conservativismus in Sprache, Staat und Leben steht mit dem hohen Einfluss der dorischen Frauen in genauem Zusammenhang, und auch Cicero gibt Zeugniss von derselben Erscheinung, wie wir später sehen werden.

Durch den Mord der athenischen Mütter wurde das Prinzip des tellurischen Urmutterthums verletzt. Darum

erhebt sich zur Rache der Unthat die Erde selbst. Sie bringt keine Frucht hervor, und verhängt gleiche Sterilität über den Mutterschoss der Thiere und Frauen. Diese Vorstellung von der Thätigkeit der Erde in Verfolgung ihrer Rechtsansprüche, wie wir sie in Orests Mythus und in Skedasus That vorfanden, kehrt oft wieder und hat in manchen Rechtsanschauungen ihr Echo gefunden. Ganz im Sinne der alten Religion spricht Virgil Ecl. 8, 91—93, wenn er sagt:

> Has olim exuvias mihi perfidus ille reliquit,
> Pignora cara sui: quae nunc ego limine in ipso,
> Terra, tibi mando, debent haec pignora Daphnim.

Die Pfänder schulden den Daphnis; die Erde, der sie überliefert werden, übernimmt die Pflicht, die Leistung der Schuld zu erzwingen. Wenn Servius hinzusetzt: Veneficium autem ita administratur, ut in limine ponantur ejus exuviae, cui veneficium fit, so liegt hier der gleiche Gedanke einer durch die Erde vollzogenen Strafe vor. — Nach pelasgischer Religion kann der Frevel an dem Mutterthum gar nicht gesühnt werden. Denn ihr liegt das Prinzip des weiblichen Tellurismus zu Grunde. Die Versöhnung muss von der höhern Apollinischen Macht ausgehen. So besiegen die Kadmeer zu Dodona das Mutterprinzip mit Hilfe des Apollinischen Dreifusses. So werden auch Clytaemnestrens Erinnyen nur durch die Apollinische höhere Macht versöhnt und für Athen wieder günstig gestimmt. So suchen die Italischen Pelasger gegen die Unfruchtbarkeit ihres Landes und ihrer Frauen Schutz bei Zeus, Apollo und den Kabiren. Dionys. 1. p. 19. Sylb. So wenden sich jetzo nach dem Muttermorde die lemnischen Pelasger nicht an ihr pelasgisches Orakel zu Dodona, sondern an den delphischen Gott, dessen höheres männliches Feuerprinzip allein es vermag, den Frevel des Muttermordes zu sühnen und der Erde Groll zu beschwichtigen. Diese Sühne setzt aber die Vereinigung der lemnischen Erde mit der attischen voraus. Als selbstständig pelasgisches Land kann Lemnos nur pelasgischem Rechte unterliegen, und in diesem herrscht der mütterliche Tellurismus vor. Soll das Apollinische Gesetz zur Geltung kommen, so muss Lemnos aus pelasgischer athenische Erde werden. Erfüllt schien dies Erforderniss, als Miltiades von dem Chersonnes her mit Hilfe des Nordwindes in einem Tage nach Lemnos segelte. Was bedeutet diese Hervorhebung des Nordwindes? Sie scheint auf den ersten Blick durchaus räthselhaft. In Verbindung mit apollinischer Religion jedoch gewinnt sie sofort guten Sinn. Der apollinische Kult ist hyperboreischer Herkunft. Aus Nord brachten ihn die hyperboreischen Jungfrauen nach Delos, aus Nord langen alljährlich die Weihgeschenke an. Aus Nord stammt das Heil, aus Nord der reine Lichtheld, der den Tellurismus überwindet, und dessen höherer, reinerer Kraft die tellurischen Erinnyen gerne ihre unersättliches Amt opfern. Dieser Sühne wird nun auch Lemnos theilhaft. Als attische Erde geniesst sie apollinische Erlösung. Wie von Orests Verfolgung, so stehen die Erinnyen der gemordeten Athenerinnen nun von jener der Pelasger ab. Sie wenden dem bisher verfluchten Boden wieder ihre Huld zu, verleihen ihm von Neuem Fruchtbarkeit, den Thieren und Weibern Geburten. Attica vereint, wird Lemnos jetzt mit allem Reichthum gesegnet; die Insel erscheint beladen, wie jener Tisch, den die Athener in ihrem Prytaneum errichten, den sie mit allen Gaben der Erde belasten und den Pelasgern als Bild ihres Landes vor Augen stellen. So kehrt in dem Verhältniss der pelasgischen Lemnos zu dem apollinischen Athen der Gegensatz der beiden Religionen ganz in demselben Sinne wieder, wie ihn uns die aeschylische Oresteïs zeigte. Das pelasgische System ist die niedere Stufe des Tellurismus, auf welcher die Kraft vorzugsweise als chthonische Wassermacht aufgefasst wird, und auf welcher der stoffliche Gesichtspunkt, mithin das stoffliche Erdmutterthum vorherrscht. Das apollinische System dagegen ist die höhere Stufe des väterlichen Lichtprinzips, das da Sühne und Versöhnung bringt, wo nach jenem ältern Kult keine Reinigung möglich ist. Von diesem höhern Recht erhält Orest seine Freisprechung, von demselben wird der Mord der Priesterin zu Dodona vergeben, von demselben jetzt auch der Muttermord der Pelasger. Das Vaterprinzip der Jasoniden findet in dem apollinischen Kult seine Vollendung und höchste Durchführung.

XLVI. In dem lemnischen Mythus, den wir oben nach Apollodor's Darstellung mittheilten, nimmt Thoas, Hypsipyle's Vater, eine bedeutende Stellung ein. Er wird auf Dionysos und Ariadne zurückgeführt. Auch hierin tritt der Sieg des Vaterrechts über das Mutterrecht, der sich an Hypsipyle's Erscheinung knüpft, hervor. In ihrer aphroditischen Natur bildet Ariadne den Gegensatz zu dem männerfeindlichen Amazonenthum. Wie Hypsipyle den Thoas, wie Hypermnestra den Lynceus schont, wie Electra sich auf Orestes Seite stellt, so rettet Ariadne, von Liebe getrieben, den attischen Sonnenheld Theseus und folgt ihm nach. Aber auf Athene's Geheiss überlässt sie dieser dem grossen Gott der männlichen Wasser- und Sonnenkraft, Dionysos, dessen mehr stofflich gedachter Natur das aphroditische Mutterthum besser entspricht. In beiden Verbindungen, in jener mit Theseus, in dieser mit Dionysos, erscheint Aphrodite-Ariadne als Darstellung des dem Manne willig

folgenden und dem Glanze seiner höhern Natur freiwillig sich unterwerfenden Weibes, mithin als die Negation des Amazonenthums. So ist in der Verbindung Dionysos-Ariadne dasjenige Prinzip, welches in Thoas' Rettung zur Anerkennung gelangt, selbst schon vorgebildet. Das Amazonenthum, unter dessen Besiegern Dionysos eine hervorragende Stelle einnimmt, erliegt hier dem Dionysos-Sprössling Thoas, und wie in Ariadne, so trägt auch in Hypsipyle Liebe den Sieg davon über amazonische Männlichkeit. *Θόας* wird von den Alten aus *θέω* erklärt und mit der Schnelligkeit des Laufs in Verbindung gebracht. Iphig. in Taur. 32. *Θόας, ὃς ὠκὺν πόδα τιθεὶς ἴσον πτεροῖς εἰς τοὔνομ' ἦλθε,* was Aristophanes spottweise zum Gegentheil verkehrt: *Θόας βράδιστος ὢν ἐν ἀνθρώποις δραμεῖν.* Diese Eigenschaft erklärt sich aus der Dionysischen Gottheitsidee. In der Schnelligkeit des Laufs erblickt die alte Welt zunächst das Bild der Bewegung des Wassers. Ewig rastloses Eilen inmitten einer sonst bewegungslosen Schöpfung bildet die auszeichnende Eigenschaft des feuchten Elementes, das der Zeugung Kraft in sich trägt. In dem Lauf der Renner, in dem Wettkampf der Pferde wird jene Eigenschaft des Wassers dargestellt. Daher feiert man diese Spiele an Flussufern, wie an Alpheus Strand, am Tiber, am Mincius (Virgil. Georg. 3, 18, womit man Buonarotti, osservaz. sopra alcuni framm. di vasi antichi. tav. 30, 31, und meine Abhandlung über die drei Mysterien-Eier, §. 19, vergleichen muss), oder um einen künstlich angelegten Euripus. Daher ist das Wagenrennen Neptun vorzugsweise geheiligt. Aber die Schnelligkeit des Laufs entspricht auch den höhern Stufen der Kraft. Ist diese als himmlische Lichtmacht gedacht, und darnach in den Mond, zuletzt in die Sonne, ihre Urquelle, verlegt, so wird der Lauf eine Darstellung des Kreislaufes der himmlischen Körper, des Mondes zunächst und auch der Sonne. Aber damit sind die symbolischen Beziehungen des Wettlaufs noch nicht erschöpft. Denn wie er die Träger der Kraft, das Wasser und den Mond mit der Sonne, in ihrer Bewegung darstellt, so versinnbildet er auch das Leben der durch jene Kraft hervorgerufenen sichtbaren Schöpfung, in welcher Werden und Vergehen mit schnellen Schritten in ewigem Kreislauf sich fortbewegen. Diese Bedeutung werden wir in dem Bruderpaar der pferdelenkenden Molioniden erkennen und, wenn wir einmal bei dem Elischen Mutterrecht angelangt sind, noch näher erläutern. Die drei verschiedenen Bedeutungen des schnellen Laufes sind im Grunde nur eine einzige. Sie zeigen uns die männliche Naturkraft theils nach ihren Grundlagen, den tellurischen und himmlischen Potenzen, theils in ihren Schöpfungen und deren sichtbarem Leben. Alle diese drei Beziehungen vereinigen sich in Dionysos, dem Gotte der männlich zeugenden Naturkraft, der die Wasser- und Lichtmacht in sich trägt, und in den Gewächsen der Erde sich offenbart. Er kann also selbst als *Θόας* bezeichnet werden. Hypsipyle's Vater hat in Achilles ein lehrreiches Analogon. Auch dieser ist ein wahrer Thoas. Sein schneller Lauf wird als auszeichnende Eigenschaft hervorgehoben und kehrt in den *Ἀχιλλέως δρόμοι* wieder. Diese Eigenschaft trägt er vorerst als Wassermacht, als welche er sich schon in seinem Namen zu erkennen gibt; dann auch als Deus Lunus, als welcher er mit Helena geeint die Mondinsel Leuke bewohnt und laufend umkreist, wie Talos die ihm anvertraute Creta; endlich als apollinischer Sonnenheld, in welcher Eigenschaft er Hemithea auf Tenedos verfolgend dargestellt ist. Belehrend wird diese Parallele namentlich dadurch, dass an den Renner Achilleus die Besiegung des Amazonenthums nicht weniger als an Dionysos und die übrigen Lichthelden sich anknüpft. Er, in dessen Abstammung die Mutter über den Vater hervorragt, bringt das Vaterrecht der männlichen Naturkraft zur Anerkennung und führt noch auf der Mondinsel Leuke den im Leben begonnenen Kampf gegen das amazonische Prinzip siegreich durch. Als apollinischer Sonnenheld übertrifft er Alles an Schnelligkeit des Laufs, und so wird gerade diese Eigenschaft ein Ausdruck der Herrschaft, die das männliche Prinzip über das weibliche erringt. Darin wurzelt die sich öfter wiederholende mythologische Fiction einer im Wettlauf gewonnenen, früher amazonischem Leben ergebenen Jungfrau. So ist Hippodamia der Preis, den sich Pelops erringt. Besiegt ist die amazonische Jungfrau; gerne folgt sie dem männlichen Helden, dessen höhere Natur sie erkennt. Ehe tritt an die Stelle der Feindschaft und in dem neu begründeten Geschlecht herrscht der Vater. Die Pelopiden tragen das neptunische Vaterzeichen auf dem rechten, das mütterliche Symbol auf dem linken Arm. Dadurch erhält nun die Bedeutung des Hypsipyle-Vaters Thoas in dem lemnischen Mythus ihre volle Bestätigung. Sein Name und seine genealogische Verbindung mit Dionysos-Ariadne sind eben so viele Zeugnisse für seine Stellung zu dem amazonischen Weiberrechte, das in ihm und seinem Stamme dem höhern Dionysischen Prinzip erliegt.

XLVII. Die Analogie Achilles' und des lemnischen Thoas setzt sich fort in dem nächtlichen Feuerfeste, das dem achäischen Helden, dem cretischen Dactylen Pemptus, dem lemnischen Prometheus (denn auch so wird Achill genannt), auf der Pontusinsel Leuke, auf Lemnos dagegen den Kabiren und ihrem Haupte

Hephaist gefeiert wird. Beide Feste werden von Philostrat, einem gebornen Lemnier, in den Heroica c. 19, p. 740 genau beschrieben. Vergl. Cic. de legg. 1, 20. Photius v. *Κάβειροι* meldet, nach der Unthat der Frauen hätten jene tellurischen Zeugungsmächte, denen auch Leucosia-Samothrace seine Mysterien feierte (Sch. Apoll. 1, 917), die unselige Insel verlassen: *Δαίμονες ἐκ Λήμνου διὰ τὸ τόλμημα τῶν γυναικῶν μετενεχθέντες.* Sie zurückzuführen und zu sühnen, feiert man das neuntägige Feuerfest. Alles Licht wird nun auf der Insel ausgelöscht, eine neue Flamme von Delos herübergebracht. Während der ganzen Zeit treibt das Schiff, das sie trägt, um die Vorgebirge der Insel herum. Ist dann der Augenblick gekommen, sie den Bewohnern mitzutheilen, so beginnt überall ein neues Leben, Festschmaus und Heiterkeit herrschen aller Orten. Der Wein, der Kabiren Gabe, wird in Ueberfluss genossen. Alles freut sich der wieder gewonnenen göttlichen Huld. — Der Grundcharakter dieses Festes lässt sich nicht verkennen. Er wird sich aus einer Vergleichung mit der oben schon berührten *ἑορτὴ χοῶν* der Athener (Athen. 10, 347) am sichersten ergeben. Dieses ist ein Sühnfest der mütterlichen Erde, die den Menschen alle nährende Frucht, alle labende und herzerfreuende Gabe spendet. Auf die Zeit der Trauer und Busse folgt die des Jubels und eines neuen Lebens in Fülle und Ueppigkeit. Ausgetrieben ist Bulimos, eingezogen der Ueberfluss, wie man in dem Boeotischen Chaeronea, nach Plutarchs Darstellung in den Tischreden 6, 8, sang. Wiedergewonnen ist den Sterblichen die Gunst der Mutter Erde, die der Menschen Missethat ihnen entfremdet hatte. Darum knüpfte man das Fest zu Athen an Orests Muttermord, auf Lemnos an die Unthat der Frauen, die ihre Männer dem Tode geweiht, und dadurch Aphroditens Gebot, allem Männlichen hold und gewogen zu sein, verletzt hatten. In beiden Fällen ist die Idee dieselbe: in ihrem innersten Wesen verletzt, entzieht die grosse Naturmutter den Sterblichen ihre Huld und Gabe. Kömmt so Strafe und Busse von der weiblichen Naturmacht, so ist es dagegen die männliche, von der die Sühne stammt. Vom Standpunkte des weiblichen Erdrechts kann Orests That nie Verzeihung finden. Von dem männlichen Lichtgott Apollo wird die Versöhnung gebracht. Dass sie den Sterblichen geworden, zeigt der Lorbeer, der da emporwuchs, wo man die Reinigungsmittel in die Erde vergraben hatte, so wie die Verbindung des tabernaculum Orestis mit dem Tempel Apolls, vor welchem jene *σκηνὴ* errichtet wurde. Paus. 2, 31, 11. Ganz derselbe Gedanke liegt in dem lemnischen Feste. Von Aphroditen kann den Lemnerinnen keine Sühne kommen; vom Standpunkt des tellurischen Prinzips haben die männermordenden Frauen keine Verzeihung zu hoffen, so wenig als Gorgo, so wenig als Leucomantis, die ihren Männerhass mit dem Leben büssen. (Plut. lib. amator.) Da tritt das höhere männliche Lichtprinzip versöhnend, rettend, begütigend in die Mitte. Wie Apoll die Erinnyen mit Orest und ganz Athen versöhnt und ihren Hass zu Wohlwollen umwandelt, so wird Aphroditens Grimm gegen die Lemnier durch Hephaists Fürsprache gehoben, ihre Huld durch den männlichen Gott dem Volke wieder gewonnen. Valerius Flaccus 2, 315 und Schol. zu Apollon. Rhod. 1, 850 heben diesen Zug ausdrücklich hervor. Ni Veneris saevas fregisset Mulciber iras. — *Ἡ δὲ Ἀφροδίτη συγγνώμων γίνεται ταῖς Λημνίαις διὰ τὸν Ἥφαιστον, ὅτι ἡ μὲν Λῆμνος Ἡφαίστου ἱερὰ, ἡ δὲ Ἀφροδίτη ὁμευνέτις τῷ Ἡφαίστῳ.* Hephaist nimmt also hier diejenige Stelle ein, welche zu Athen Apoll angewiesen wird. Beide Götter gehören dem männlichen Feuerprinzip. In so weit stimmen sie überein. Ihr Unterschied liegt in dem Grade der Reinheit, welche dem hephaistischen und dem apollinischen Feuer zukömmt. Das hephaistische Feuer ist die tellurische Wärme, das vulcanische Feuer des lemnischen Mosychlus, von welchem Prometheus, der Patron der attischen Schmiede, in der Ferulstaude den glimmenden Funken raubt. Das apollinische Feuer dagegen ist das reinste, höchste Lichtprinzip, das, ausser aller Berührung mit dem Stoffe, und darum von Servius und Plato non urens genannt, ewig seine ursprüngliche, göttliche Reinheit bewahrt. In gleichem Verhältniss steht Hephaist unter Apoll. Sein hinkendes Bein, das er mit Bellerophon gemein hat, verkündet die Region, welcher er angehört. Aber was ihm gebricht, das wird durch stetes Zurückkehren zu dem apollinischen Sonnenprinzip ergänzt und wiederhergestellt. Die durch die Berührung mit der Materie entheiligte, durch den Gebrauch der Menschen unrein gewordene Flamme wird durch eine neue, welche Delos sendet, ersetzt. Erst mit dieser Zeit zieht das neue Leben auf der Insel ein. Erst jetzt ist die alte Schuld getilgt, Aphrodite völlig versöhnt. In letzter Instanz ist also auch für Lemnos, nicht weniger als für Athen, Apoll der Heiland, vor dem die Mutter Erde, ihrem eigenen Gesetz entsagend, willig sich beugt. In dem Zurückgehen auf die höchste Sonnenmacht liegt der Untergang des alten Erdrechts, das in Aphrodite und ihrer Strafe seinen Ausdruck hat, in ihm liegt die Erhebung des männlichen Vaterprinzips zu entschiedener Herrschaft. Auf Lemnos stehen nun Hephaist und Aphrodite, als Gatten verbunden, neben einander. Aber Aphrodite ist in die zweite, untergeordnete Stellung zurückgetreten. Dem

Feuerprinzip des Mannes erliegt der Tellurismus der Frau. In allen Theilen des Lemnischen Mythus zeigt sich dieselbe Idee: die Gynaikokratie, zum Amazonenthum gesteigert, bereitet sich durch den blutigen Männermord ihren Untergang. Das höhere Prinzip des Vaterrechts verdankt seinen Sieg der apollinischen Sonnenmacht, die als mild versöhnendes Prinzip dem Tellurismus und seinem blutigen Recht entgegentritt, und dadurch auf Erden eine Zeit neuer, reicher Entfaltung einleitet.

XLVIII. Zu ähnlicher Berühmtheit, wie die Lemniaten, gelangten die Danaïden, und auch die Bluthochzeit der Töchter des Danaus steht mit der Gynaikokratie alter Zeit im engsten Zusammenhang. Welker hat diesen in der Aeschylischen Trilogie Prometheus zuerst hervorgehoben, ohne jedoch auf befriedigende Weise aus einander zu setzen, in welcher Gestalt er sich die Verbindung selbst denkt. Ich setze mir daher vor Allem die Aufgabe, diejenige Seite der Gynaikokratie hervorzuheben, an welche sich die That der Danaïden anschliesst, und von der aus allein sie richtig aufgefasst werden kann. Die Gynaikokratie schliesst in sich das Recht des Weibes, ihren Mann selbst zu wählen. Das ist eine Seite, von welcher wir sie bisher noch nicht kennen lernten, und doch ist gerade dieser Zug sehr wesentlich zum Bilde jenes Urzustandes der menschlichen Gesellschaft. Das Weib wählt sich den Mann, über den sie in der Ehe zu herrschen berufen ist. Beide Rechte stehen in einem nothwendigen Zusammenhang. Die Herrschaft des Weibes beginnt mit ihrer eigenen Wahl. Die Frau wirbt, nicht der Mann. Die Frau gibt sich zur Ehe, sie schliesst den Vertrag, sie wird weder von dem Vater, noch von den Agnaten dem Manne gegeben. Dafür spricht, wie bemerkt, schon die innere Consequenz. Dasselbe fordert aber auch das Vermögensrecht der Gynaikokratie. Wir haben oben gesehen, dass nach dem Mutterrecht nur die Tochter das Vermögen erbt, während der männliche Sprosse davon ausgeschlossen bleibt. Die Frau hat also eine Dos ohne Zuthun des Vaters oder der Brüder, und dadurch wird sie in den Stand gesetzt, unabhängig von ihnen, ganz selbstständig, eine Ehe abzuschliessen. Dass diese Consequenz richtig ist, das beweist Herodot's Nachricht von den Frauen Lydiens. *Τοῦ γὰρ δὴ Λυδῶν δήμου αἱ θυγατέρες πορνεύονται πᾶσαι, συλλέγουσαι σφίσι φερνάς. ἐς ὃ ἂν συνοικήσωσι, τοῦτο ποιέουσι. ἐκδιδόασι δὲ αὐταὶ ἑωυτάς.* (1, 193). *Ἐνεργαζόμεναι παιδίσκαι* nennt sie Herodot, und das sind, wie es Valkenäer und Baehr richtig erklären, *αἱ ἐν ἑαυταῖς ἐργαζόμεναι παιδίσκαι.* Also weil die Lydierinnen eigenes Vermögen besitzen, wählen sie den Mann und geben sich selbst zur Ehe. Elocant se ipsae. Dasselbe meldet Plautus, cistell. 2, 3, 20 von den Tuscischen Frauen: ex tusco modo tute tibi dotem quaeris corpore, und auch hier muss es die gleiche Folge gehabt haben, das se ipsas elocare der Frauen. In der That finden wir auch bei den Etruscern die unzweifelhaftesten Spuren und Nachklänge des Mutterrechts, insbesondere die Hervorhebung des mütterlichen Geschlechts in ihrer Genealogie, worauf wir bei einer spätern Veranlassung zurückkommen werden. Der gleiche Hetärismus als Quelle der Dos wird auch für die ägyptischen Frauen bezeugt. Sextus Empiric. Pyrrhi Hypotypos. 1, 168 ed. Bekker. *Ἀλλὰ καὶ τὸ τὰς γυναῖκας ἑταιρεῖν παρ' ἡμῖν μὲν αἰσχρόν ἐστι καὶ ἐπονείδιστον, παρὰ δὲ πολλοῖς τῶν Αἰγυπτίων εὐκλεές.— παρ' ἐνίοις δὲ αὐτῶν αἱ κόραι πρὸ τῶν γάμων τὴν προῖκα ἐξ ἑταιρήσεως συνάγουσαι γαμοῦνται.* Das Herodotische *ἐκδιδόασι δὲ αὐταὶ ἑωυτάς* muss also überall gelten, wo die Frauen regelmässig eigenes Vermögen besitzen; und da diess bei jeder Gynaikokratie auch ohne Hetärismus der Fall ist, so folgt, dass in jeder Gynaikokratie die Frau den Mann wählt und sich selbst zur Ehe hingibt. Das Wahlrecht des Mädchens findet sich auch in andern Ueberlieferungen anerkannt. Für die Gallierinnen, deren hohe Stellung schon aus dem Hannibalischen Vertrage hervorgeht, in welchem die Entscheidung etwa sich ergebender Streitigkeiten den gallischen Matronen zugewiesen wird, bezeugt es die Erzählung von Petta, des Segobrigerkönigs Nanus Tochter. Sie ist es, die in die Versammlung der Freier tritt, und hier, der Sitte gemäss, die goldene, mit Wasser gefüllte Schale dem Auserwählten darreicht. Euxenus, der Gastfreund aus Phocaea, empfängt das Becken aus ihrer Hand. Sie wird darum fortan Aristoxena genannt. Von ihrer Tochter Protis stammen die Protiaden. Justin, 43, 3. Fragm. hist. graec. 2, 176, 230. ed Müller. Plutarch, Solon 2. Vielleicht bezieht sich hierauf auch Euseb. Pr. Ev. 6, 10 über die gallischen Jünglinge. Noch vollständiger ist diess System bei den Cantabrern ausgebildet, von welchen Strabo 3, 165 Folgendes berichtet: „Bei den Kantabrern bringen die Männer den Frauen eine Dos zu. Bei ihnen sind auch die Töchter allein erbberechtigt. Die Brüder werden von den Schwestern an die Frauen zur Ehe gegeben. In allen diesen Sitten liegt Gynaikokratie." In dieser Gestaltung des Weiberrechts zeigt sich die vollständige Durchführung des gynaikokratischen Systems und eine bis zu der äussersten Spitze getriebene Consequenz, wie sie für kein anderes Volk mehr bezeugt ist. Um so entschiedener aber ist an dem Rechte der Selbstwahl von Seite der Tochter festzuhalten. Eine sehr beachtenswerthe

Bestätigung dieser Auffassung liefert ein von Paus. 3, 2, 12 erhaltener Zug des Danaïden-Mythus. Um seine durch den Mord befleckten Töchter zu verheirathen, verkündet Danaus, er verlange keine Sponsalien und keine Brautgabe (ἕδνων ἄνευ δώσειν), jede aber werde auswählen, wer ihr am besten gefalle. Da bieten sich nur wenige dar. Dadurch wird der Vater veranlasst, sein System zu ändern. Er ordnet einen Wettkampf im Schnelllauf, und überlässt dem jedesmaligen Sieger die Wahl der Braut. Dort haben wir das alte, hier das neue System. Nach dem Vaterrecht steht die Sache so: Hier gibt der Erzeuger kraft seiner Gewalt die Tochter zur Ehe und stattet sie mit einer Dos aus. Sponsalien und Dos gehören ausschliesslich dem Vaterrecht, in dem System des Mutterrechts fallen sie weg; hier hat die Tochter eigenes Recht und eigenes Vermögen. Nach dem ältern römischen Rechte hinderte des Vaters Wahnsinn ganz consequent, wie jeden Vertrag, so auch die Elocation der Tochter*). Dieser Gegensatz zeigt das Recht der Gynaikokratie in seiner ganzen Eigenthümlichkeit, und gerade hieran schliesst sich der Mythus der Danaïden an. In allen Versionen der Sage**), auch in der Aeschylischen Danaïs, ist der Abscheu vor erzwungener Verbindung der Angelpunkt des ganzen Ereignisses. Aegyptus' Söhne brechen in frevlem Uebermuth das Recht der Jungfrauen, frei über sich zu verfügen. Der erzwungene Ehebund ist es, den die Mädchen als Verletzung ihres höchsten Rechtes betrachten, dem sie selbst den Tod vorziehen würden, und den sie, da er nun doch auferlegt wird, durch die Bluthochzeit rächen. Diesen Gedanken sprechen die Hiketides selbst aus, wenn sie im Vorgefühl der unausweichlichen, unabwendbaren Verbindung bei Aeschylus rufen:

Es gescheh' denn, was verhängt uns vom Geschick ward;
Unumgehbar ist des Zeus ewiger, nie wankender Rathschluss;
Doch in alljeglicher Eh' zeige sich dies End',
Dass des Weibes sei die Herrschaft.
Μετὰ πολλῶν δὲ γάμων ἅδε τελευτὰ
Προτερᾶν πέλοι γυναικῶν.

Ein Ausspruch, der um so gewichtiger ist, da er allen Uebungen und Grundsätzen der spätern Zeit widerstrebt. Die Schriften der Alten enthalten zahlreiche Aussprüche, durch welche des Weibes Herrschaft im Hause als das grösste Uebel dargestellt, und desshalb vor Verbindung mit reichen Frauen gewarnt wird. Um den Gegensatz gegen das Recht der alten Zeit und den von den Danaïden geltend gemachten Anspruch recht hervorzuheben, sollen hier die Aeusserungen zweier Schriftsteller, des Aristoteles und des Komödiendichters Menander, zusammengestellt werden. „Das männliche Geschlecht, heisst es (Pol. 1, 5), ist mehr geeignet zu herrschen, als das weibliche. Es ist ein Unterschied zwischen den Tugenden des Mannes und jenen der Frau, zwischen der männlichen und weiblichen Tapferkeit, Mässigkeit und Gerechtigkeit. Die männliche Tapferkeit ist zum Führen, die weibliche zum Folgen geeignet, und so ist es auch mit den andern." Menander (Reliq. ed. Meinecke, p. 169):

Den zweiten Part zu spielen ziemet stets der Frau;
Des Ganzen Leitung aber kömmt dem Manne zu.
Ein Haus, in dem die Frau die erste Stimme hat,
Muss unvermeidlich untergehn, früh oder spät.

Jakobs, Allgemeine Ansicht der Ehe. Note 5. Vermischte Schriften 4, S. 188. In einigen Stellen seines Werks hat Aeschylus den Gedanken einfliessen lassen, als wäre es Abscheu vor dem verbotenen Ehegrade, also vor dem Incest, der die Jungfrauen zum Widerstand, dann zur Flucht, endlich zu jener That der Verzweiflung antrieb. Aber diese Anspielung ist dem Gedanken der Vorwelt, welcher das Ereigniss angehört, völlig fremd. Jenes Eherecht der spätern Zeit galt damals nicht. Gibt auch Griechenland noch Beispiele der Geschwisterehe, heisst auch Juno selbst Zeus' Schwester und Gattin, so ist sie zumal in Aegypten anerkannt, ja Isis' und Osiris' Verbindung, die schon im Finstern des Mutterleibes Rhea's ihren Anfang nimmt,

*) Schon bei der Coemtio wird die auctoritas des Vaters erwähnt. Cicero pro Flacco 34, §. 84. s. Boecking zu Gaius 1, 113. Collat. 4, 2: quam in potestatem habet, aut quae eo auctore, cum in potestate esset, viro in manum convenerit. Bei den sponsalia tritt der Vater erst versprechend filiam in matrimonium datum iri, und dann stipulirend gegenüber dem versprechenden Manne: filiam uxorem ductum iri, auf. Varro de L. L. 6, 5, §. 70, 71. Gellius 4, 4. Paulus ex Festo v. Consponsos. Huschke, Zeitsch. f. gesch. R. W. 10, 6. N. 1. 2. Lachmann im Rhein. Mus. für Philol. B. 6. S. 112 f. Rudorff zu Puchta, Cursus der Instit. 3, §. 289. Plaut. Trin. 5, 2, 33: Sponden' ergo tuam gnatam uxorem mihi? Spondeo et mille auri Philippum dotis. S. Brisson. de form. 518. ed. Lips. 1754. Fr. 11. 12. D. de spons. (23. 1). Beispiele: Cassius Dio. 59, 12; 63, 13. Vergl. 54, 16; 56, 7. — Appian. de bell. civ. 5, 64. 73. Zonaras, 11, 5. p. 451. ed. Bonn. Sueton Claud. 12. in. Ueber den Wahnsinn des Vaters: Fr. 8 D. de spons. (23. 1.) Pr. I. de nupt. (1, 10). Dazu Theophil. paraphr. p. 91. ed. Reitz. Justinians Entscheidung in L. 25. C. de nupt. (5. 4). Wie der pater furiosus, so wurde auch der apud hostes captus behandelt. Fr. 8 D. de pact. dot. (23. 4). Fr. 9. 11. D. de ritu nupt. (23. 2). Cujacius opp. 1, p. 25; 8, p. 902. — Diodor in den Excerpta bei Mai. Script. Vet. nova Coll. p. 18 erwähnt das Sprichwort sponde, prope adest poenitentia, dessen Sinn aus seinen Bemerkungen nicht klar wird.

**) Hygin. f. 168. Lactant. ad Stat. Theb. 5. 118. Apollod. 2, 1, 4. Dazu Heyne p. 259—274. Schol. Il. 1, 42. Tzetz. Chil. 7, 136. Schol. in Eurip. Hec. 886. Orest 872. — Eurip. Herc. fur. 1006—1011. Hippol. 546—554.

zeigt, dass sie tief in dem Wesen der Nilreligion ruhte, von ihr nicht nur nicht verworfen, sondern sogar mit höherer Weihe umgeben wurde. Diodor 1, 27. Paus. 1, 7. Philo de special. leg. p. 780. *ἁπάσας ἀδελφὰς ἄγεσθαι, τάς τε ἰδίας τοῦ ἑτέρου τῶν γονέων, τοῦδε ἢ τοῦδε, καὶ τὰς ἐξ ἀμφοῖν, καὶ τὰς οὐ νεωτέρας μόνον, ἀλλὰ καὶ πρεσβυτέρας καὶ ἰσήλικας.* Ueber *ὄαρ* in der doppelten Bedeutung von soror und uxor Ross. Italiker 5. 4. 30. 80. Also nicht der Abscheu vor dem Incest treibt die Danaïden zu ihrer Blutthat. Sie vertreten nicht irgend eine Bestimmung des Eherechtes; was sie als höchstes Recht in Anspruch nehmen, das ist die Herrschaft des Weibes über den Mann, insbesondere sofern diese sich in der freien Wahl desselben äussert. Diesem Rechte, diesem Grundgesetz der alten Welt, der in der Religion selbst begründeten Gynaikokratie, dieser müssen die frevlen Aegyptiaden zum blutigen Opfer fallen. In allen Versionen der Sage ist die Gewalt, die freche, gottverhasste Gewalt auf Seite des Aegyptus, das Recht auf Seite der Danaïden. Ja, es ist diess so sehr der Fall, dass die Gottheit sich der Mädchen annimmt, dass Athene, der sie auf Rhodus einen Tempel errichten (Apollod. 2, 1, 4. Herod. 2, 182. Schol. Il. 1, 42), der auch Danaus selbst einen solchen erbaut (Paus. 2, 37, 2), ihnen zur Flucht hilft, ihnen nach Hygin. f. 277 eine navis biprora anfertigt — eine symbolische Angabe, deren Bezug auf das *διφυές* der Ehe ich später für Kerkops und Achill, denen es beigelegt wird, erörtern werde — dass Athene und Merkur sie nach der That, auf Zeus' Gebot, von dem mit Recht vergossenen Blute reinigten; dass endlich Hypermnestra dafür, dass sie des Lynkeus geschont, in Banden gelegt und vor ein förmliches Gericht gestellt wird. Paus. 2, 19, 6. Denn es war ihre heilige Pflicht, das durch die Aegyptiaden gehöhnte, frech verletzte Weiberrecht, ihre Freiheit und Herrschaft in Haus und Staat, durch Mord des eigenen, ihr aufgedrungenen Gatten zu rächen und neu zu befestigen. Hierin liegt das erste Motiv der argivischen Bluthochzeit in seiner ursprünglichen Wahrheit und Strenge. Sie gehört jener Gynaikokratie der Vorzeit, die zu Lemnos die Untreue der Männer, in Io's Geschlecht aber die erzwungene Ehe und die damit verbundene Unterwürfigkeit der Frau unter des Mannes Herrschaft mit dem Blute der Frevler bestrafte. Nach diesem Zusammenhange muss es als eine äusserst kühne Idee des Aeschylus erscheinen, diese Bluthochzeit *seinen* Zeitgenossen in einer eigenen Trilogie vorzuführen. Längst überwunden war ja damals jene Gynaikokratie der Vorzeit, verschwunden aus der Anschauungsweise des Volkes, verschwunden auch aus der Erinnerung. Mussten jetzt die Danaïden nicht eher im Lichte bluttriefender Scheusale erscheinen? Welche Aufnahme konnten sie finden, wenn sie in dem leider nicht erhaltenen dritten Akte der Trilogie am Morgen nach der Blutnacht stolz im Bewusstsein der grausigen, aber gerechten That aus dem Thalamos, dem Todesgemache der Aegyptiaden heraus auf die Scene traten, und, zum Chor vereint, frohlockend, wenn gleich selbst schaudergriffen, ihr Werk besorgen? Mit welchen Gefühlen würde unser heutiges, den Gedanken der Vorwelt entfremdetes Geschlecht einem solchen Werke zuhören, wenn auch die höchste Kunst es mit allem Zauber der Poesie zu schmücken unternähme? Und dennoch, auch nach Verschwinden der Gynaikokratie aus Leben und Denkweise, bot die Danaïdenthat immer noch ein brauchbares, ergreifendes, an Contrasten reiches Motiv — ein Motiv, das für alle Zeiten seine Wahrheit und Gewalt behalten wird; es ist die Vertheidigung der Rechte des Herzens gegen lieblosen Bund, gegen jene frevle Gier der Aegyptus-Söhne, die nur die Herrschaft zu erheirathen bemüht sind. Das ist auch die Seite, welche Aeschylus in den Schutzflehenden besonders herauskehrt. Dadurch gewinnt er selbst ein heutiges Ohr für die geängsteten Mädchen, deren bis zuletzt stets wachsende Furcht, deren taubenartiges Zittern und Beben zu dem spätern Heldenmuthe der Verzweiflung einen so erschütternden Gegensatz bildet. Wenn nun dieses in einer so späten, der Vorwelt so entfremdeten Zeit seine Wirkung nicht verfehlen konnte, wie viel ergreifender muss es erscheinen, wenn wir die Zeit der noch ungeschwächten, mit der Weihe der Religion umgebenen Gynaikokratie zu unserm Standpunkt nehmen. Standen die Danaïden in jener geschwächten Auffassung gerechtfertigt da, wie viel grossartiger, wie viel berechtigter erschien ihre That nach der Denkweise jener Urzeit, der sie angehören. Halten wir diesen Standpunkt fest, so verschwindet alles Anstössige, das sonst Unbegreifliche wird begreiflich. Vom Standpunkt der Gynaikokratie ist Niemand schuldig, Niemand tadelnswerth, als nur allein Hypermnestra, die lieber schwach und weich, als grausam und heldenmüthig scheinen wollte. Vom Standpunkt der Gynaikokratie durften sich die Frauen nicht, wie Lucretia, dem Selbstmord weihen, obwohl Aeschylus ihnen diesen Gedanken leiht, um den friedlichen Pelasgos damit zu schrecken; sie mussten nicht bloss dulden, sie mussten handeln, den Frevel strafen, das Recht der Gynaikokratie, das höhere Recht des Weibes, durch Mord aufrecht erhalten. Im Selbstmord hätten doch immer die Männer gesiegt, aber sie mussten unterliegen. Darum war es nothwendig, dass die Hochzeit selbst gefeiert werde, damit aus dem trügerisch

zugegebenen Triumph des Männerrechts der endliche Sieg der Weibermacht mit um so mehr Glanz hervorgehe. So stehen die Danaïden da in der Heldengrösse der Amazonen, die, wo es gilt, die Rechte ihrer Herrschaft zu wahren, keiner weichen Betrachtung Gehör leihen; die nie zart sein dürfen, und lieber blutig und grausam, als mild und liebreich heissen wollen. Auch hierin liegt eine Seite der weiblichen Natur, die jeder Zeit verständlich ist, die aber doch nur der Periode vollendeter Gynaikokratie in ihrer ganzen Berechtigung klar sein konnte.

Der Amazonencharakter der Danaïden wird auch in der Sage angedeutet; der Scholiast zu Apollonius 1, 752 nennt Myrtilus, des Oenomaus Wagenlenker, Sohn des Hermes und einer Danaïde Phaëtusa, während Andere die Amazone Myrto zur Mutter machen. Aus dem Epos, das ihren Kampf gegen die Herrschgier der Vettern besang, hat uns Clemens von Alexandria (Strom. 2, p. 2. 4) zwei Verse erhalten, in welchen die fünfzig Jungfrauen am Ufer des Nils die Waffenrüstung anlegen (*καὶ τότ᾽ ἄρ᾽ ὡπλίζοντο θυῶς Δαναοῖο θύγατρες. Πρόσθεν ἐϋῤῥεῖος ποταμοῦ Νείλοιο ἄνακτος*), und bei Aeschylos sagt König Pelasgos, den ihr fremdartiges Wesen in Erstaunen setzt,

> Für mannentwöhnte, menschenbluteslüsterne
> Amazonen würd' ich, wär't ihr Bogenschützen, eh'r
> Euch halten.

Als Bogenschützen erscheinen die weiblichen Krieger auch vorzugsweise, namentlich auf Vasenbildern, wofür ich nur an die schon erwähnten des Brittischen und des Karlsruher Museums erinnere. In seiner grössten Höhe steht dieser Charakter da in der Danaïden Bluthochzeit, gerade wie das Amazonenthum der Lemnerinnen in ihrem Männermord. Die eine wie die andere dieser Thaten liegt so sehr in dem Geiste der alten Gynaikokratie, dass ich nicht anstehe, für der Danaïden That dieselbe Geschichtlichkeit in Anspruch zu nehmen. Diese Geschichtlichkeit ist allerdings ganz anderer Art als die, welche einem Thukydides zukömmt. Geschichtlichkeit und Genauigkeit ist zweierlei. Von der letztern kann bei jenen Ereignissen der Vorzeit die Rede nicht sein. Man muss jedes Ding mit seinem eigenen Maasstab messen. Keine Einzelnheit des grossen Kampfes, womit Hera der Jo Frevelthat an ihren Nachkommen zu strafen suchte, hat mehr Anspruch auf Glaubwürdigkeit, als die andere. Aber der Kern des Ereignisses, der durch Herrschsucht zwischen stammverwandten Familien entzündete Kampf um Vorzug des Männer- oder des Weiberstamms, dieser ist keine Dichtung, sondern ein wirkliches, wahrscheinlich unter ähnlichen Verhältnissen mehr als einmal durchgemachtes Erlebniss des Menschengeschlechts. Ich will hier nur an den Kampf der Teleboëer gegen Electryon erinnern. Die akarnanischen Teleboëer ziehen nach Argos gegen Electryon und verlangen das Gut, das ihnen von Hippothoë's Mutter her zugehört. Es entspinnt sich ein Kampf, in dem die Electryoniden unterliegen. Aber das Mutterrecht, das hier gesiegt, wird durch Heracles gestürzt. Alcmene verspricht ihre Hand und Herrschaft dem Helden, der für den ihr erschlagenen Vater und die Brüder Rache nimmt. Heracles zeigt sich auch hier als Vorkämpfer des Männerrechts. Schol. Apoll. 1, 747. Thaten, wie die der Danaïden, werden in gebildeten Zeiten nicht erdichtet, höchstens ausgeschmückt, nach dem Geschmack der Zeitgenossen zurechtgelegt, meist gemildert und in zu harten Zügen abgeschwächt. Die Bluthochzeit der Danaïden hat das Gepräge der Vorzeit, welches ihr keine Dichtung zu geben, aber auch keine zu rauben vermochte. Betrachtet man sie aus dem richtigen Standpunkte, so ordnet sich Alles zu einem verständlichen Ganzen. Das Fremdartige verliert sich, das Unbegreifliche wird begreiflich. Ja, es verbindet sich so genau mit dem Geiste der alten Zeit, mit jenen von der alten Komödie s. g. Possen der Vorwelt, dass das Ereigniss, wollten wir es ignoriren, der Geschichte der Menschheit und jener Periode der Gynaikokratie zu fehlen schiene. Durch solche Zeiten der blutigsten Prüfung ist unser Geschlecht wirklich hindurchgegangen. So manche Ueberlieferungen werden auch von unsern Zeitgenossen in der That nur als alberne Possen der Vorwelt behandelt, weil der Schlüssel zu ihrem Verständniss, die Vertrautheit mit ihren Ideen, und was schlimmer ist, die Liebe zu dem Alterthum, auch bei grosser Gelehrsamkeit, doch gar oft fehlt.

XLIX. Wenn wir den Mythus der Danaïden mit der Oresteïs, mit Eriphyle und Alcmaeon, mit den lemnischen Frauen, endlich mit dem, was über Ariadne's Verhältniss zu Theseus bemerkt worden ist, vergleichen, so ergibt sich eine überraschende Uebereinstimmung aller Hauptzüge. Ueberall tritt uns die Gynaikokratie nicht in ihrem ruhigen Fortbestand, nicht in der Blüthe einer unangefochtenen Herrschaft entgegen; sie zeigt sich vielmehr überall in ihrer Ausartung und dem durch blutigen Missbrauch der Macht herbeigeführten Untergang. Wir sehen die beiden Prinzipien mit einander im Kampfe, das alte erliegend, ein neues siegreich. Die erschütternden Ereignisse, die den Uebergang begleiten, sind es allein, die so tiefe Wurzeln in der Erinnerung der Menschen zu schlagen vermochten. Was unangefochten ruhig fortbesteht, erregt nie-

mals Aufmerksamkeit. Erst wenn der Untergang naht, erst wenn der Kampf anhebt, wird die Welt dessen inne, was Jahrhunderte hindurch, ihr selbst unbewusst, sie regierte. Wenn dann unerhörte Thaten die Macht der Wuth und der Verzweiflung verkünden, so schliesst sich das Gedächtniss der Menschen vorzüglich an sie an, und was der ruhige Genuss des Glücks und der Eintracht nicht vermocht hätte, das erreicht der Schauder des Entsetzens. Doch gemildert wird dieser Eindruck durch die freundliche Erscheinung solcher Frauen, die wie Ariadne, wie Electra, wie Hypsipyle und Hypermnestra durch den edlern Hang ihres Gemüths das Anbrechen einer neuen, bessern Zeit verkünden*). Sehr bezeichnend ist es, dass auch hier wieder das Weib voransteht. Durch Männer wird der Kampf durchgeführt, durch männliche Helden das neue Recht hergestellt und auf alle Zeit befestigt. In dem Weibe bereitet sich der neue Tag. In seinem Innern ist Alles vollendet, noch bevor es äusserlich zur Anerkennung gelangt. Der Mythus der Danaïden wird gerade dadurch besonders belehrend, dass sich ihm ein doppelter Akt, ein vorbereitender und ein vollendender, anschliesst. Hypermnestra steht in der Mitte, Jo geht ihr voraus, Heracles folgt nach. Und wie Hypermnestra selbst auf Jo's Stamm zurückgeht, so ist wiederum Heracles im dreizehnten Geschlechte Hypermnestren entsprossen. Sie, die in der Zeusgeliebten Jo ihre Ahnin ehrt, sie ist selbst des Heilands Heracles' Urmutter. Was in Jo beginnt, das vollendet dieser; wie Hypermnestra in der Mitte zwischen Beiden auch Beider Natur theils vollendend, theils vorbereitend vereinigt. Wie Jo einst, von Hera's Bremse gestochen, des Inachus Strand verlässt, so führt Athenens Schiff ihre Enkelin wieder dahin zurück, und der Vollender des geistigen Vaterrechts, Heracles, geht von eben da aus, die Welt von der Herrschaft des Stoffs zu befreien, und auf Oeta's Höhe im läuternden Feuer zur Gemeinschaft der olympischen Götter sich zu erheben. Jo zeigt uns das Erwachen des Weibes aus dem langen Schlafe ungetrübter Kindheit, unbewussten, aber vollkommenen Glücks zur folternden Liebe, die fortan ihres Lebens Wonne und Pein zugleich bildet. Zeus' Göttlichkeit hat sie geblendet. Von seiner Herrlichkeit ist nun ihre ganze Seele erfüllt; zu dem göttlichen Manne, in Liebe ihm ergeben, einst emporzuschauen, dieser Gedanke hilft ihr alle Leiden der langen Irrsal geduldig ertragen. Weich, der Verzweiflung nahe, jagt sie dem höhern Lichte nach, das ihre Seele getroffen, als sie ihn in Dodona's heiliger Nähe zuerst angeschaut. Wie Prometheus geweissagt, so bringt das Nilland endlich der langen Leiden ersehntes Ende. Dort wird von Zeus' Kraft Epaphus geboren, der selbst des Vaters Namen trägt. Aus Jo's Stamm geht das Weib hervor, das des Mannes schont. Von Liebe gerührt, wie Io, will Hypermnestra lieber schwach heissen, als blutschuldbefleckt; lieber der Herrschaft und ihrem blutigen Rechte, als dem bessern Gefühl des Herzens entsagen. Und was sie so vorbereitet, das vollendet Heracles, der in Prometheus die ganze Menschheit erlöst und Zeus' geistiges Recht auf immer feststellt. So durchdringt ein Gedanke alle drei Stufen dieses, die ganze Entwicklung der alten Menschheit umfassenden Mythus. Der weibliche Stoff, in Io erwacht, zeigt in Hypermnestra von Neuem die siegreiche Kraft der Liebe, die der blutigen Schwestern That erst in ihrer ganzen Glorie offenbart. Darum ist sie bestimmt, aus ihrem Blute nach Vollendung der Zeiten den Erlöser Heracles hervorgehen zu sehen, den Helden des Bogens, der, das Weib besiegend, es auch für immer erlöst. Das Mutterthum des Stoffes ist in ihm dem himmlischen Zeusrechte des Vaterthums erlegen zugleich und versöhnt. Jo wird als Mondkuh gebildet; sie ist, nach der Argiver Sprache, selbst der Mond, Heracles die Sonne. Sie ist also das stofflich weibliche, dieser das unkörperliche himmlische Lichtprinzip. Herrscht erst jenes, so obsiegt jetzt dieses, und das kosmische Gesetz, nach welchem der Mond der Sonne folgend, von ihr seinen Schein erborgt, ist in der Unterwerfung des Weibes unter den Mann auf Erden zur Verwirklichung gelangt. Die Auffassung der männlichen Kraft zeigt auch hier wieder eine doppelte Stufe. Im Nillande erscheint sie noch ganz stofflich. Der schwarze Epaphus ist gleich dem Etruscischen Tages, gleich dem Elischen Sosipolis, die Zeuskraft, die in der schwarzen, feuchten Erde waltet. Epaphus selbst trägt den Wassernamen. Denn die Wurzel Ap, aph (wie *Ἐπιάλτης* und *Ἐφιάλτης*) reicht weit über die Grenzen des indogermanischen Sprachstammes, weit über das Gebiet der Arischen Völker hinaus, und geht in eine Zeit zurück, in welcher semitische und arische Stämme noch nicht getrennt waren. In der schwarzen Farbe zeigt Epaphus seine Erdnatur, denn *μέλαινα* heisst *γαῖα* auch in dem berühmten Fragmente des genealogischen Dichters Asius. Paus. 8, 1, 2. Schwarz aber

*) Nach Eustath zu Dionys. Perieg. 805 schont auch Belbryke ihres Geliebten Hippolytus. Bernhardy p. 255. *Ἰστέον γὰρ ὅτι κατὰ τὴν παλαιὰν ἱστορίαν πεντήκοντα παίδων τῶν τοῦ Αἰγύπτου πεντήκοντα νεανίσιν αὐτανηψιᾶις συνευνασθέντων, θυγατράσι Δαναοῦ, ἡ Βεβρύκη μὲν καὶ Ὑπερμνήστρα μόναι τῶν συνεύνων ἐφείσαντο, αἱ δὲ λοιπαὶ τοὺς λοιποὺς διεχρήσαντο.* Vergl. Horat. carm. 3, 11, 33 f. — Ueber Hypermnestra Aeschyl. Prometh. 868. Euripid. Hercul. fur. 1016. Pind. Nem. 10, 10, Schol. bei Boeckh. p. 501.

ist Alles, was von Feuchtigkeit durchdrungen wird, wie Plutarch über Isis und Osiris gerade mit Bezug auf die ägyptische Fruchterde hervorhebt. Darnach heisst nun auch der Nil selbst Melo (von μέλας), nicht weil er selbst schwarz wäre, sondern weil er die Erde, die er durchdringt und schwängert, schwarz macht. Serv. G. 4, 291. Aen. 1, 745 (Ennius dicit, Nilum Melonem vocari.) 4, 246. Wenn sein Bild allein von allen Strömen nicht aus weissem, sondern aus schwarzem Marmor angefertigt wird, so hat auch dies seinen Grund ursprünglich wohl eher in der angegebenen Eigenschaft, als darin, dass er, wie die Alten hervorhoben, durch der schwarzen Aethiopier Land seinen Lauf nimmt. 8, 24, 6. In dem sumpfigen Nillande erscheint also die männliche Kraft noch ganz als tellurische Wassermacht. Jo's Sprössling ist der schwarze Epaphus. In Hypermnestra's Nachkommen dagegen ersteigt sie eine höhere Stufe. In Heracles tritt die Zeuskraft als geistiges, apollinisches (Aelian V. H. 2, 32) Lichtprinzip auf. Sie ist nicht mehr stofflich, nicht mehr in der Erde verborgen; sie hat sich aus der Materie losgewunden, ist zum Himmel emporgestiegen, zur unstofflichen, geistigen Lichtnatur geworden. Jene erstere Gestalt nimmt sie in Aegypten, diese zweite, reinere, in Hellas an. Im Sumpflande des Melo wird der schwarze Epaphus geboren, aber Hypermnestra's Nachkomme, Heracles, gehört Hellas an. Aus dem Lande der stofflichen Religion, wo Hetärismus Ruhm geniesst (Sext. Empir. Pyrrhi Hypot. 3, p. 168 Bekker), wo selbst Zeus durch eine Pallas Dienste empfängt (Strabo 17, 816), wo Rhodopis ihr πόρνης μνῆμα besitzt (Strabo 17, 808), wohin Aphrodite-Helena sich wendet, wo die Panegyrien mit den Ausartungen äusserster Sinnlichkeit gefeiert werden (Strabo 17, 801. Herod. 2, 60. Diod. 1, 85. Theophr. Char. 2, p. 136), wo das stofflich weibliche Naturprinzip bis zuletzt eine so hohe Rolle spielt (Strabo 17, 807: σηκὸς τῆς μητρὸς τοῦ βοός. Her. 2, 41), wo endlich auch für den Abschluss der Ehe die körperliche Mischung erfordert wird*), — aus diesem Lande entführt die mutterlose Athene der Danaïden geängstete Schaar. Nicht dort, nur in Argos, wovon Jo einst ausgegangen, kann sich der Sieg des geistigen Zeusprinzip vollenden. Darum entsagen die flüchtigen Mädchen bei Aeschylus ganz feierlich den Göttern des Nil und wenden sich hin zu den Hellenischen Mächten; darum wird ebendaselbst auf das sinnenbestechende, sinnenschmeichlerische Aegypten mit besonderm Nachdruck hingewiesen. Nicht hier, nur in Hellas kann das Recht des Stoffes ganz überwunden und durch das höhere Zeusrecht ersetzt werden. In Argolis schont Hypermnestra ihres Gemahls, an Argolis ist Heracles geknüpft. Das Weiberrecht der stofflichen Wassermädchen geht in Hellas unter. Das Recht der Aegyptus-Söhne gelangt hier zum Siege. Zwar erliegt hier die Mehrzahl der blutigen Rache ihrer Gemahlinnen, aber Lynceus wird erhalten; das Männerrecht, das jene als Preis ihrer höhern physischen Kraft in Anspruch nehmen, erhält in diesem eine höhere Grundlage, die der weiblichen Liebe. Auf jenem Boden findet es keinen sichern Bestand, auf diesem allein führt es des Weibes Versöhnung herbei. Vor des Mannes höherer Kraft beugt sich die Frau gerne. In der Unterordnung der Liebe erkennt sie nun selbst ihre wahre Bestimmung. In Heracles gelangt diese Entwicklung zum Abschluss. Die höhere Kraft, die seine Thaten verkünden, offenbaren den himmlischen Zeusgeist, und in diesem allein ruht das vollendete Mannesrecht. War Jo einst, durch stoffliche Lust erregt, der Unruhe langer Irrfahrt anheimgefallen, so ist es des Mannes geistige Schöne, in der nun das Weib seine Ruhe findet. Es ist nicht mehr der tellurische, sondern der himmlische Zeus, den sie in ihrem Gemahle ahnt, und dem sie gerne die höhere Berechtigung einräumt. Dem stofflichen Manne gegenüber vertheidigt sie ihr stoffliches Recht, dem geistigen ordnet sie sich gerne unter. Erst jetzt ist das wahre Gleichgewicht der Geschlechter, der dauernde Friede unter ihnen hergestellt; erst jetzt auch das kosmische Gesetz unter den Menschen verwirklicht. Der Sonne folgt der Mond ewig nach, durch sich selbst leuchtet er nicht, all' seinen Schein borgt er von dem höhern Gestirn. So die Frau von dem Manne. Denn stofflich, wie der Mond, ist die Frau; geistig, wie die Sonne, soll der Mann sein. So lange der Stoff als das Höchste gilt, so lange steht das weibliche Mondprinzip voran, der Mann kömmt nicht in Betracht. Aber von der Wirkung geht man nun zur

*) L. 8 C. de incest. nupt. (5, 5). Licet quidam Aegyptiorum idcirco mortuorum fratrum sibi conjuges matrimonio copulaverunt, quod post illorum mortem mansisse virgines dicebantur, arbitrati scilicet, quod certis legum conditoribus placuit, cum corpore non convenerint, nuptias non videri re esse contractas, et huiusmodi connubia tunc temporis celebrata firmata sunt, tamen praesente lege sancimus, si quae huiusmodi nuptiae contractae fuerint, eas earumque contractores, et ex his progenitos antiquarum legum tenori subjacere, nec ad exemplum Aegyptiorum, de quibus supra dictum est, eas videri fuisse firmatas vel esse firmandas (Zeno a. 475). — Ein anderes aegyptisches Gesetz verbot die Hinrichtung einer schwangern Frau. Plut. de sera num. vind. 7 bemerkt hiezu, einige griechische Staaten hätten jene Bestimmung angenommen. Man sehe, was oben S. 62 über das Opfer der tragenden Häsin nach Aeschyl. Agam. 139 gesagt worden ist.

Ursache, von dem Monde zu der Sonne, von der Materie zur unkörperlichen Kraft über. Jetzt tritt der Mond in die zweite, die Sonne in die erste Stelle ein. Des Mannes unkörperliches, geistiges Prinzip gelangt zur Herrschaft. Das Weib erkennt, dass sie ihren schönsten Glanz von ihm erborgen muss. In Heracles also hat Jo ihre höchste Vollendung erreicht. Von der Mondkuh stammt der Sonnenheld. Aus dem stofflichen Weiberrecht hat sich das geistige Vaterrecht hervorgebildet. Mit jenem beginnt, mit diesem endet die Entwicklung. Der Danaïden Bluthochzeit aber bildet den Uebergang. In ihr bieten das alte und das neue Recht sich die Hand. Die blutigen Schwestern zeigen das Mutterrecht in seiner höchsten Vollendung, Hypermnestra bereitet dem Vaterrecht seinen Sieg, den Heracles vollendet. Neben einander liegen der höchste Ausdruck des alten, der Anfang des neuen Zustandes. Auch die übrigen Danaïden werden dem amazonischen Leben entzogen. Ist Amymone Poseidon erlegen, so werden ihre Schwestern den Siegern gymnischer Spiele als Kampfpreise überlassen, wie Pelops Atalanten gewinnt. Paus. 3, 12; 2, 7; 1, 3. Der Zahl fünfzig, welche den ganzen Danaos-Mythos beherrscht, so dass Danaus fünfzig Jahre regiert und Athene's Schiff fünfzig Ruder hat, liegt die Fünf, deren eheliche Bedeutung wir schon früher hervorgehoben haben, zu Grunde. Daher die von Danaus gestifteten fünfjährigen Spiele, deren Sieger einen Clypeus als Preis erhält. Die Waffe, die früher das Weib führte, trägt jetzt der Mann. Hygin f. 273. Der Danaïden Sprösslinge tragen nur den Vaternamen. So Hygin f. 170 in den Schlussworten, die man mit Unrecht als lückenhaft bezeichnet.

L. Zu Jo und Heracles wird mich späterhin die Prometheïs, in welche Aeschylus den Danaïden-Mythus verflicht, wieder zurückführen, und dann soll Alles eine weitere Begründung, jeder Ausspruch seine Zeugnisse erhalten. Hier schliesse ich meine Betrachtung mit einer letzten Bemerkung über die mythologische Bedeutung der Danaïden. In dem Fasse hat die Erde selbst ihre Darstellung gefunden, wie in dem Wasser, welches die Mädchen ewig in das durchlöcherte Gefäss schöpfen, das befruchtende Prinzip der Feuchtigkeit, das jene in ihrem finstern Schosse aufnimmt. Es ist der Nil, dessen Wasser das Sumpfland durchdringt und zur Zeugung befruchtet. Plut. Is. et Os. 30. Es ist Iphimedeia, die Mutter der Aloiden, die Poseidon's, ihres Geliebten, Woge in ihren Busen schöpft. Apollod. 1, 7, 4. (Pausan. 10, 28, 3 verweist sie nach Mylasa in Karien, wo sie, in Uebereinstimmung mit dem Karischen Muterrecht, göttliche Ehre genoss.) Darin hat das Recht des Mutterthums, das die Danaïden vertheidigen, seine religiöse Grundlage. Mit den Danaïden aber wird der seildrehende Sumpfmann Aucnus-Ocnus-Bianor verbunden. Ihn, den wir in der Lesche von Delphi, in den Sumpfseen von Mantua und in römischen Gräbern mit den Danaïden vereint wieder finden, kannte Aegypten nach Diodor's (1, 97) Zeugniss in derselben Verbindung. In Ocnus hat die Sumpfzeugung nach der Seite der männlichen Kraft, wie in den Danaïden das Mutterthum seine Darstellung gefunden. Im Schilfe verborgen, tief in des Sumpfes Grund, wie ihn das Campana'sche Columbarium darstellt, verrichtet er das nie endende Werk der tellurischen Schöpfung, das die Eselin stets wieder vereitelt. So ist in dieser Doppelgestalt das Prinzip der sichtbaren Schöpfung, Werden und Vergehen, dargestellt. Die Grundlage von beiden aber bildet die Erde, das ursprünglich gegebene, stoffliche Mutterthum. Sie altert nie, nur die Schöpfung selbst ist stetem Untergange verfallen. Daher prangen die Danaïden in ewiger Jugend, während Ocnus die Spuren des höchsten Greisenalters an sich trägt. Wir erkennen hier wiederum das Verhältniss des Weibes zum Manne, wie es oben schon dargestellt worden ist. Die Mutter steht an der Spitze des Naturlebens. Nach stofflicher Anschauung herrscht das Weib. Die mythologische Natur der Danaïden stimmt mit ihrem geschichtlichen Auftreten als Rächerinnen des Weiberrechts vollkommen überein.

LI. Die Danaïden haben uns nach dem Nillande geführt. Diese Herrschaft des Mutterrechts erwies sich auch hier als Folge und Ausdruck der Grundidee, welche die ägyptische Religion beherrscht. Die physische Beschaffenheit dieses Sumpflandes führte zu einer Auffassung, welche unter ähnlichen Verhältnissen überall, im Thessalischen Peneuslande, am Indus und Phasis, wiederkehrt, und deren klare, bestimmte Darlegung das grösste Verdienst der Plutarchischen Schrift über Isis und Osiris bildet. Das alljährlich von dem Strome überschwemmte Land erscheint als der Mutterleib, der Fluss selbst als der Sitz der befruchtenden männlichen Kraft, das Austreten des Wassers als der Akt der Begattung beider Potenzen. Wie des Mannes Same von dem Weibe aufgenommen wird, so verliert sich des Stromes Fluth in der Erde Schoss, welcher es in sich aufnimmt und mit ihr den Keim der Befruchtung erhält. „Daher betrachteten die Theologen, sagt Plutarch de placit. philos. 6, den Himmel als einen Vater, die Erde als eine Mutter. Der Himmel war ihnen Vater, weil die Ausgiessung der Wasser für einen Samen galt; die Erde war Mutter, weil sie durch die Wasser befeuchtet wurde und gebar. In den finstern Tiefen des Mutterstoffs vollendet sich die Selbstumarmung der

Materie, dem menschlichen Auge nicht wahrnehmbar. Isis, die Mutter, ist das Fruchtland selbst; der männliche Strom Osiris, dessen Scham die Gewässer mit sich fortwälzen. Osiris selbst trug den Flussnamen; Melo hiess einst Siris (Dionys. Perieg. 223), wie der grossgriechische Strom; O ist, wie so oft, Vorschlag mit der Kraft und Bedeutung des Artikels*). In bunten Gewändern ist Isis dargestellt (Plut. Is. 78), wie das durch den Strom befeuchtete Land sich mit einem Teppich buntfarbiger Gewächse überzieht**). Unsterblich auch ist Isis, sterblich ihr Gemahl, wie die irdische Schöpfung, in der er sich offenbart. Darum steht die Mutter an der Spitze der Dinge. Mit Recht hebt Jablonski im Pantheon Aegyptiacum die sehr bemerkenswerthe Erscheinung hervor, dass Isis dem Osiris im Kulte wie in der Verehrung des Landes weit vorgeht, ein Verhältniss, das auch später bei der Verbreitung der Nilreligion über das römische Reich wieder hervortritt, und dem auch Plutarch Rechnung trägt, wenn er, wie Herod. 2, 42, Philargyr. Georg. 3, 153 in Anerkennung des grössern Rechts der Mutter seiner berühmten Schrift den Titel: de Iside et Osiride, nicht umgekehrt, de Osiride et Iside voranstellt***). Damit stimmt eine andere Erscheinung. Zufolge der Inschrift auf der Isissäule, von welcher Diodor 1, 27 berichtet, sagt die Göttin: „Ich bin Isis, die Königin des ganzen Landes. — Ich bin die Schwester und Gemahlin des Königs Osiris. — Ich bin die Mutter des Königs Horus.“ Osiris dagegen nennt sich auf seiner Säule nirgends des Horus Vater, und so finden wir den Isisknaben auf sehr zahlreichen Bildwerken nicht mit Osiris, sondern allein mit Isis verbunden, als Säugling an der Mutter Brust dargestellt. So heisst es auch von dem lemnischen Hephaist, er sei vaterlos aus Hera's Mutterschoss hervorgegangen. Schol. Apoll. Rh. 1, 859. So wird mit dem Heiligthum des Apis ein anderes, seiner Mutter geweihtes, verbunden. Strabo 17, 807. So hat endlich Pelasgus (Paus. 8, 1, 2), so Tages, so Sosipolis nur eine Mutter, die Erde, keinen nennbaren Vater. Nach Isis' Vorbild muss nun jede Aegyptische Mutter gedacht und behandelt worden sein. Dafür finden sich in der That bestimmte Zeugnisse. Diodor (1, 27) erzählt, weil Isis den Menschen die grössten Wohlthaten erwiesen habe, „so wäre verordnet worden, dass die Königin grössere Macht und Ehre haben sollte, als der König. Und selbst unter Privatpersonen, fährt er fort, erlangte das Weib durch den Heirathsvertrag die Herrschaft über den Mann, indem der Bräutigam sich anheischig machte, in allen Stücken seiner künftigen Frau zu gehorchen.“ Daran schliesst sich die Bemerkung Herodot's (2, 35), dass bei den Aegyptern das Verhältniss der beiden Geschlechter anders bestimmt sei, als bei den Hellenen, wie denn Aegypten in allen Stücken als das Land der verkehrten Welt erscheine. Worüber man die Verse der Komiker Antiphanes und Anakandrides bei Athen. 7, 299, ebenso Mela 1, 9, 6 nachlese. Cultores regionum multo aliter a ceteris agunt. Mortuos limo obliti plangunt: nec cremare aut fodere fas putant, verum arte medicatos intra penetralia collocant. Suis literis perverse utuntur. Lutum inter manus, farinam calcibus subigunt. Forum ac negotia feminae, viri pensa ac domos curant; onera illae humeris, hi capitibus accipiunt: parentes cum egent, illis necesse est, his liberum (est) alere. „Die Weiber, so erzählt Herodot, sind auf dem Markt und treiben Handel und Gewerb, die Männer sitzen daheim und weben.“ Und ferner: „Die Söhne brauchen ihre Eltern nicht zu ernähren, die Töchter aber müssen es, wenn sie auch nicht wollen.“ Diese letztere Bestimmung enthält einen merkwürdigen Ausbau des mit der Gynaikokratie verbundenen Güterrechts. Da alles Gut auf die Töchter erbt, so kann auch die Alimentationspflicht (*γηροβοσκία*) nur auf den Töchtern lasten. Beides, Recht und Pflicht, Vortheil und Last, ist nothwendig verbunden. Ich würde also nicht anstehen, diese Regel für alle Länder des Mutterrechts mit gleicher Geltung in Anspruch zu nehmen. Gerade in dieser Alimentation erscheint das Weib als wahre Stellvertre-

*) So bestritten die Etymologie der ägyptischen Namen Isis und Osiris dermalen ist, und wohl stets bleiben mag, so stimmen die Alten doch darin überein, in Osiris den Ausdruck der Kraft zu erkennen. Plutarch: *ὁ γὰρ Ὄσιρις ἀγαθοποιός, καὶ τοὔνομα πολλὰ φράζει, οὐχ ἥκιστα δὲ κράτος ἐνεργοῦν καὶ ἀγαθοποιόν.* — Hermaeus bei Plutarch: *ὀμβριμός.* — Jamblich. de myster: *ἡ ἀγαθοποιὸς Ὀσίριδος δύναμις.* Hermes Trismegistus *ἐν τῇ κόρῃ κόσμου: Ὄσιρις . . σωμάτων ἑκάστου ἔθνους ἡγεμὼν καὶ ἰσχύος καὶ ῥώμης καθηγητής.* Ueber Siris-Osiris, Selden, de Diis Syr. Synt. 1, 4 und Begeri Addidamenta ad Selden I, 4 in fine.

**) Manchmal schwarz: Jablonski Panth. Aeg. P. 2, p. 31 bis 33.

***) Bunsen, der in seinem Werke über Aegyptens Weltstellung öfter seine Meinung über Ableitung und Bedeutung des Osiris-Namens ändert (1, 494; 6, 10), äussert sich zuletzt folgendermassen. „Nach den Hieroglyphen heisst Osiris Hes-Iri, gleich Isis-Auge. Da wäre aber der Hauptgott, die leitende Idee des Göttergeistes, selbst nach der Isis benannt, und setzte also diese voraus, da sie doch nur die weibliche Ergänzung seiner Persönlichkeit sein kann. Dies ist ungereimt und ohne Beispiel.“ Ich entgegne, so wenig ungereimt, dass vielmehr die Voranstellung des weiblichen Prinzips der Stofflichkeit der Nilreligion allein entspricht, wie denn der Titel *περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* und die Thatsache, dass die Aufnahme in die Isisweihe derjenigen in die der Osirismysterien vorausgeht (Apulei. Met. 11, p. 276. Bip.), allein schon darthun.

terin der Erde. *Γῆ κάρπους ἀνιεῖ, διὸ κλῄζετε μητέρα γαῖαν.* Darum heisst sie Bona Dea, darum *κουροτρόφος*, darum *ἐλεήμων*. Selbst in den dürftigsten Monaten des Jahres reicht Anna Perenna, die Mutter des Numicius, dem hungernden Volke die warmen Brode. Nach der Mutter Tod vertritt die Erde ihre Stelle. Tityus wird von Gea aufgenommen, geboren und ernährt. Schol. Apollon. 1, 761. Nach dieser Vorstellung hat auch das Weib allein den Vater zu erhalten; ihm reicht die Tochter im Gefängniss ihre Brust: ein Bild, das die Alimentationspflicht der Tochter, den Grundsatz des alten Mutterrechts, in erhabener Form darstellt. — Die erstere der beiden Nachrichten Herodot's finden wir bestätigt von Sophocles im Oedipus auf Colonos 339, wo dieser zum Preise seiner beiden, den blinden Vater in Liebe pflegenden Töchter, Antigone und Ismene, sagt:

> Ha, wie sie ganz die Sitten des Aegyptervolks
> Nachahmen in des Sinnes und des Lebens Art!
> Dort hält das Volk der Männer sich zu Haus und schafft
> Am Webestuhle, und die Weiber fort und fort
> Besorgen draussen für das Leben den Bedarf.
> Und *die* von Euch, o Kinder, welchen hier geziemt
> Zu sorgen, wie die Mädchen hausen sie daheim:
> Statt ihrer kümmert Ihr euch hier um meine Noth,
> Des Jammervollen.

(Vergl. 445 — 447*). Der Scholiast zu dieser Stelle hat uns ein Bruchstück aus des Syracusaners Nymphodor *Νόμιμα Βαρβαρικά* (Müller fr. hist. gr. 2, 380) erhalten. Das Fragment gibt die gleichen Nachrichten und schliesst sich besonders an Herodot's Angaben genauer an. Was wir Neues erfahren, ist, dass Sesostris den Männern geflissentlich jene Stellung anwies, um sie zu verweichlichen, und dadurch seine Herrschaft zu befestigen. So entschieden nun auch dieser Nachricht Nymphodor's widersprochen werden muss, in so fern sie die erste Einführung jener ägyptischen Sitte auf ein Gesetz des genannten Königs zurückführt, so unmöglich scheint es mir andererseits, dass sie ganz aus der Luft gegriffen sein sollte. Fürsten von Sesostris' Sinn und Art mochte der Gedanke, durch gesetzliche Bestimmungen die alte Landessitte neu zu stärken und die eigene Herrschaft durch immer grössere Verweichlichung des dienenden Volkes gegen innere Angriffe sicher zu stellen, nicht so gar ferne liegen. Kroesus rieth dem Cyrus, die Lydier zu Weibern zu machen, um gegen Empörung gesichert zu sein. Herod. 1, 155. Eben so trugen Thrasybul, der Bruder des Gelon, und Dionysios Sorge, edle Jünglinge zu verderben, damit sie ihnen keine Sorge brächten. Aristot. Pol. 5, 8, 19. Nepos Dio. 4. Eine ähnliche Absicht wird auch den Amazonen beigelegt. Diodor 1, 45 erzählt von der Königin der Amazonen am Fluss Thermodon Folgendes: „Von Tag zu Tag wuchs ihre Tapferkeit so wie ihr Ruhm, und so wie sie eines der Nachbarvölker überwunden hatte, überzog sie stets das nächst angrenzende mit Krieg. Da das Glück sie begünstigte, so wuchs ihr Stolz; sie nannte sich jetzt eine Tochter des Mars, und wies den Männern die Wollarbeit und die häuslichen weiblichen Verrichtungen an. Sie gab Gesetze, durch welche sie die Weiber zur Verrichtung der Kriegsarbeiten erhob, den Männern dagegen Erniedrigung und Knechtschaft auferlegte. Den neugebornen Knaben wurden Beine und Arme gelähmt, um sie zu kriegerischen Verrichtungen untüchtig zu machen; den Mädchen aber wurde die rechte Brust verbrannt, damit sie, sich hebend, in den Schlachten nicht hinderlich wäre. Hievon soll die Nation selbst den Namen Amazonen erhalten haben.“ Wir begegnen hier wiederum dem gleichen Gedanken. Sorge für die Erhaltung der eigenen Herrschaft ist den Amazonen nicht fremd. Sie war es, welche die Lemnische That mit hervorrief. Sie kann auch manche andere Gräuel verschuldet haben. Aber was hier als bewusste Absicht erscheint, folgt schon von selbst aus der Gynaikokratie, wo immer sich diese mit industriellen Sitten verbindet. Mag die hohe Stellung der Frau der Tapferkeit roher Naturvölker einen mächtigen Aufschwung leihen, so muss sie in Verbindung mit friedlichen Beschäftigungen — und dass diese in Aegypten mehr und mehr vorherrschten, bemerkt Strabo 17, 819 (*εἰρηνικὴ τὸ πλέον ἐξ ἀρχῆς*) ausdrücklich — einen gerade entgegengesetzten Erfolg haben und einen immer tiefern Verfall des männlichen Geschlechts herbeiführen. Verhältnisse unserer Tage sind ganz dazu angethan, das Verständniss solcher Erscheinungen zu erleichtern. Wo der Mann am Webstuhl sitzt, wird Entkräftung des Körpers und der Seele die unausbleibliche Folge sein. Das Weib dagegen wird unter dem Einfluss einer naturgemässen Beschäftigung seine Kraft und jeglichen Vorzug seines Wesens unvermindert sich erhalten. Es ist eine bekannte Thatsache, dass mit der Schwäche des männlichen Geschlechts in gleichem Verhältniss die

---

*) Erst nachträglich bemerke ich folgende Angabe Plutarch's, praec. conjug. 7, 421 Hutt. *Ταῖς Αἰγυπτίαις ὑποδήμασι χρῆσθαι πάτριον οὐκ ἦν, ὅπως ἐν οἴκῳ διημερεύσωσι*, woran die Bemerkung geknüpft wird, den meisten Weibern brauche man nur die goldenen Schuhe, die Arm- und Kniebänder, Perlen und Purpur zu nehmen, so blieben sie von selbst zu Hause. Es ist klar, dass Plutarch dem ägyptischen Brauche — wenn es damit überhaupt seine Richtigkeit hat — eine ganz moderne, in griechischem Sinn gedachte, Auslegung gibt.

Kraft des weiblichen wächst. Nehmen wir dazu den veredelnden Einfluss, welchen das Bewusstsein und die Uebung der Herrschaft auf sie ausübt, während den Mann das Gefühl der Knechtschaft und sklavischer Arbeit belastet, so wird das Missverhältniss der beiden Geschlechter bald im grössten Massstabe hervortreten. Erniedrigung der Männer, Tüchtigkeit der Frauen ist die nothwendige Folge derartiger Zustände. Nymphodor weist am Ende seiner Erzählung auf die Lyder hin. Ihnen sei Aehnliches begegnet, wie den Aegyptern, und damit stimmen Herod. 1, 155; 2, 35; und Justin 1, 7 überein. Also scheint der Verfall des früherhin so kriegerischen lydischen Volkes durch die gleiche Ursache herbeigeführt worden zu sein; und ich stehe nicht an, dasselbe auch für die Etruscer zu behaupten. Aegypter, Lyder, Etruscer gehören zu den vorzugsweise industriellen Völkern des Alterthums. Von Alexandria schreibt Hadrian bei Flav. Vopiscus in Saturnino: Alii vitrum conflant, ab aliis charta conficitur; alii linyphiones sunt: omnes certe cujuscumque artis et videntur et habentur. Podagrosi quod agant habent: habent caeci quod faciant: ne chiragrici quidem apud eos otiosi vivunt. Dies hängt offenbar mit der Erniedrigung des männlichen Geschlechts zusammen, und zwar in der doppelten Beziehung von Ursache und Wirkung.

LII. Diese Seite der Gynaikokratie ist wohl in's Auge zu fassen. Sie erklärt uns andere Nachrichten, die sonst sehr räthselhaft klingen. Ich werde hier auf die Orchomenier geführt, die später noch besonders zu betrachten sind. Die Aufgabe, auf die es in diesem Zusammenhange zunächst ankommt, findet sich bei Plutarch Quaest. gr. 38. „Wer sind die *Ψολόεις* und *Αἰολεῖαι* bei den Boeotiern? Minyas' Töchter, Leukippe, Arsinoë und Alkathoë, bekamen in einem Anfall von Raserei die Begierde, Menschenfleisch zu essen. Sie loosten mit einander über ihre Kinder, und Leukippe, die das Loos traf, gab ihren Sohn Hippasus her, um ihn zu zerreissen. Die Männer derselben wurden daher, weil sie aus Betrübniss und Traurigkeit schmutzige Kleider trugen, *Ψολόεις*, sie selbst aber *Αἰολεῖαι*, d. h. Grausame, Mordsüchtige genannt, und so nennen auch noch jetzt die Orchomenier alle Weiber von diesem Geschlecht. Diese werden jährlich am Feste Agrionia*) von dem Priester des Bacchus mit dem Schwert in der Hand herumgejagt und verfolgt; und der Priester hat sogar das Recht, diejenige, die er einholt, umzubringen, welches auch zu meiner Zeit der Priester Zoïlus wirklich gethan hat. Allein die Sache nahm einen sehr schlimmen Ausgang; denn Zoïlus bekam ein Geschwür, das Anfangs unbedeutend war, hernach aber so um sich frass, dass er bei lebendigem Leibe verfaulte und eines elenden Todes verstarb. Die Stadt Orchomenos selbst gerieth darüber in grossen Schaden und Strafe, wesshalb man auch der Familie das Priesterthum nahm und jedesmal den Würdigsten unter Allen dazu erwählte." Hier ist es nicht meine Aufgabe, das Ganze dieser Erzählung zu prüfen. Sie wird später unter den Beweisen des Mutterrechts bei den Orchomenischen Minyern eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Hier will ich nur auf jenes eine Geschlecht hinweisen, in welchem die Männer *Ψολόεις*, die Weiber *Αἰολεῖαι* heissen. *Ψολόεις* von *Ψόλος* bedeutet stets, besonders in der Odyssee 23, 330; 24, 539 russig, räucherig, von Russ geschwärzt. Plutarch bezieht dies auf schwarze Kleidung und bringt die dadurch bezeichnete Trauer der Männer mit der Zerreissung des Hippasus in Verbindung. Das ist eine jener Erklärungen, zu welchen man greift, wenn der wahre ursprüngliche Sinn ein Räthsel geworden ist. Auf diesen werden wir durch Beachtung der ersten Wortbedeutung geführt. *Ψολόεις* sind hienach die russigen, von Rauch geschwärzten Männer, und dies deutet darauf hin, dass auch bei den Minyern die Gynaikokratie mit dem Handwerksbetrieb von Seite der Männer zusammenhing. In dem Geschlechte der *Αἰολεῖαι* erscheinen die Männer als russige Schmiedleute, und ein gewisser Ton der Verachtung schimmert hier durch. Die Herrschaft des Geschlechts ist bei den Weibern, wesshalb es denn auch auf die drei von Plutarch mit Amazonen-Namen belegten Minyastöchter zurückgeführt und mit der Hinopferung eines männlichen Kindes in Verbindung gesetzt wird. Die Ableitung des Weibernamens *αἰολεῖαι* von *ὀλοός*, verderblich, mörderisch, ist grundfalsch. Ueber die wahre Ableitung des Völkernamens *Αἰολεύς*, welchem sich *αἰολεῖαι* anschliesst, wird bekanntlich viel gestritten. Ich bringe ihn in Zusammenhang mit *αἶα*, dem Stamme von *γαῖα*, *γῆ*, denn nichts ist gewöhnlicher, als das suffix *γ*. Dann erscheint das Volk von seiner Mutter, der Erde, genannt (Serv. Ecl. 4, 35; dazu Hygin. f. 220. Serv. Aen. 3, 281), und die *αἰολεῖαι* tragen den Namen des Stoffs, als dessen Stellvertreterinnen wir sie oben gefunden haben. Doch da dieser Punkt für meinen nächsten Zweck nicht erheblich ist, so widme ich ihm keine weitere Betrachtung. Genug, dass uns die *Ψολόεις* in ihrem wahren Verhältniss zu der Gynaikokratie der Aioliden erschienen sind. Ich irrte also nicht, wenn ich oben für Lemnos das Gleiche behauptete. Der Gynaikokratie der Lemnerinnen steht das Schmiede-

*) Darüber Plut. Symp. 8. prooem. — Antonin. Lib. 10. — Hesych. *Ἀγριάνια*. Gerhard, Myth. 454, 4.

handwerk ihrer Männer zur Seite. Die Lemnischen Sintier sollen die Ersten gewesen sein, welche Waffen anfertigten, und mit des Hephaistos und der Kabiren Dienst ihr Feuerhandwerk verbanden*). — Unter den griechischen Völkernamen ist noch einer, welcher sich hier anzuschliessen scheint. *Ὀζόλαι* deutet auf eine ähnliche Stellung der Locrer. Es ist sicher eine von der Beschäftigung hergeleitete Bezeichnung, und auch dieser scheint der Ton der Erniedrigung und Verachtung anzukleben. Die Alten gaben verschiedene Erklärungen, welche Plutarch, Quaest. gr. 15 und Serv. Aen. 3, 399 zusammengestellt haben. Die rohen Schaf- und Bockfelle und der beständige Umgang mit Ziegenvieh soll die Leute mit üblem Geruch behaftet haben. Die niedere, verachtete Stellung der Männer ist hierin unverkennbar angedeutet. Dysosmie fanden wir auch in dem lemnischen Mythus überhaupt nur als Ausdruck der Abneigung. Dass aber die Locrer unter Gynaikokratie standen, das ist wenigstens für die Epizephyrischen, wie wir später erwähnen werden, völlig ausgemacht.

*) Es ist hier der Ort, mit einigen Worten der Cyclopen zu gedenken. Auch sie sind Werkleute, auch sie werden mit Lycien, einem gynaikokratischen Lande, und mit der, Lycien so nahe verwandten, Creta in Verbindung gebracht. Aus Lycien lässt sie Proetus kommen. Strabo 8, 372. Eustath zu Homer Il. 2, 559. Ueber Kreta Schol. Eurip. Or. 963. Heyne zu Apollod. 2, 2, 1. Man hat den lycischen Ursprung früherhin als ein Missverständniss bezeichnet. Heutzutage haben solche leichtfertige Urtheile jeden Anspruch auf Beachtung verloren. Die Cyclopen, welche die Mauern von Tirynth und Mycene erbauen, erscheinen als eine Handwerksgenossenschaft asiatischen Ursprungs, welche von da als wandernde Werkleute nach Griechenland, Thracien, Sicilien gelangen und mit dem Mauerbau auch die Erzarbeit verbinden. Lycien erscheint als das Bindeglied assyrisch-asiatischer und hellenischer Kultur. Die Siebenzahl, der der cyclopische Religionskult angehört, und der Phoenikische Kanon, nach dem sie die Bauten errichten, erhebt die Herkunft ihrer Kunst über jeden Zweifel. Nicht weniger ihre Verbindung mit Perseus (Pherecyd. bei Sturz p. 73), den Herodot 6, 54 Assyrier nennt. Ueber die Cyclopen hat in neuster Zeit besonders R. Rochette, Hercule § 5, p. 55 f. mit eingehender Berücksichtigung der vor ihm geäusserten Meinungen gehandelt. Seiner Grundanschauung, welche den Lycischen *ἐγχειρογάστορες* einen historischen Charakter beilegt, und in ihnen nicht sowohl ein Volk, als eine mit asiatischer Handwerkstechnik ausgestattete Genossenschaft von Bauleuten und Erzarbeitern erkennt, muss ich durchaus beipflichten. Dass der Religionskult mit der Handwerksarbeit im genauesten Zusammenhang steht, versteht sich von selbst. Jedenfalls sehen wir hier wiederum die Männer eines gynaikokratischen Volks als Handwerksarbeiter, die durch ihre Kunst den Lebensunterhalt zu gewinnen suchen, und in Ausübung derselben in weit entlegenen Gegenden als Städtegründer und Verbreiter asiatischer Civilisation auftreten.

Zu diesen Bemerkungen führte mich die Nachricht der Alten, dass die Aegyptischen Männer am Webstuhl sassen, während ihre die Familie beherrschenden, höher geachteten Frauen draussen auf dem Markte erschienen. Wir sahen hierin eine neue Seite der Gynaikokratie, nämlich die mit ihr beinahe nothwendig verbundene Verurtheilung der Männer zur Verrichtung mannigfacher knechtischer Handwerksarbeit.

LIII. Ich kehre jetzt wieder nach Aegypten zurück, um über Nymphodor's Angabe eine letzte Bemerkung hinzuzufügen. Wir sind nämlich in dem Obigen davon ausgegangen, dass der griechische Schriftsteller unter Sesostris den Eroberer, der südlich nach Aethiopien, nördlich in das Phasisland und bis zu den Scythen vordrang, den Urheber ungeheurer Werke, dessen asiatische Stelen und Siegesdenkmale wieder aufgefunden worden sind, versteht. Den Sesostrisnamen trägt dieser König bei Herodot 2, 102—111; ebenso bei Strabo 15, 686; 16, 769; 17, 790. 804; Plin. 6, 165. 174; 33, 52. Diodor 1, 53—59, 194 nennt ihn Sesoōsis. Aber die Priester von Theben wiesen dem Germanicus desselben Königs Werke mit der Bemerkung, der Sesostris der Griechen ist unser Rhamses. Tacitus Ann. 2, 60. Neben diesem Rhamses-Sesostris-Sesoōsis, welcher der zwölften Dynastie des neuen Reiches angehört, hat die neuere Forschung noch einen weit ältern zur Gewissheit gebracht, nämlich Sesortosis-Sesostris der dritten Dynastie des alten Reiches. Bunsen, Aegyptens Weltstellung 2, 83—87. 4, 200—207. In den Jahrbüchern erscheint dieser als der grosse Gesetzgeber. Ein dreifaches Verdienst wird auf ihn zurückgeführt. Africanus: *Οὗτος Ἀσκληπιὸς Αἰγυπτέοις κατὰ τὴν ἰατρικὴν νενόμισται, καὶ τὴν διὰ ξεστῶν λίθων οἰκοδομίαν εὕρατο· ἀλλὰ καὶ γραφῆς ἐπεμελήθη.* S. Müller, fr. Manethonis in den Fr. h. gr. 2, 544. 546. Die Aegypter verehrten ihn hinfort als den wahren Begründer der Heilkunde, die bei ihnen so viele Pflege fand und in so hohem Ansehen stand. Mit demselben König begann auch die Bauart mit behauenen Steinen, welche Dionysius in der römischen Archaiologie auf die Tarquinier zurückführt, und als wichtige Neuerung in der Geschichte der römischen Civilisation hervorhebt. Von demselben Sesostris heisst es, er habe auch Sorge für die Schrift getragen, eine Bemerkung, deren Kürze zu der Wichtigkeit der Sache selbst in keinem Verhältniss steht. Auf diesen ältern Sesostris bezieht sich auch unzweifelhaft, was Dikaearch *ἐν δευτέρῳ Ἑλλάδος* beim Scholiasten zu Apoll. Rh. 4, 272. 276 meldet. „Sesonchōsis habe auch Gesetze gegeben, dass Niemand das väterliche Gewerbe verlassen dürfe, denn dies sei der Grund aller Habsucht. Er soll auch zuerst das Be-

reiten der Pferde erfunden haben. Andere legen dies nicht dem Sesonchōsis, sondern dem Horus bei. (Dazu Plut. de Is. et Os. 19.) Was die Zeit betrifft, so berichtet Dikaearch, Sesonchōsis sei König gewesen nach Horus, der Isis und des Osiris Sohn. Von Sesonchōsis bis Nilus seien 2500 Jahre verflossen, von Nilus bis zur Einnahme von Troja 7, von da bis zur ersten Olympiade 436, zusammen also 2943.“ Müller in den Fr. h. gr. 2, 235. 236. Dikaearch's Lehrer, Aristoteles, nennt in der Pol. 7, 9, 1 den Urheber der Kasteneinrichtung Sesostris und bemerkt (§. 4) über das Zeitalter desselben im Allgemeinen, es reiche weit über das des Minos, das die griechischen Chronographen etwa 400 vor Troja's Zerstörung ansetzen, hinauf. Also war auch Sesonchōsis den Griechen Sesostris, und zwar offenbar der erste und älteste aller Sesostris, namentlich aber verschieden von dem grossen Eroberer der 12. Dynastie, Rhamses-Sesostris. Sesonchōsis-Sesostris erscheint im Lichte eines Urgesetzgebers, der dem ägyptischen Leben zuerst seine bürgerliche Einrichtung gab. Damit stimmt des Sebeunytischen Priesters Manetho Angabe, wonach Sesortosis-Sesostris, der dritten Dynastie zweiter König, als weiser und friedlicher Fürst dargestellt wird, überein. Die dritte Dynastie Manetho's ist die erste der Memphitischen Könige. Verbinden wir diess mit Dikaearch's Angabe, dass Sesonchōsis-Sesostris unmittelbar nach Horus regierte, so ergibt sich, dass der Grieche der Memphitischen Königstradition folgte, und so stellt sich nach dieser jener Urgesetzgeber als der erste dar, der nach den Göttern regierte. (Müller zu Dikaearch in den Fr. h. gr. 2, 235 bis 237.) Jetzt lässt sich die Frage aufwerfen, ob unter jenem Sesostris, der von Nymphodor als der Begründer des Weiberrechts genannt wird, nicht etwa auch dieser Urgesetzgeber Aegyptens zu verstehen sein dürfte? Dass Nymphodor selbst nicht an diesen, sondern an den grossen Eroberer Rhamses-Sesostris dachte, bezweifle ich nicht. Denn den Griechen war nur dieser geläufig. Aber dadurch wird die Annahme nicht ausgeschlossen, dass von den Schriftstellern, und schon von den Alexandrinern, von welchen es die Griechen erhielten, Manches, was die Tradition dem ersten Sesostris beilegte, auf den glänzendern Namen des spätern übertragen worden sei. Ein sehr schlagendes Beispiel dieses Verfahrens liefert derselbe Scholiast zu Apollodor, dem wir des Messeniers Dikaearch Nachricht verdanken. Denn hier gehen der Eroberer und der Gesetzgeber neben einander her, und der Zeitraum von mehr als 2000 Jahren, der Beide trennt, hindert nicht im Geringsten, sie zu Einer Person zu verschmelzen. Dazu kommt, dass das ägyptische Mutterrecht auch nach Herodot's Darstellung so sehr die Grundlage des ganzen bürgerlichen Lebens bildet, dass seine Zurückführung auf die Gesetzgebung des ersten Königs und Begründers der ganzen ägyptischen Lebensweise als sehr natürlich, beinahe als nothwendig erscheint. Kasteneintheilung und Mutterrecht treten alsdann mit einander in die nächste Verbindung. Sie sind nicht nur der Entstehungszeit nach gleichzeitig, sondern offenbar auch in einer innern Beziehung. Mit dem Mutterrecht ist vollkommene Gewissheit der Abstammung verbunden, und eben dadurch erscheint es als die festeste Grundlage des Kastenwesens selbst. Wenn ich nicht irre, so erklären sich hieraus die Unterschiede, welche die ägyptische Kasteneintheilung von jener der Inder sondert. Aegypten kennt keine Parias. Ehen wurden unter Mitgliedern der verschiedenen Kasten geschlossen. Nur die niedrigste Ordnung der Hirten, der Sauhirten, waren auf sich selbst beschränkt. Denn das Schwein ist Sonne und Mond feindlich. Aelian V. H. 10, 16. Fr. h. gr. 2, 614. Stammten die Könige auch seit Menes meist aus der Kriegerkaste, so finden sich doch auch Beispiele von Volkskönigen, und diese treten dann auch immer in die Priesterkaste ein. Der Einzelne genoss innerhalb seiner Kaste ausgedehnte Freiheit, und an den Festen der Gottheit fühlten sich alle Aegyptier als eine, gleiches Vorzugs gewürdigte Gemeinde, als ein Volk; aller Kastenunterschied löste sich hier in ein gemeinsames Bewusstsein auf. In allen diesen Zügen offenbart sich die Eigenthümlichkeit jenes, in dem Vorherrschen der Mutter begründeten jus naturale, das an der natürlichen Gleichheit aller Volksglieder festhält. Daraus entwickelte sich auch im Leben Aegyptens ein Zug milder Gesittung, der überall hervortritt. Kein Aegypter war Sklav, und den Mord des Sklaven bestrafte das Gesetz. Auch in Aegypten, schreibt Bunsen, Aeg. Weltstellung 5, 2, 570, hat die Freiheit uralte Briefe. Jener stereotype Imperialismus, der Alles ausser den beiden vornehmsten Kasten den Pharaonen zur Knechtschaft überlieferte, ist nicht Aegyptens Urzustand. Die Zeit bis zur zwölften Dynastie, der vorletzten des alten Reichs, bietet das Bild ganz entgegengesetzter Zustände. In dieser nimmt die von den Danaïden beanspruchte Freiheit eine ganz natürliche Stelle ein. Die Tyrannei der Aegyptussöhne würde den Pharaonischen Zuständen nicht widersprechen, in dem Bilde der alten Zeit erscheint sie als doppelter Frevel. Die Idee des Imperium ist mit dem Vaterrecht verbunden. Dem Mutterthum mit seiner stofflichen Gleichheit tritt das Vaterrecht mit dem Imperium und einer auf dem Besitz der höhern Sonnenweihe beruhenden kastenartigen Ueberordnung eines bevorzugten

Stammes entgegen. So finden wir die peruanischen Inkas, so die römischen Patrizier, so die athenischen Eupatriden. Dazu stehen die ägyptischen Kasten in einem entschiedenen Gegensatz. Ist in diesen die Natur des Mutterrechts zu erkennen, so zeigen jene Völker die ganze Strenge des Vaterthums.

Die Zurückführung des weiblichen Vorrechts auf des Isissohnes Horus ersten Nachfolger, den Urgesetzgeber des Volkes, Sesostris, gibt dem Berichte Diodor's (3, 51—54) von dem Reiche und den Eroberungen der lybischen Amazonen, und dem Freundschaftsbündniss ihrer Königin Myrina mit dem ägyptischen Horus besondere Bedeutung. In Urzeiten, so berichtet Diodorus, hatte Africa mehrere streitbare, durch Tapferkeit ausgezeichnete Weiberstämme, ähnlich denjenigen, welche in spätern Zeiten, nämlich kurz vor dem trojanischen Kriege, am Thermodon zu Macht und Blüthe gelangten. Die Beschreibung ihrer Sitten gleicht so sehr dem, was wir bei Herodot, Sophocles und Nymphodor von den Aegyptierinnen lesen, dass ich einiges davon anführe. „Die Weiber verwalteten alle obrigkeitlichen und öffentlichen Aemter. Die Männer dagegen besorgten, so wie bei uns die Hausfrauen, das Hauswesen und lebten dem Willen ihrer Gattinnen gemäss. Sie wurden weder zum Kriegsdienst, noch zur Regierung, noch zu sonst einem öffentlichen Amt zugelassen, dessen Gewicht ihnen höhern Muth würde eingeflösst haben, sich den Weibern zu widersetzen*). Die Kinder wurden gleich bei ihrer Geburt den Männern übergeben, die sie mit Milch und sonstiger, ihrem Alter entsprechender Nahrung aufziehen mussten.“ Die lybischen Amazonen gelangen auf dem grossen Eroberungszuge, der sie bis nach Asien an den Kaikus führt, auch nach Aegypten. „Myrina eroberte, so fährt Diodor fort, den grössten Theil von Afrika, und kam nach Aegypten, wo sie mit Horus, dem Sohn der Isis, der damals König von Aegypten war, ein Freundschaftsbündniss errichtete.“ Auf solche weite Züge findet Anwendung, was Strabo 1, 48 bemerkt: *οὐκ ἂν ὀκνήσαι τις εἰπεῖν ὡς οἱ παλαιοὶ μακροτέρας ὁδοὺς φανοῦνται καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν τελέσαντες τῶν ὕστερον.* Wie man aber auch über die Geschichtlichkeit derselben denken mag: so viel scheint sicher, ohne eine innere Verwandtschaft des ägyptischen Lebens mit dem Amazonenthum konnte das Freundschaftsbündniss der Myrina mit Horus auch nicht gedichtet werden. Die Dichtung setzt vielmehr das Amazonenthum in Aegypten voraus.

LIV. Wir dürfen Aehnliches auch für die übrigen Länder behaupten, in welche die Amazonen auf ihrem Kriegszuge geführt werden. Wir haben oben schon die Plutarch'sche Nachricht von Amazonendenkmälern zu Athen, Megara, Chäronea und in Thessalien angeführt, und im weitern Verlauf unserer Darstellung wird sich das Mutterrecht namentlich auch für Boeotien und das Peneusthal ergeben. Unter den Inseln wird namentlich Lesbos mit der Amazonenstadt Mitylene genannt, aber auch unbestimmt hinzugefügt noch manche andere. Von Lesbos heisst es bei Diodor, Pelasger unter Xanthos wären von Argos über die Insel nach Lykien gewandert. Da nun Argos (Paus. 2, 19, 1) sowohl als Lykien Länder amazonischer Lebensweise sind, so ist die Verbindung derselben mit Lesbos eine weitere Anzeige, dass auch hier Aehnliches gegolten hat. Welker (Trilogie Prometheus S. 588) hat damit den eigenthümlichen Erbvorzug der Töchter gerade auf Lesbos und einigen benachbarten Inseln in Verbindung gebracht. Allein ich muss diesen Zusammenhang bestimmt in Abrede stellen. Der Vorzug der Töchter vor den Söhnen ist allerdings eine gesicherte Thatsache auf manchen griechischen Inseln. Aber der Gedanke desselben ist der alten Gynaikokratie durchaus fremd, ja ihr eher entgegengesetzt. Bei Maurer, das griech. Volk 1, 336, bemerkt Georg Athanasios, der unter Capodistria Gerichtspräsident auf den Inseln war, Folgendes: „Auf den Inseln trägt man im Ganzen grössere Sorge für das weibliche Geschlecht; desswegen nehmen die Töchter, nach dem Tode ihrer Eltern, damit sie verheirathet werden, sehr oft die ganze Erbschaft zur Ausstattung, wenn der Bräutigam sich nicht mässiger zeigt. Und die Brüder bringen ihrer Schwester, damit sie nicht ausarte, gerne dieses Opfer dar. — Auch beim Leben des Vaters erhält die Tochter, wenn sie verheirathet werden soll, die ganze mütterliche Erbschaft.“ — Herr v. Maurer fasst das ganze Gewohnheitsrecht der Inseln über diesen Punkt also zusammen: „Eine bemerkenswerthe, durch ganz Griechenland vorherrschende, und, wie mir mein Freund, der um das Rechtsstudium in Griechenland durch seine Themis so sehr verdiente Leonida Sgouta, mittheilt, noch heute allgemein beobachtete Sitte ist die, dass die Brüder, deren Vater mit Hinterlassung nicht verheiratheter Töchter gestorben ist, ihre Schwestern versorgen und dieselben, wenn sich kein hinreichender Nachlass vorfindet, sogar mit ihrer Händearbeit etabliren. Sie geniessen keine Achtung im

---

*) Zur Vergleichung erinnere ich hier an einen Zug, den der böhmische Mädchenkrieg darbietet. Die siegreiche Wlasta verordnet: dass fortan nur Mädchen aufgezogen, den Knaben das rechte Auge ausgestochen und beide Daumen abgehackt werden sollten, um sie zur Führung der Waffen unfähig zu machen. Jos. Schiffner, Galerie der merkwürdigen Personen Böhmens. Prag 1802, Th. 1. S. 47 f.

Lande, wenn sie nicht diese heilige Pflicht der Natur erfüllen. Es dürfte sich unter dem Volke nur sehr selten ein Beispiel finden, wonach ein junger Mann, der eine mannbare Schwester zu versorgen hat, sich selbst verheirathete, ehe er seine Schwester etablirt hätte.“ Man will um jeden Preis, heisst es in einem andern Briefe über diesen Gegenstand, den Mädchen das Unglück trauriger Jungfernschaft ersparen. Ich zweifle nicht, dass auch jenes lesbische Gewohnheitsrecht den gleichen Charakter trägt; dann aber ist es nicht sowohl ein Rest alter, mit der Gynaikokratie verbundener Grundsätze, als umgekehrt ein Ausfluss der in Sitte und Denkart übergangenen Pflicht der männlichen Familienglieder für die weiblichen durch passende und einer geehrten Stellung angemessene Aussteurung zu sorgen. Dachten doch auch die Römer von der mulier indotata nicht sehr hoch. Bekannt ist des grossen Scipio Uneigennützigkeit zu Gunsten seiner Schwestern, worüber Cicero de amic. 3, 11; offic. 2, 16, 56. Polyb. 32, 11 f. Isidor. Or. 5, 24, 26: ne ancilla videretur, sprechen. Das aber gebe ich gerne zu, und darum mag das Gewohnheitsrecht der heutigen Griechen mit der alten Gynaikokratie in Zusammenhang gebracht werden, dass das ausschliessliche Erbrecht der Frauen zur Zeit ihrer Obermacht viel zur Ausbildung jener Anschauung von der Nothwendigkeit einer Dos mag beigetragen haben. (Plantaria, Plin. 16, 33.) Denn wenn die Frau zur Zeit ihrer anerkannten Obergewalt ohne eigene Ausstattung nicht mit Würde vorstehen konnte, wie viel nothwendiger musste ihr später die Ausstattung sein, sollte sie dem herrschenden Manne mit Würde nicht als ancilla, sondern als mater familias dienen. (Libera servitus: Serv. Aen. 4, 103. Georg. 1, 31.)

Diese Bemerkungen schlossen sich an die Erwähnung der Insel Lesbos unter den von den Amazonen besuchten Ländern an. Weiter wird nun auch Samothrake in den Amazonenkreis hineingezogen. Dort trug Electra den Namen *Στρατηγίς*. Schol. Apollon. 9, 116, wie in der karischen Mylasa Aphrodite als Strateia vorkommt. Corpus I. 2693. (Engel, Cyprus 2, 445 f.) Von einem Sturme überfallen, soll Myrina das öde Meereiland der Mutter der Götter geweiht und ihm den Namen Samothrace, d. h. heilige Insel, beigelegt haben. Das will sagen, das Weiberrecht des Amazonenthums schliesst sich an den Kult der grossen Erdmutter an. Mit diesem haben wir es schon auf Lemnos verbunden gefunden, ja *Λῆμνος* ist selbst der Name der Gottheit, welche Aristophanes *Βένδις* nennt. Hecataeus bei Stephan. Byz. *Λῆμνος*. Photius q. 251. 7. Hesych. *Μεγάλην θεόν*. Meinecke fr. vol. 2. p. 2. p. 1100. Ebenso ist es in Lycien mit Aphrodite, die Proclus im ersten Hymnus Königin des Lycischen Landes nennt (Engel, Cyprus 2, 444), im Nillande mit Isis' Verehrung verknüpft; Isis selbst aber bedeutet nichts Anderes, als die ägyptische Erde, das fruchtbare Nilthal, worauf es Plutarch ausdrücklich bezieht. Vergl. Heliodor, Aeth. 9, 9. Nicht anders zu Ephesus mit Diana, der grossen Mutter aller tellurischen Fruchtbarkeit; denn der Diana ephesinisches Heiligthum ist, wenn auch nicht eine amazonische Stiftung, so doch dem Mondprinzip der amazonischen Religion auf's Genauste verbunden. Paus. 7, 2, 4. Nicht anders endlich in Italien mit dem Kult der italischen Erdmutter Ops, nach welcher Italiens ältestes Volk selbst Opiker (woran Trioper und Dryoper sich anschliesst) genannt wird, wie die *Αἰολεῖς* und Euganei von *αἶα, γαῖα;* denn Servius (Aen. 11, 532) und Macrob. (Sat. 5, 22) bezeugen auf das Bestimmteste, dass die italische Diana die Göttin Ops-Terra und mit der ephesinischen identisch sei, und jene Camilla von Privernum, deren Name noch heute daselbst sehr häufig den Kindern gegeben wird, und deren Schilderung eine der schönsten Episoden der Aeneis bildet, ist eine wahre Amazone, im Dienst der italischen Ops-Diana, wie auch die bei Virgil sie umgebenden Heldinnen denselben Charakter tragen. Die Verbindung Myrina's mit der Samothrakischen Göttermutter ist also in dem innern Zusammenhang des Amazonenthums mit diesem Erdkulte begründet, und so zeigt sich immer mehr, dass die Ausspinnung der Sage von den grossen Eroberungszügen der libyschen Amazonen, so wie der Zug der thermodontischen nach Italien, mit durch das wirkliche Bestehen des amazonenartigen Lebens und Kults auf so vielen Punkten der alten Welt herbeigeführt worden ist. Und auch das ist Geschichtlichkeit, die am Ende den innern Kern eines jeden Mythus bilden wird.

LV. Den Bemerkungen über Gynaikokratie und amazonisches Leben im Nillande und in Libyen mögen hier einige Berichte neuerer Reisenden über ähnliche Erscheinungen im heutigen Afrika zur Vergleichung angereiht werden. „Unser Staunen, bemerkt Strabo 1, 57, und unser Unglauben regt sich namentlich, wenn merkwürdige Erscheinungen ganz vereinzelt entgegentreten. Beschwichtigt wird es, sobald mehrere ähnliche Beispiele zusammengestellt werden.“ *ἀθρόα γὰρ τὰ τοιαῦτα παραδείγματα πρὸ ὀφθαλμῶν τεθέντα παύσει τὴν ἔκπληξιν· νυνὶ δὲ τὸ ἄηθες ταράττει τὴν αἴσθησιν καὶ δείκνυσιν ἀπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων καὶ τοῦ βίου παντός.* Die erste Stelle nehmen Livingstone's Angaben in seinen missionary travels and researches in southern Africa, London 1857, ein. Ueber die Balonda, einen ackerbauenden, schönen und kräftigen Negerstamm

am Sambesistrom theilt der grosse Reisende nach Krapf's Auszügen Folgendes mit: „Im Norden vom Sambesi sind sie zahlreich, leben in kleinen Gemeinschaften und treiben Ackerbau, da die Fliege die Viehzucht verhindert. Ueberall sah Livingstone Männer, Weiber und Kinder beschäftigt in Anpflanzung ihrer Gärten, wo sie Mais, Kaffee, Korn, Hirse, Bohnen, Reis, Kürbisse u. s. w. in den niederen Gegenden, welche der Sambesi jährlich überschwemmt, kultiviren. Was ihren sozialen Zustand betrifft, so wurde Livingstone sehr überrascht, in Rücksicht auf die einflussreiche Stellung, welche die Frauen in diesem Land behaupten. Sonst ist es Regel im Heidenthum, die Frau in der menschlichen Gesellschaft zu erniedrigen und zu knechten. Diess ist der Fall bei den Kaffern und andern Eingebornen, welche Livingstone kennen gelernt hatte*). Er wollte desswegen den Berichten der Portugiesen nicht glauben, bis er durch eigene Beobachtung sich von ihrer Wahrheit überzeugt hatte. Dass die Frauen im Rath der Nation sitzen; dass ein junger Mann bei seiner Verheirathung von seinem Dorf in das seiner Frau wandern soll; dass er beim Ehekontrakt sich verbindlich machen muss, die alte Mutter seiner Frau lebenslänglich mit Brennholz zu versorgen; dass die Frau allein den Mann entlassen kann, und dass im Fall der Trennung die Kinder das Eigenthum der Mutter werden; dass der Mann nicht einmal einen ordinären Contrakt eingehen oder den einfachsten Dienst für einen Andern leisten kann, ohne die Genehmigung der übergeordneten Frau — diess Alles waren doch gewiss Kennzeichen der weiblichen Uebermacht, welche Livingstone sonderbar finden musste unter den Einwohnern von Innerafrika. Und wahrscheinlich steht diese Thatsache auch einzig da in der Geschichte der Entdeckungen. Freilich muss die Frau auch dafür den Mann mit Nahrung versorgen; daher es den Frauen auch nie an Männern fehlt, und eine alte Jungfrau überhaupt nicht zu finden ist vom Kap bis zum Aequator. Freilich gibt es auch gelegentlich Haken in den häuslichen Einrichtungen, doch weiss Livingstone kein Beispiel von einer Rebellion der Männer, wohl aber zeigt er, dass die Empörung der Frauen nichts Ungewöhnliches ist. Wenn der Mann die Frauen einmal beleidigt, so verwunden sie ihn an dem empfindlichsten Theil — am Magen. Er kommt zur gewöhnlichen Stunde nach Haus, kehrt bei der ersten Frau ein und fragt nach seinem Essen. Diese sendet ihn zur zweiten Frau, welche er mehr liebt; diese schickt ihn zur dritten, und so fort zu Allen, mit gleichem abschläglichen Erfolg. Da er sich für sein Unrecht mit nichts rächen kann, so steigt er müde und hungrig auf einen Baum in einem volkreichen Theil des Dorfs und verkündigt laut mit kläglichen Tönen: „Hört, hört; ich dachte, ich hätte Weiber geheirathet, aber sie sind mir Hexen! Ich bin ein Junggeselle! Ich habe nicht ein einziges Weib! Ist das recht gegen einen Herrn wie ich?“ Aber die Frauen sind nicht immer damit zufrieden, ihren Unwillen nur durch Verweigerung der Nahrung kundzugeben, sie wagen es sogar, ihre Auctorität über die Männer oft mit Ohrfeigen und Schlägen geltend zu machen. Diess jedoch geht zu weit und die öffentliche Meinung ist gegen ein solches Betragen. Die Behörde des Dorfs schreitet ein, und eine solche tyrannische Frau wird verurtheilt, ihren Mann von dem eingeschlossenen Hof des Häuptlings an bis in ihr eigenes Haus auf ihrem Rücken tragen zu müssen. Während sie ihn heimträgt, wird sie beschimpft und verspottet von den Männern auf der einen Seite, aber auch leider auf der andern Seite ermuntert durch die Theilnahme und den Zuruf der Frauen: „behandle ihn, wie er es verdient, mache es ihm noch einmal so.“ Ich sah dieses Vorkommniss, sagt Livingstone, das erste Mal bei einer grossen und starken Frau und einem verdorrten und hagern Greisen. Sie war verworfen genug, zu lachen, und sie konnte nicht umhin, es mit ihnen zu halten, zum grossen Skandal des jungen Afrika. — Diese Neger sind strenge Götzendiener, wie es Livingstone noch bei keinem Stamm in Südafrika gefunden hatte. In den Wäldern haben sie Plätze, wo sie die Geister verehren. Da sie Krankheit und Unglücksfälle den erzürnten Schatten ihrer verstorbenen Verwandten zuschreiben, so bringen sie häufig Opfer von Speisen und andern Dingen dar, in der Absicht, sie zu versöhnen, aber unsichtbare Wesen sind nicht die einzigen Gegenstände ihres Götzendienstes. Dr. Livingstone sah noch andere Gegenstände, das Werk ihrer eigenen Hände. Er sah Holzblöcke, worauf ein menschliches Haupt eingeschnitzt war, auch einen Löwen aus Thon, und zwei Schalen als Augen, in einer Hütte stehend. Vor diesen Dingen wird von Leuten, die in Noth gerathen sind, die ganze Nacht hindurch getrommelt. Auch in anderer Beziehung sind diese Neger sehr abergläubisch. Sie wollten nicht mit uns, noch vor unsern Augen essen. Sie nahmen unsere Speise nach Haus und assen sie dort.“

So bestätigt sich, was Klemm, die Frauen 1, 67, im Allgemeinen von den afrikanischen Frauen schreibt. Mit diesem Zustande verbindet sich das Recht der Schwesterkinder, welches wir auch anderwärts mit dem

*) Vergleiche Wilson, western Africa, its history, condition and prospects, London 1856, p. 112. 126. 180. 182. 265. 396.

Mutterrecht vereinigt finden. Klemm 1, 86: „In dem öffentlichen Leben haben die Negerinnen eine ganz besondere Bedeutung, als diejenigen Personen, von denen der Rang ausgeht, denn es folgt bei ihnen nicht der Sohn dem Vater in der Regierung, sondern die Söhne der Schwestern des Königs sind die Nachfolger desselben.“ Auf S. 623 seines Werks macht Livingstone die beachtenswerthe Bemerkung, aus Weiberherrschaft sei die bei den übrigen Stämmen Afrika's herrschende Sitte des Frauenkaufs und die darauf ruhende Sklaverei der Weiber hervorgegangen. Durch den Kauf werde die Frau in des Mannes Eigenthum gebracht, und so das Band, welches sie an ihre Familie und an ihr heimathliches Dorf knüpfte, gelöst. Darin liegt eine eigenthümliche Aeusserung des Gegensatzes zwischen ius naturale und ius civile. Nach ius naturale gehören die Kinder der Mutter; sollen sie dem Vater erworben werden, so wird ein Akt civiler Natur erfordert. Das natürliche Recht gibt dem ius terrae den Vorrang über das ius seminis; durch den Kauf wird jenes auf den Mann übertragen, und nun erwirbt der Mann selbst jure terrae, was ihm das Weib gebiert, nach demselben Grundsatze, nach welchem der partus ancillae dem Herrn zufällt. Zu dieser emtio bildet die römische coemtio ein Analogon. Auch sie ist ein civiler Akt, auch sie ist ein Kauf, aber kein einseitiger, sondern ein gegenseitiger. Bei der coemtio kauft nicht nur der Mann die Frau, sondern eben so auch die Frau den Mann. Dadurch wird das einseitige Recht des Mannes ausgeschlossen und ein gegenseitiges hergestellt. Serv. Aen. 4, 103. 214; 7, 424. G. 1, 31. — Um sich gegen den Missbrauch der männlichen Herrschaft zu sichern, nehmen bei einigen Stämmen die Weiber ihre Zuflucht zu einem bestimmten Kultus (Wilson S. 397), und setzen so dem Männerrecht das Ansehen der Initiation entgegen, eine Idee, welche wir in dem Verhältniss der römischen Matrone zu Carmenta, der Initiation der Athenerin und allgemein in dem Schutze des Weibes durch die Mutter Erde auch bei den klassischen Völkern gefunden haben. — Ausser diesen Beiträgen zur Kenntniss des auf rein natürlichen Grundlagen ruhenden Mutterrechts bieten die Mittheilungen Wilson's noch zwei andere Andeutungen, die Beachtung verdienen. In dem Zustand der natürlichen Familie wird das Kind all' seine Liebe vorzugsweise der Mutter zuwenden. Wir haben diess oben aus Anlass der kretischen Bezeichnung, „geliebtes Mutterland“, hervorgehoben. Das besondere Hervortreten der Mutterliebe betrachtet Wilson S. 116. 117 als den schönsten Zug im Leben der sonst so tiefstehenden Afrikaner. Es bildet den wahren Mittelpunkt ihrer ganzen moralischen Existenz. Aehnliches meldet Klemm 1, 151 von den Tscherkessen, bei welchen die Unverletzlichkeit der Frau zur Trennung streitender Heere und zu Erscheinungen, wie die von den Sabinerinnen und den Balearischen Frauen oben bemerkten, zu führen pflegt. Klemm 1, 154. Der Vater, zwischen vielen Frauen und mehreren Müttern getheilt, kümmert sich um seine Sprösslinge nur wenig, und nimmt so ganz jenen Charakter an, den Aristoteles als untrennbar von der Gemeinsamkeit der Frauen darstellt. Eine nähere Verbindung mit dem Erzeuger bildet sich nur selten, und auch dann erst in spätern Lebensjahren. Für die kriegerische Tüchtigkeit der Frauen bietet das Weiberheer der Dehomi-Afrikaner ein beachtenswerthes Beispiel. Wilson S. 203. 204 schildert als Augenzeuge ihre Gewandtheit, Kühnheit und das hohe Verdienst, das sie so oft sich in Schlachten um ihren König erworben. Die Engländer Duncan und Forbes hatten öfters Gelegenheit, die 5000 weiblichen Krieger zu bewundern. Sie bilden die auserlesene Schaar des ganzen Heeres. Die Feige wird durch den Zuruf: „du bist ein Mann,“ von ihren Schwestern gestraft. Leibwachen kriegerischer Frauen werden auch von den tartarischen Stämmen berichtet. Klemm, die Frauen 1, 86. 92. An den Kriegsthaten der Araber betheiligten sich ebenso Weiber. Im Heere Khaled's befand sich eine Abtheilung berittener Frauen, die an dem Siege über die byzantinischen Truppen bei Damascus im J. 633 grossen Antheil hatten. Sie waren vom Stamme Hamyar. Unter ihnen zeichnete sich Khawlah, Dherar's Schwester, durch Schönheit und Tapferkeit aus. Neben ihr wird noch Ofeirah mit Ruhm genannt. Klemm 1, 392. Ich füge diesen Angaben Neuerer über afrikanische Gynaikokratie den Bericht, den Lepsius in seinen ägyptischen Briefen S. 181 mittheilt, hinzu. „Seit alten Zeiten scheint in diesen Südländern eine grosse Bevorzugung des weiblichen Geschlechts sehr allgemein gewesen zu sein. Ich erinnere daran, wie häufig wir regierende Königinnen der Aethiopier angeführt finden. Aus dem Zuge des Petronius ist Kandake bekannt, ein Name, den nach Plinius die äthiopischen Königinnen erhielten, nach Andern immer die Mutter des Königs. Auch in den Bildwerken von Meroë sehen wir zuweilen sehr streitbare und ohne Zweifel regierende Königinnen abgebildet. Nach Makrizi wurden die Genealogieen der Bega, welche ich für die direkten Abkömmlinge der Meroïtischen Aethiopen und für die Vorfahren der heutigen Bischari halte, nicht durch die Männer, sondern durch die Frauen gezählt, und die Erbschaft ging nicht auf den Sohn, sondern auf den der Schwester oder der Tochter des Verstorbenen über.

Ebenso ging nach Abu-Selah bei den Nubiern in der Thronfolge der Schwestersohn dem eigenen Sohne vor, und nach Ibn-Batuta war derselbe Gebrauch bei den Messofiten, einem westlichen Negervolke.“ Die hierin enthaltenen Angaben sind, nach brieflicher Mittheilung des Verfassers, aus folgenden Schriftstellern geschöpft: Quatremère gibt in seinen mémoires géographiques et historiques sur l'Egypte et sur quelques contrées voisines, Paris 1811, auf S. 32 Folgendes: „Chez les Nubiens, dit Abou-Selah (Ms. 138, fol. 99 der Pariser Bibliothek), lorsqu'un roi vient à mourir et qu'il laisse un fils et un neveu du côté de sa soeur, celui-ci monte sur le trône de préférence à l'héritier naturel. Mais si aucune soeur du roi n'a d'enfant mâle, alors le fils rentre dans ses droits, et succède à son père.“ S. 136 sagt derselbe Quatremère nach einer Stelle bei Macrizi *), die dieser in seiner leider noch nicht gedruckten Beschreibung Aegyptens aus der Geschichte Nubiens von Abdallah ben Ahmed el Assuani anführt: „Ils comptent leurs généalogies du côté des femmes. Chez eux l'héritage passe au fils de la soeur, et à celui de la fille, au préjudice des fils du mort. Pour justifier cet usage, ils allèguent que la naissance des fils de la soeur et de la fille n'est point équivoque, et qu'ils appartiennent incontestablement à la famille, soit que leur mère les ait eus de son mari ou d'un autre.“ In einer Note fügt der gleiche Schriftsteller hinzu: „un pareil usage a lieu chez d'autres nations et chez plusieurs peuples sauvages de l'Amérique du Nord;“ und citirt den ungedruckten Bericht eines Missionars von 1634 über die nouvelle France, wo dieser von den Huronen dasselbe sagt: „L'enfant d'un capitaine ne succède pas à son père, mais le fils de sa soeur.“ Aehnliches berichtet Ibn-Batuta von der Stadt Abou-Laten im Sudan. J. L. Burckhardt theilt in dem dritten Anhang zu seinen travels in Nubia (London, John Murray, 1819. S. 536) die Beobachtung des arabischen Reisenden im Auszug folgendermassen mit: „Their women are beautiful, and are more honoured than the men, who are not jealous of them. They count the lineage from the uncle, and not from the father; the son of the sister inherits to the exclusion of the true son; a custom, says Batouta, which he saw nowhere else except among the Pagan Hindoos of Malebar. These negroes are Moslims“ **). Nach eigener Beobachtung berichtet Burckhardt S. 278 aus Schendy, einer Stadt im östlichen Sudan: „The government is in the hands of the Mek. The name of the present chief is Nimr, i. e. Tiger. The reigning family is of the same tribe as that which now occupies the throne of Sennaar, namely the Wold Adjib, which, as far as I could understand, is a branch of the Fannye. The father of Nimr was an Arab of the tribe of Djaalein, but his mother was of the royal blood of Wold-Adjib; and thus it appears that women have a right to the succession. This agrees with the narrative of Bruce, who found at Shendy a woman upon the throne, whom he calls Sittina, an Arabic word, meaning our lady.“ — James Bruce von Kinnaird in Schottland besuchte jene afrikanischen Gegenden in den Jahren 1768—1773. Das umfangreiche Werk, welches Volkmann in's Deutsche übersetzte, J. F. Blumenbach mit Vorrede und Anmerkungen ausstattete, mag in seinen historischen Ausführungen kritiklos und unzuverlässig scheinen: die Wahrhaftigkeit in der Mittheilung des Faktischen unterliegt keinem gegründeten Zweifel. Lesenswerth ist die Schilderung des Besuchs bei Sittina, Buch 8, Kap. 11. (Band 4, S. 532—538), des Kampfes und Untergangs der arabischen Hirtenkönigin Fatima, die zu Mendera ihre Residenz hatte (B. 2, S. 298 ff.); ferner die Parallelen der heutigen Abyssinischen Frauensitten mit einigen von Herodot hervorgehobenen (B. 3, S. 290 ff.), endlich die Schilderung des Zustandes der königlichen Frauen von Sennaar (4, 441 ff. 4, 373). Diese Mittheilungen so vieler zuverlässiger Gewährsmänner beweisen, dass die afrikanische Menschheit auch in diesem Punkte einen Charakter ewig gleicher, bewegungsloser Ruhe bewahrt, der gegenüber die Jahrhunderte verschwinden, und Altes und Neues in unmittelbaren Zusammenhang mit einander tritt. — Ueber Aethiopien geben die Alten einige, wenn auch nur spärliche Mittheilungen. Plinius 6, 29: Aedificia oppidi — Meroës — pauca; regnare feminam Candacen, quod nomen multis iam annis ad reginas transiit. Delubrum Hammonis et ibi religiosum et toto tractu sacella. Bestätigung findet Plinius durch die Nachricht der Apostelgeschichte 8, 27. 28 von der Taufe des Hämlings der äthiopischen Königin Candace. Ebenso durch die des Strabo 17, 820 von Petronius' Besiegung der äthiopischen Empörung: *τούτων δ' ἦσαν καὶ οἱ τῆς βασιλίσσης στρατηγοὶ τῆς Κανδάκης, ἣ καθ' ἡμᾶς ἦρξε τῶν Αἰθιόπων, ἀνδρική τις γυνὴ πεπηρωμένη τὸν ἕτερον τῶν ὀφθαλμῶν. Τούτους τε δὴ ζωγρίᾳ λαμβάνει ἅπαντας κ. τ. λ.* Ueber

*) Geschichte und Beschreibung Aegyptens, genannt Ekhetat.

**) Ibn Batouta gehört der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts. Er ist der grösste Landreisende, der bekannt geworden. Dreissig Jahre dauerten seine Wanderungen, die Afrika bis Algier, Asien bis China umfassten. Sein eigentlicher Name lautet: Aby Abdallah Mohamed Ibn Abdallah el Lowaty el Tandig. Ibn Batuta ist Zuname, sein Geburtsort Tanger in der Berberey.

die Bedeutung des Wortes *Κανδάκη* finden wir in den Schol. ad Actor. 8, 27 apud Albert. in Gloss. Gr. N. T. p. 213 und Cramer. Anecd. 3, p. 415 (Fr. h. gr. 4, 251) Folgendes: *Κανδάκην Αἰθίοπες πᾶσαν τὴν τοῦ βασιλέως μητέρα καλοῦσιν. Οὕτω Βίων ἐν πρώτῳ Αἰθιοπικῶν· „Αἰθίοπες τοὺς βασιλέων πατέρας οὐκ ἐκφαίνουσιν, ἀλλὰ ὡς ὄντας υἱοὺς ἡλίου παραδιδόασι· ἑκάστην δὲ τὴν μητέρα καλοῦσι Κανδάκην."* Suidas: *Κανδάκη, ἡ τῶν Αἰθιόπων βασίλισσα. καὶ ζήτει ἐν τῇ Ἀλεξάνδρου ἱστορίᾳ.* Hesychius: *Κάνδη, γυνὴ ἡ Κανδ* . . . . . Alberti schlägt vor: *ἡ σκάνδικας πιπράσκουσα.* (Wie nach Hesych. Aristophanes den Euripides Sohn der Gemüsehändlerin nannte.) Eher hiess es *Κανδάκη, γυνὴ ἡ Κανδάκη.* Vergl. Selden, uxor Hebr. 3, 26. *Κανδ* scheint nichts weiter als *Weib* zu bedeuten. An *γυνὴ* schliesst sich Kona, quen, queen, das amerikanische cunhá, von welchem unten gesprochen werden wird, an. Wie nun in queen die Bedeutung Weib in jene der Herrscherin übergeht, so in *Κανδάκη*. Ein Analogon hiezu bildet folgende Bemerkung Strabo's 17, 827: *Βόγον δέ, τὸν βασιλέα τῶν Μαυρουσίων, ἀναβάντα ἐπὶ τοὺς ἑσπερίους Αἰθίοπας, καταπέμψαι τῇ γυναικὶ δῶρα καλάμους τοῖς Ἰνδικοῖς ὁμοίους, ὧν ἕκαστον γόνυ χοίνικας χωροῦν ὀκτώ· καὶ ἀσπαράγων δ' ἐμφερῆ μεγέθη.* Unter dieser *γυνή* kann nur die Königin der westlichen Aethiopen gemeint sein. Der Zusammenhang der Strabonischen Stelle bietet keine andere Beziehung. Der einheimische Name wird von dem Griechen verschwiegen und durch einen gleichgeltenden ersetzt, absichtlich, wie er diess 16, 777 selbst ausspricht: *οὐ λέγω δὲ τῶν ἐθνῶν τὰ ὀνόματα τὰ παλαιὰ* (an legendum *πλείω*?), *διὰ τὴν ἀδοξίαν καὶ ἅμα ἀτοπίαν τῆς ἐκφορᾶς αὐτῶν.* Die Bezeichnung *Κανδάκη* entspricht der einheimischen Hendaque. Nach Bruce (4, 532) hatte sich zu Chandy die Ueberlieferung erhalten, zu alten Zeiten sei das Land von einer Frau Namens Hendaque beherrscht worden. Gleichen Zusammenhang hat der Ortsname Chandy selbst. — Ueber die afrikanischen Frauen gibt Strabo noch Folgendes. 17, 786: *ἄλλην δ' εἶναι νῆσον ὑπὲρ τῆς Μερόης, ἣν ἔχουσιν οἱ Αἰγυπτίων φυγάδες οἱ ἀποστάντες ἐπὶ Ψαμμετίχου, καλοῦνται δὲ Σεμβρῖται, ὡς ἂν ἐπήλυδες· βασιλεύονται δὲ ὑπὸ γυναικὸς, ὑπακούουσι δὲ τῶν ἐν Μερόῃ.* 17, 790: *Καμβύσης τε τὴν Αἴγυπτον κατασχὼν προῆλθε καὶ μέχρι τῆς Μερόης μετὰ τῶν Αἰγυπτίων· καὶ δὴ καὶ τοὔνομα τῇ τε νήσῳ καὶ τῇ πόλει τοῦτο παρ' ἐκείνου τεθῆναί φασιν, ἐκεῖ τῆς ἀδελφῆς ἀποθανούσης αὐτῷ Μερόης· οἱ δὲ γυναῖκά φασι.* 17, 822: *ὑπέρκειται δὲ τῆς Μερόης ἡ Ψεβώ, λίμνη μεγάλη . . . Χρῶνται δὲ καὶ τόξοις Αἰθιόπες τετραπήχεσι ... ὁπλίζουσι δὲ καὶ τὰς γυναῖκας, ὧν αἱ πλείους κεκρίκωνται τὸ χεῖλος τοῦ στόματος χαλκῷ κρίκῳ.* Plut. Is. et Os. 13. Nach Osiris' Tod verbindet sich Typhon mit der äthiopischen Königin Aso: *συνεργὸν ἔχοντα βασίλισσαν ἐξ Αἰθιοπίας παροῦσαν, ἣν ὀνομάζουσιν Ἀσώ.* Siehe ferner die oben, S. 15. 16, angeführten Stellen. Von Josephus und Augustin wird auch die Königin von Sabaea, die den Ruf Salomo's hörte, und kam, ihn mit Räthseln zu versuchen, zur Aethiopin gemacht. Andere, wie Justin, Cyprian, Cyrill, halten sie für eine Araberin. Unser Heiland nennt sie die Königin des Südens. Matthäus 12, 48; Lukas 11, 31. Erstes Buch der Könige 10, 1 ff. Zweites Buch der Chronica 9, 1 ff. Ueber Sabaia, *εὐδαιμονεστάτη, παρ' οἷς καὶ σμύρνα καὶ λίβανος καὶ κιννάμωμον,* Strabo 16, 778. Ueber dieser Stämme hergebrachte Weiberherrschaft: Claudian in Eutropium 1, 320.

> Sumeret illicitos etenim si foemina fasces,
> Esset turpe minus. Medis levibusque Sabaeis
> Imperat hic sexus, reginarumque sub armis
> Barbariae magna pars jacet. Gens nulla probatur,
> Eunuchi quae sceptra ferat.

Vergl. Vers 439. Ist diese Stelle auch rücksichtlich der Völkerangabe unbestimmt und genauerer Festsetzung kaum fähig, so wird sie doch gerade durch die Zeit, in welcher der Dichter schreibt, und durch den Bezug auf die spätere Bedeutung der Eunuchen im römischen Reich doppelt beachtenswerth. Dass Bruce 1, 516 Barbaria von der heutigen Berberei erklärt, und alle die zahlreichen Stellen, in welchen Barbaria von den Alten in derselben Bedeutung, wie barbari, gebraucht wird, übersieht, kann man einem reisenden schottischen Baron wohl verzeihen. Eine andere Bemerkung, die er mittheilt, ist beachtenswerther. Aus der jedenfalls von Seite eines orthodoxen Gentleman sehr merkwürdigen Besprechung der Vielweiberei und der bei Beurtheilung solcher Punkte stets zu beachtenden Landesnatur (1, 328 — 337) hebe ich Folgendes hervor: „Bei fleissiger Untersuchung der südlich gelegenen Länder und der in der heiligen Schrift vorkommenden Stücke von Mesopotamien, Armenien und Syrien, von Mousul bis Aleppo und Antiochien, finde ich, dass das Verhältniss völlig zwei weibliche Geburten gegen eine männliche sei. Von Laodicea die syrische Küste hinunter bis Sidon ist das Verhältniss beinahe 3 oder 2³/₄ gegen eine Mannsperson. Im heiligen Lande, in der Landschaft Horan, in der Landenge von Suez und in den ganzen Gegenden des Delta, die von Fremden nicht besucht werden, ist das Verhältniss etwas unter drei. Aber von Suez bis zur Meerenge von Babelmandeb, welches die drei Arabien befasst, kann man völlig vier Personen des weiblichen Geschlechts gegen eine männliche rechnen,

und diess Verhältniss bleibt, wie ich Ursache zu vermuthen habe, bis an die Linie und 30° jenseits derselben. Der Imam von Saina war kein alter Mann, als ich 1769 im glücklichen Arabien war, und er hatte 88 Kinder am Leben, darunter sich nur 14 Söhne befanden. Der Priester des Nil hatte 70 Kinder, und darunter, wie ich mich erinnere, über 50 Töchter.“ Obgleich nun diese Angabe, deren Genauigkeit Bruce auf die Befragung von mehr als 300 Familien stützt, mit denen Niebuhr's (Beschreibung Arabiens S. 71 ff.) nicht übereinstimmt, so ist doch hervorzuheben, dass Pausan. 7, 21, 6. 7 für Patrai, das einen Zusammenhang mit Aegypten für sich in Anspruch nahm, die gleiche Proportion von zwei Weibern auf einen Mann hervorhebt, und dass Strabo 17, 803 in Aegypten eine *γυναικῶν πόλις* und *νόμος γυναικοπολίτης* erwähnt, eine Benennung, die vielleicht in einem ähnlichen numerischen Uebergewicht, jedenfalls in einer besondern Bedeutung der Frauen, ihren Grund hat. Ist die Thatsache richtig, so erschiene die Gynaikokratie in Wechselbeziehung zu der grössern Zahl der weiblichen Geburten, wie sie mit der Beförderung der körperlichen Schönheit entschieden in innerm Zusammenhang steht, und der stoffliche Charakter des Weiberrechts würde sich im Lichte eines physischen Gesetzes darstellen. Da ich von Anfang an darauf bedacht gewesen bin, den Zusammenhang der Gynaikokratie mit den Gesetzen der menschlichen Natur hervorzuheben, und ihr auf diese Weise die richtige Stelle in der Geschichte unsers Geschlechtes anzuweisen, so mag hier auch die, namentlich für das afrikanische Weiberrecht wichtige Bemerkung Reisender angehängt werden, wonach die Weiber bei den Negerstämmen mehr Verstand zeigen, als die Männer. Histoire générale des voyages. B. 7, p. 33. Gewiss hat diese Erscheinung eine viel allgemeinere Wahrheit. „Es ist richtig, bemerkt J. Iselin in seiner Geschichte der Menschheit (drittes Buch, zwölftes Hauptstück: Trägheit der Barbaren. Betrachtungen über einige Vorzüge des Frauenzimmers), dass bei allen Völkern die Weibspersonen eher zu vernünftigen Beschäftigungen reif werden, als die Männer. Die Anlage ihrer Leiber ist immer zärter und die Empfindlichkeit ihrer Seelen grösser. Jeder Gegenstand macht auf sie einen schnellen und lebhaften Eindruck. Sie sind daher nicht nur zur Nachahmung unendlich besser aufgelegt; sie beobachten auch die Beschaffenheit und die Verhältnisse der Dinge viel leichter und viel begieriger; ihr Gedächtniss behält sie viel besser auf; sie vergleichen sie viel geschwinder, und sie ziehen mit einer weit grössern Fertigkeit allgemeine Begriffe und Sätze aus ihren Wahrnehmungen. Sie sind viel geschickter, von einer Beschäftigung zu einer andern überzugehen, einen Gebrauch mit einem andern zu vertauschen, und jede wahre oder anscheinende Verbesserung, die sich ihrem Geiste darbeut, zu umfassen. Die Männer, insonderheit unter rohen und ungesitteten Nationen, besitzen diese Vortheile höchstens nur in der Jugend, und wie näher ein Volk bei der Barbarei ist, desto früher verliert sich bei seinen einzelnen Gliedern die Fähigkeit zur Nachahmung und die glückliche Gabe, ein ungewohntes Gut schmackhaft zu finden.“ Es ist so unendlich schwierig, in Zeiten der höchsten Verfeinerung, wie die heutigen sind, die Zustände jener frühern Kulturstufe, welche wir als Barbarei bezeichnen, zu erfassen. Aber, so unvollkommen auch unsere Begriffe davon sein mögen, so zeigt doch schon die blosse Vergleichung der männlichen und der weiblichen Naturanlage, auf welcher Seite das Bedürfniss der Gesittung zuerst erwachen musste, und welchem Theile die Mittel, sie herbeizuführen und zu vervollkommnen, früher und in grösserm Umfange zu Gebote standen. Es ist oft und mit Recht behauptet worden, dass jede Neuerung zum Schlechtern in den menschlichen Zuständen von dem Weibe ausgeht. Aber die Gerechtigkeit verlangt, ebenso das Entgegengesetzte in seinem ganzen Umfange anzuerkennen. Auch die Initiative der Erhebung aus versunkenen Zuständen liegt in der Frauen Hand. Insbesondere sind sie es, an welche der erste Uebergang aus der Urbarbarei sich anschliesst. Nicht nur, dass das Weib zur Vernunft und zu vernünftiger Thätigkeit früher reift, als der Mann; auch der geringere Grad körperlicher Stärke führt es darauf hin, in der Uebung seiner natürlichen Anlagen einen Ersatz für jenen Mangel zu suchen und durch nützliche Fertigkeiten seinen Einfluss zu mehren. Daher ist der Frau barbarischer Stämme jene inertia, welche Tacitus auch an den Germanen hervorhebt*), und die jedesmal eintritt, so oft Uebung des Krieges und der Gewaltthat ihr Ende erreicht, durchaus fremd. An dem Uebergang aus den Anstrengungen des Kampfes zu der Pflege vollkommener Trägheit nimmt das Weib keinen Theil. Ihm gibt die Obliegenheit der Sorge und des Dienstes die Gelegenheit früher und unausgesetzter, als diess bei dem Manne eintritt, seinen Verstand zu üben. In dem Verhältniss zu den Kindern seines Mutterschosses lernt es seine Liebe über die Grenzen der eigenen Persönlichkeit zu erstrecken und das Gefühl befriedigter Sinnenlust im Geschlechtsumgange

*) Mira diversitate naturae, cum iidem homines sic ament inertiam et oderint quietem. Aber das Gleiche ist bei allen wilden Stämmen der neuen Welt bemerkt worden.

reinern Empfindungen unterzuordnen. Schneller wird unter dem Einfluss solcher Stellung das Prophetische seiner Natur und lebhafter die ihm eingeborne Ahnung des Göttlichen erwachen, als diess bei dem in den Leiden oder dem Genuss des Augenblicks untergehenden, nur der Uebung physischer Kraft obliegenden Manne der Fall ist. Alles vereinigt sich, die erste Erhebung des Menschengeschlechts an das Weib anzuknüpfen. Von diesem Standpunkte aus erscheint die Begründung der Gynaikokratie als der erste grosse Schritt in der Gesittung der Welt. Ist dem wilden Zustande die Gewalt des Stärkern allein entsprechend, so verkündet das höhere Recht des schwächern Weibes den Sieg gemilderter Sitten. Von dem Weibe erzogen, reift das Menschengeschlecht heran, um zuletzt, der stofflichen Bevormundung entwachsen, die Gewalt wieder an den Mann zurückzugeben und den Scepter, den ehemals die rohe physische Kraft missbrauchte, der höhern geistigen Bedeutung des Vaters wiederum zu überliefern. Aber das dankbare Geschlecht knüpft auch jetzt noch, in Erinnerung der empfangenen Wohlthaten, den Ackerbau, das Recht, die göttliche Offenbarung und Alles, was es Werthvolles besitzt, an den Namen und die Verehrung grosser weiblicher Gottheiten.

LVI. Ich kehre zu dem alten Aegypten zurück. In der früher mitgetheilten Stelle vergleicht Diodor das ägyptische Königspaar den durch Ehe verbundenen göttlichen Geschwistern Isis und Osiris, deren Vorbild in den irdischen Herrschern, ihrer Würde und ihrer Stellung gegen einander wiederkehrt. Diese Idee findet ihre Anwendung in einzelnen Angaben der ägyptischen Jahrbücher, welche den König zuweilen ausdrücklich als „den Ersten nach Osiris“ benennen. Sie kehrt wieder in besonders nachdrücklicher Hervorhebung am Schlusse der letzten Dynastie ägyptischer Herrscher. Cleopatra nimmt Namen und Würde der Isis, Antonius die des Osiris an. Dio. 50, 5. „In Malerei und Plastik liess sich Antonius zugleich mit Cleopatra darstellen, er selbst unter dem Namen Dionysus und Osiris, die Königin als Selene und Isis.“ Die Zwillingsgeschwister, die sie dem Antonius gebiert, erhalten die Namen Sonne und Mond. Dio. 50, 25. Vellejus 2, 82. Athen. 6, 148. Plut. Anton. 36. 54. 60. Cleopatra erschien öffentlich angethan mit dem heiligen Gewande der Göttin Isis. Die Königsfamilie erscheint hienach als das irdische Abbild der göttlichen Majestät. Den gleichen Gedanken finden wir in dem peruanischen Reiche der Inkas verwirklicht. Erscheint zu Cuzko der König als fleischgewordener Sonnengott, so tritt ihm die Königin als Mond zur Seite. Im Tode kehren sie Beide zu ihren Urbildern zurück. Der König erhält in dem Sonnentempel, die Königin im Heiligthum des Mondes ihren Sitz. Aus dieser Religionsidee ergeben sich alle Satzungen, denen das irdische Königspaar unterliegt. Darnach erscheint für den König die Ehe unerlässlich. Wie die Naturkraft nur in der Vereinigung beider Geschlechtspotenzen vollkommen ist, also können auch auf dem irdischen Throne nur Beide im Vereine erscheinen. Noch mehr. Die innere Einheit der stofflichen Kraft wird durch die Verbindung von Mann und Weib nur dann in der höchst-erreichbaren Vollendung dargestellt, wenn Einer Mutter Kinder sich körperlich verbinden. In Rhea's Mutterleib mischen sich Isis und Osiris. In dem Zwillingspaare erscheint die Duplicität als Einheit. Nach derselben Idee ist dem Könige die Schwesterheirath nicht etwa nur erlaubt, sondern Pflicht. (Diod. 2, 25.) Hierin kommen die Aegypter mit den Inkas überein. Beiden gilt die Geschwisterheirath als die vollkommenste, jede andere als eine Abweichung von dem himmlischen Urbilde der göttlichen Majestät. In einem andern Punkte dagegen weichen die beiden Systeme bedeutend von einander ab: nämlich in dem Verhältniss der beiden Geschlechter. In Aegypten nimmt das weibliche Prinzip eine höhere Stelle ein, als bei den Sonnendienern, den Inkas. Die Königin, bemerkt Diodor 1, 27, geniesst grössere Macht und grössere Verehrung, als der König. Auch das ist nur eine Uebertragung des Verhältnisses, welches Isis zu ihrem Brudergemahl Osiris einnimmt. In der Verehrung des Volkes hat Isis die erste Stelle. Dem weiblichen Naturprinzip wird grössere Achtung gezollt, als dem männlichen. Denn das Weib ist das Primäre, Erste; der Mann steht zu ihm im Sohnesverhältniss. Isis hat die Würde der Mutter (*Μούϑ. μήτηρ*-Methyer. *πλῆρες. αἴτιον*). Sie überragt Osiris, wie die Mutter den Sohn. Osiris wird selbst von Manchen als Hysiris, „der Isis-Sohn“, ausgelegt. Plut. de Is. et Os. 34. Was Osiris auszeichnet, hat er Alles von der Mutter, Leben und Macht. In demselben Verhältniss steht die Königin zu dem König. Sie überragt ihn mit der Würde der göttlichen Mutter, der Alles entstammt, auch der König und sein ganzes Volk. Die religiöse Verehrung wird ihr vorzugsweise zugewendet, und dieser Göttlichkeit hat auch der König in allen Stücken zu gehorchen. Die Regierung führt sie nicht selbst, vielmehr lässt sie die Macht, deren Quelle in ihr ruht, durch den Sohn ausüben. Aus dieser Auffassung erklärt sich der scheinbare Widerspruch, der zwischen der höhern Macht und Verehrung der Königin und der Thatsache, dass nicht sie, sondern der König die Regierung führt, und in erster Linie als

Herrscher auftritt, obzuwalten scheint. In ihr liegt zugleich der Schlüssel zur richtigen Würdigung der weiblichen Rechte auf den ägyptischen Thron. Ist es gleich Regel, dass der Mann die Regierung führt, so wird doch in Aegypten auch ein weibliches Königthum anerkannt. Bei der Geringfügigkeit der Notizen, welche uns durch Manetho's Excerptoren aus den priesterlichen Jahrbüchern erhalten sind, müssen wir es als einen besonders glücklichen Zufall erachten, dass mit dem Namen des dritten Königs der zweiten Dynastie folgende Bemerkung verbunden wird. *Βίνωθρις, ἐφ' οὗ ἐκρίθη τὰς γυναῖκας βασιλείας γέρας ἔχειν.* So schreibt Africanus bei Syncellus p. 54 D, während Eusebius bei demselben p. 55 D. statt *Βίνωθρις, Βίοφις* gibt. Der armenische Eusebius p. 96 enthält übereinstimmend: Deinde Biophis, sub quo lege statutum est, ut foeminae quoque regiam dignitatem obtinerent. Siehe Manethonis fragm. in den Fr. h. gr. 2, 543. Müller. Diodor, der in der 180. Olympiade (57 vor Chr. G.) unter der Regierung des Ptolemaeus mit dem Zunamen der neue Dionysos nach Aegypten kam, enthält (1, 44) die Angabe: „Die ganze übrige Zeit (d. h. die Perioden äthiopischer, persischer, makedonischer Könige ausgenommen) haben einheimische Regenten Aegypten beherrscht, und zwar 470 Könige und 5 Königinnen, von welchen allen die Priester in ihren heiligen Büchern Chroniken hatten, die von alten Zeiten her immer den Nachfolgern überliefert worden." — Nach der Boeckhschen Wiederherstellung des Canon Manethonianus beginnt Binothris' Regierung i. J. v. Ch. 5372. ex Comp. Juliano. Die Fassung der auf Binothris zurückgeführten Entscheidung ist so kurz, dass sich aus ihr allein über den genauen Sinn derselben nichts mit Sicherheit entscheiden lässt. Ein bestimmteres Ergebniss tritt hervor, wenn wir die einzelnen Fälle des weiblichen Königthums, wie sie in den Manethon'schen Listen enthalten sind, zu Hilfe nehmen. Wir wollen die wichtigern zusammenstellen. Die Reihe eröffnet Nitocris, jene gewaltige Königin, deren auch von Herodot 2, 100 hervorgehobene Regierung die sechste Dynastie des alten Reichs schliesst. Sie rächt den Tod ihres Bruders, als dessen Schwestergemahlin wir sie zu denken haben, bis auch sie den Feinden erliegt, und nach zwölfjähriger Regierung das Reich im Zustande der Anarchie einer neuen Dynastie memphitischer Könige hinterlässt. Von ihr gebrauchte Eratosthenes in seiner Liste, nach Syncellus' Chronogr. p. 204 C, den Ausdruck: *ἐβασίλευσε γυνὴ ἀντὶ τοῦ ἀνδρός.* Unter diesem *ἀνήρ* kann nur der Brudergemahl verstanden sein. Statt seiner führt die Schwester die Regierung, deren erste Aufgabe es war, den Mord des Königs zu rächen. Nitocris erscheint also ganz wie Isis, von welcher der Mythus Aehnliches rühmt. Daher auch ihr Name, der nach demselben Eratosthenes Neith-Ocris*) *Ἀθηνᾶ νικαφόρος* bedeutet. Athene ist oft Bezeichnung der Isis. Manetho bei Plut. de Is. et Os. 62. — Weitere, sehr bemerkenswerthe Beispiele bietet die 18. Dynastie. Wir besitzen hierüber Manetho's eigene Darstellung. Die Vertreibung der Hycsos aus Aegypten, welche in jene Zeit fällt, und die Bedeutung, welche man ihr für die Entstehungsgeschichte des jüdischen Volkes zuschrieb, veranlassten Josephus, in seiner Schrift gegen Apio 1, 15, das Manethonische Fragment wörtlich aufzunehmen. Es lautet: „Nachdem das Volk der Hirten aus Aegypten weg nach Jerusalem gezogen war, herrschte Thetmosis, der sie vertrieben, 25 Jahre, 4 Monate, bis er starb. Nach ihm sein Sohn Chebron 13 Jahre. Alsdann Amenophis 20 Jahre, 7 Monate. *Seine Schwester Amessis* 21 Jahre, 9 Monate. Deren Sohn Mephres 12 J. 9 M. Nach ihm sein Sohn Mephramuthmosis 25 J. 10 M. Dessen Sohn Tmosis 9 J. 8 M. Dann Amenophis 30 J. 10 M. Nach ihm Horus 30 J. 5 M. *Dann dessen Tochter Acenchres* 12 J. 1 M. Dann ihr Bruder Rathotis 9 J. Dessen Sohn Acencheres 12 J. 5 M." u. s. w. Bestätigt wird die Regierung dieser beiden Königinnen durch Theophilus ad. Autolyc. 3, 19, der ebenfalls aus Manethon, wenn auch gewiss nur aus zweiter Quelle, schöpft. Africanus nennt Amenophis' Schwester Amensis, des Horus Tochter Acherres; Euseb. die letztere Achencherses. Diese Liste ist nun mit Hilfe der Denkmale folgendermassen berichtigt worden. Die Manethon'sche Amessis, Schwester Amenophis I., ist die Aahmes der Denkmäler, Gemahlin Tuthmosis I., für welchen sie die Regierung führte. Sie selbst wird auf Nefruari, Nofreari, eine äthiopische Königstochter, welche in den gemalten Bildnissen schwarz dargestellt ist, zurückgeführt. Vor allen ägyptischen Regentinnen erscheint diese Nefruari (die Gute; Nefru gleich *εὐεργέτης*, Plut. Is. 42) besonders geehrt. Auf einer Inschrift in den Steinbrüchen bei Cairo ist der Namensschild des Königs, dem sie das Reich brachte, zu beiden Seiten von dem seiner Gemahlin umgeben. Der König selbst trägt den Namen „junger Mond", eine Bezeichnung, welche ihn als Lunus der Isis-Luna an die Seite stellt. Ihre Titel sind: „königliche Gemahlin, Mutter, Tochter, Schwester",

*) Zu *Νικαφόρος* als Beiname Athene's bildet die oben aus Anlass der mit Athene verbundenen Siebenzahl hervorgehobene Bezeichnung *Νίκη*, welche wir namentlich bei Philo de mundi opificio gefunden haben (Müller zu Philo p. 305), ein Analogon. Nike wird Athene oft genannt. Pausan. 1, 42, 4.

vier Bezeichnungen, die auch Isis zukommen. Bunsen 1, 489—494. Dasselbe weibliche Naturprinzip nimmt dem Manne gegenüber alle diese Stellungen ein, so dass der Schwesterheirath die mit Mutter und Tochter, wie sie die Perser verlangen (Euseb. Pr. Ev. 6, 10), der Idee nach gleichsteht. Sie heisst ferner „göttliche Gemahlin Ammons“ (wodurch sie als Pallas bezeichnet wird), geniesst die Ehre des Götterbootes und sitzt neben ihrem Sohne Amenophis I, als gleicher Ehre mit ihm, dem regierenden Könige, theilhaftig. (Bunsen 3, 80; 4, 123—125. Lepsius, Königsbuch 64. 65.) — In dem Manethon'schen Mephres ist Mephre, die Tochter Tuthmosis I, erkannt. Sie führt die Regierung an der Stelle Tuthmosis II, ihres ältern Bruders. — Mephramuthmosis (Euseb. Mephrath-Muthmosis) löst sich auf in Mephra-Tuthmosis. Darunter ist wiederum jene Mephre verstanden. Sie trägt den zusammengesetzten Namen, weil sie auch für Tuthmosis III während einiger Zeit die Regierung führte, womit zusammenhängen mag, dass sie sich auf Denkmälern bärtig und in männlicher Tracht darstellen lässt. — Was die 19. Dynastie betrifft, so regiert Acenchres (Acherres, Cencheres) nach dem Tode ihres Gemahls Amenophis IV; Athothis (Teti), Mutter Ramesses I, nach dem ihres Mannes Horus.

Endlich verdient noch die Manethon'sche Erzählung von den Brüdern Sethosis-Ramesses und Armais Erwähnung. Josephus c. Apion. 1, 15 theilt sie folgendermassen mit: „Sethosis hatte eine gewaltige Macht an Reiterei und Schiffen. Er bestellte also seinen Bruder Armais zum Statthalter in Aegypten, übertrug ihm die ganze Fülle der königlichen Gewalt, ausgenommen dass er nicht sollte das Diadem tragen, *und dass er sich der Königin, der Mutter der königlichen Kinder, und aller königlichen Kebsweiber enthielte.* Nachdem er diese Anordnungen getroffen, zog er aus gegen Cyprus und Phönicien, auch gegen die Assyrer und Meder, und unterwarf sich alle, theils durch Gewalt, theils durch die Furcht, welche seine grosse Macht verbreitete. Durch solche Erfolge ermuthigt, zog er immer kühner weiter nach Sonnenaufgang und verheerte Städte und Landschaften. Da glaubte Armais den rechten Augenblick gekommen, und unternahm nun furchtlos Alles, was ihm sein Bruder zu unterlassen geboten hatte. Denn er that der Königin Gewalt an und wohnte den Kebsweibern ohne Scheu bei. Auf den Rath der Freunde nahm er auch das Diadem an und erhob sich wider den Bruder. Aber der Oberpriester sandte dem Sethosis Bericht über Alles, und dass sich Armais wider ihn empört. Der König kehrte nun augenblicklich um nach Pelusium und bemächtigte sich seines Königreichs. Das Land aber wurde nach seinem Namen Aegyptus genannt. Denn Sethosis hiess Aegyptus, Armais aber Danaus.“ Josephus kömmt 1, 46 nochmals auf das gleiche Ereigniss zurück. „Von dem einen Bruder, dem Sethos, erzählt Manetho, er habe den Beinamen Aigyptos geführt, so wie der andere Danaus beigenannt wurde. Nachdem Sethos diesen von der Regierung vertrieben, regierte er noch 59 Jahre. Nach ihm regierte der ältere seiner beiden Söhne, Rampses, 66 Jahre.“ Euseb. Chron. p. 99 reiht das Bruderpaar in die 18. Dynastie ein und gibt dieselbe Zusammenstellung des Armais mit Danaus, des Ramesses mit Aegyptus. Ich habe diese Berichte nicht darum hier mitgetheilt, um verwickelte chronologische Fragen über des grossen Ramesses und seines Bruders Armais Regierungsdauer zu lösen oder die Schwierigkeiten der verschiedenen Listen in Betreff der so wichtigen 18. und 19. Dynastie zu untersuchen und die Vergleichung des Bruderpaares Danaus-Aegyptus mit dem der Athothis-Söhne einer kritischen Prüfung zu unterwerfen. Für mich genügt es, das Gewicht, welches dem Gebrauch der Königin und der königlichen Weiber von Seite des Usurpators beigelegt wird, hervorzuheben. In dem geschlechtlichen Umgang mit der Königin liegt der Beweis der Macht, deren äusseres Abzeichen das Diadem bildet. Wer der Königin, der Mutter der königlichen Kinder, beiwohnt, ist dadurch zum König erhoben. Die Königin also, obwohl nicht selbst regierend, ist doch die Quelle der Macht, und eben dadurch höher und geehrter als der König. Diese Anschauung stimmt mit der Grundidee der Isisreligion vollkommen überein. Darum eben war es eine Verletzung alles göttlichen Rechts, der Königin Gewalt anzuthun. Und gerade hierin zeigt sich ein sehr beachtenswerther Berührungspunkt mit der Danaïdensage. Der Besitz der Herrschaft ist an den der Danaustöchter geknüpft. Sie treten als Erbtöchter auf. Sie haben das Recht, frei über ihre Hand zu verfügen. Gewalt ist Frevel und Sünde. Aber sie zittern nicht nur für ihre Herrschaft, sondern für ihren Leib. Der Gedanke an körperliches Beiwohnen liegt ihrem Benehmen so sehr zu Grunde, dass auch die griechische Tragödie das Brautgemach und die Vollziehung der Ehe nicht aufgeben konnte. Durch keine Feierlichkeit, keine Sponsalien, keine blosse Form wurde das Recht, das an des Weibes Besitz geknüpft ist, erworben. Nur die leibliche Mischung vermochte dieses auf den Mann zu übertragen. Darum eben galt nach ägyptischer Auffassung eine Ehe erst mit vollzogener körperlicher Mischung für abgeschlossen, wie die oben mitgetheilte Codexstelle beweist. Das blutige Hochzeitsgemach der Danaïden, Armais' Beschlafung der Sethosgemahlin und der übrigen königlichen Weiber, der Hetärismus der

Sonnenjungfrau, der Gemahlin des Thebanischen Sonnengottes; endlich die seminis immissio als Bedingung der ägyptischen Ehe sind Aeusserungen derselben Idee, und diese steht mit der rein physischen Grundlage des Mutterrechts in der innigsten Verbindung. Die geistige Natur des Vaterrechts verwirft das Erforderniss der Begattung, wie nach ihr auch die Kinderlosigkeit der Frau nicht als echter Scheidungsgrund gelten konnte; die stoffliche des Mutterthums dagegen legt ihr die entscheidende Wichtigkeit bei. Das Weib herrscht kraft seines Mutterthums, dieses aber setzt die geschlechtliche Mischung voraus. Die Mutter ist alles Lebens und aller Macht Quelle für den Mann. Der Akt der Besitzergreifung liegt in dem der Begattung. Darum wohnt Absalon den Weibern des Königs auf dem Dache seines Hauses bei, um allem Volke seinen Eintritt in die königliche Würde vor Augen zu stellen. Im gleichen Geiste beschläft Phoenix seines Vaters Geliebte. In diesen Erscheinungen tritt der Gedanke, welcher den Danaïden-Mythus beherrscht, dass alles Recht an des Weibes Person haftet und von dem Weibe auf den Mann übergeht, recht deutlich hervor.

LVII. Fassen wir nun die bisher aus den Manethon'schen Angaben ausgezogenen Beispiele weiblicher Erbfolge zusammen, so erhält das alte Königsgesetz des Binothris, wonach auch Frauen zu königlicher Würde gelangen können, seinen bestimmteren Sinn. Alle mitgetheilten Fälle zeigen die Königin an der Stelle eines Mannes die Regierung führen. Sie tragen insgesammt den Charakter einer weiblichen Regentschaft. Das Gesetz ging also nicht dahin, den Töchtern neben den Söhnen ein Erbfolgerecht, das sie zuvor nicht hatten, einzuräumen. Seine Bedeutung war eine andere, theils weitergehende, theils viel beschränktere. Beschränkter darin, dass die weibliche Linie auch jetzt kein selbstständiges Recht erhält, so dass, wie die Listen zeigen, das Königthum regelmässig im Mannsstamme und auf Männer sich vererbt; — weitergehend aber darin, dass ihr Eintritt in die ausübende Regierungsthätigkeit immer kraft eines Rechtes geschieht, welches in seiner religiösen Natur höher steht, als das des Mannes. Das Recht der Frau ist das der Urmutter Isis, die vor ihrem Sohne Osiris zurücktritt, so lange er unter den Lebenden ist, aber nach dessen Tod selbsthandelnd in dem Vordergrund erscheint. In den Händen der Frau ist die königliche Macht wieder zu ihrer Quelle zurückgekehrt. In dem Morde des Sohnesgemahls wird das Recht der Mutter verletzt. Denn von ihr hat der Sohn Alles, Leben und Macht. Darum übernimmt sie nun die Rache, sie, das weibliche Naturprinzip, zu dem, so bald der Mann wegfällt, Alles, was es verliehen, zurückkehrt. In diesem Sinne vertritt die Regentin des Mannes Stelle. Sie rächt, wie die Mutter Erde, die ihr angethane Schmach. Sie bewahrt einem neuen Manne das Reich, das sie diesem unversehrt übergeben will, wie es erst ihr Gemahl besass. Ihre Regierung hat also durchaus nicht den Charakter einer regelmässigen Erbfolge, sondern vielmehr den eines ausserordentlichen Zwischenreiches, sie selbst die Natur einer das Königthum dem rechtmässigen Mannsstamme erhaltenden, rächenden, schützenden, bewahrenden Isis. In Nitocris' Mythus tritt diese Auffassung klar hervor. Die Rache an den Mördern ihres Bruder-Gemahls ist ihre erste Sorge. Denn in dem Morde erblickt sie eine Verletzung ihres Mutterthums. Wie Isis gegen die Mörder des Osiris, so erhebt Nitocris sich gegen die ihres Mannes. Nach ägyptischer Ueberlieferung ersäuft sie die Feinde in einem unterirdischen Labyrinth und schliesst sich dann selbst in das mit Asche angefüllte Gemach ein. Herod. 2, 100. Hierin erscheint sie als Erinnys oder Poina, als die verfolgende und zur Rache des verletzten Mutterthums sich erhebende Erde. Sie straft das an dem Manne begangene Verbrechen und wacht auch nach dessen Tod schützend und erhaltend über seinem Rechte. Darum datirt der Sturz der 6. Dynastie nicht von dem Tode des Bruder-Königs, sondern erst von ihrem eigenen. In der Schwester lebt der Bruder fort, weil in ihr, wie in Isis, die Quelle der Macht, das weibliche Urprinzip der Dinge, erkannt wird. In dieser Regentschaft — wenn wir das Verhältniss, höchst unvollkommen, so bezeichnen wollen — offenbart sich jene höhere Macht und Verehrung der Königin, von welcher Diodor spricht: Die Regierung kehrt zu der weiblichen Urmacht zurück. Führt der König zu Lebzeiten die Regierung, die ihm vom Weibe stammt, wie sein Leben, so zeigt sich der Königin überragende Macht darin, dass sie nun die ihres Mannes Händen entgleitenden Zügel selbst ergreift, und kraft der Urmacht ihres Geschlechts, mit der Hoheit matronaler Würde, als königliche Mutter, in dem entscheidenden Augenblick wieder selbst handelnd hervortritt. Den gleichen Charakter zeigen auch die Königinnen der 18. und 19. Dynastie, mit denen wir uns oben bekannt gemacht haben. Amessis regiert für Tuthmosis I, Mephre hinter einander für ihren ältern Bruder Tuthmosis II, und für den jungen Tuthmosis III. Sehr bezeichnend ist die Annahme des Mannesnamens in der Verbindung Mephra-Tuthmosis. Sie erscheint hier als Königin Tuthmosis, wie man in Ungarn, zur Zeit, da Siegmund von Oestreich sich mit Maria von Ungarn verband, von einem Rex Maria sprach. Amessis und Mephre erscheinen als Regentinnen. Wie in Nitocris, so tritt in ihnen

das weibliche Prinzip schützend, schirmend, erhaltend über das männliche hervor, und diess wird sich stets wiederholen, wenn der Tod, das Alter oder andere Unfähigkeiten ausnahmsweise das Weib zu eigener Führung der von Isis stammenden Macht nöthigen. So treten Acenchres nach dem Tode Amenophis IV, Atothis nach dem des kinderlos verstorbenen Horus als selbst regierend auf. Die Erscheinungen, welche uns das Haus der Ptolemäer bietet, zeigen, wie lange die in der Isisreligion wurzelnden Anschauungen über die Stellung der Frauen zu dem ägyptischen Königsthron sich erhielten. Was uns Porphyrius in den Eusebischen Excerpten bei Müller 3, 719 f. darüber erhalten hat, trägt ganz den Charakter, der in dem Weiberrecht der frühern Zeit erkannt worden ist. Durch die Mutter wird Ptolemaeus Soter zum Thron erhoben und wieder gestürzt. Mit der Mutter vereint führt alsdann der jüngere Sohn Alexander die Herrschaft. (Fr. 3, p. 721.) — Cleopatra, des achten Ptolemaeus Tochter, heirathet ihres Vaters jüngern Bruder, verwaltet nach des Vaters Tod sechs Monate die Regierung, und verbindet sich dann mit ihrem Stiefsohn, der gegen ihren Willen die Gewalt an sich reisst. (Fr. 4, p. 722.) Bald nachher erscheinen Cleopatra-Tryphaena und ihre Schwester Berenike, die während der Abwesenheit ihres Vaters Ptolemaeus XI das Reich an sich reissen. (Fr. 6, p. 723.) Endlich aber tritt die Nachkommenschaft des Dionysius Auletes auf. Von den vier Kindern erhält erst der ältere Sohn Ptolemaeus, mit der ältern Schwester, der berühmten Cleopatra, verbunden, das Reich. Nach dem Tode des ältern Ptolemaeus wird von Caesar der jüngere Bruder Ptolemaeus mit Cleopatra verbunden und vereint mit ihr zur Regierung erhoben. Nach dem Morde des Bruder-Gemahls herrscht das Weib allein. (Fr. 7. 8. 9. p. 724.) Welche Stellung dieselbe Cleopatra zu Antonius einnahm, ist aus Dio bekannt. Sie zeigte sich dem Volke in Isis' Gewand. Antonius folgte ihrem Tragsessel zu Fuss. Die Schilde der römischen Krieger trugen Cleopatra's Namen. Als Herrin ragte sie über ihren Osirisgemahl hervor. Sein Recht schien Antonius nach orientalischen Ansichten bloss aus seiner Verbindung mit der Königin abzuleiten. Als neue Isis auf dem römischen Kapitol über die Welt zugleich und über ihren Gemahl zu herrschen, war ihr Ziel. In der letzten Fürstin trat das alt-ägyptische Recht in seiner strengsten Verwirklichung auf. Das weibliche Urrecht zeigt sich hier in seiner ganzen Bedeutung und Nacktheit. Ueberall die gleiche Idee. Die Mutter, in der aller Gewalt Quelle liegt, soll sie nöthigenfalls auch durch persönliche Thätigkeit wahren und aufrecht erhalten. Vor dem Manne, ihrem Sohne, tritt sie gerne zurück. Ja, ihre ganze Absicht und Sorge ist nur auf diesen gerichtet, seine Regierung ihr Ziel. Aber gerade hierin liegt ihre Pflicht, wo immer es erforderlich erscheint, rächend, mahnend, mehrend einzugreifen. Dann erst erscheint die Königin als wahre Isis, die in ihres Gemahls Abwesenheit das Reich regiert, nach seinem Tode die Mörder bestraft und zuletzt die Macht unverkümmert auf Horus überträgt.

So hat nun des Binothris Gesetz seine genauere Bestimmung erhalten. Die scheinbaren Widersprüche zwischen Diodor's Angabe und dem Inhalt der Königslisten verschwinden vollständig. Es zeigt sich, dass das höhere Recht und die grössere Verehrung der Königin mit dem ausnahmsweisen Auftreten weiblicher Regentinnen in keinem Gegensatze steht, dass vielmehr eben jene höhere Macht des Isisprinzips in der Natur und Beschaffenheit jener weiblichen Regentschaft ihren Ausdruck gefunden hat. Der Grundsatz, dass in der Mutter die Quelle wie des Lebens und der Familiengüter, so auch aller Regierungsgewalt liegt, hat sich in Nefruari's Verhältniss zu ihrem Gemahl und Sohne, in Armais' Begattung der königlichen Mutter, in der weiblichen Regentschaft, wie in dem Verhalten der Aegyptussöhne gegen die Danaustöchter als durchgreifend erwiesen. Nehmen wir nun dazu das Geschwisterverhältniss des königlichen Paares, das, auch wo es nicht wirklich vorhanden ist, doch stets als obwaltend fingirt wird, so erscheint jener Grundsatz auch in der Erbfolge, die nun immer eine durch die Mutter vermittelte ist, durchgeführt. So hat Horus seine Krone von Isis, wie Amenophis von der Mutter Nefruari. Mit diesem Weiberrecht ist die hohe Bedeutung der Schwester im Einklang. Als Schwester haben wir Mephra neben dem Bruder Tuthmosis gefunden. Als Isis-Schwester wird besonders Nephthys hervorgehoben. Sie heisst *„die grosse hilfreiche Göttin“*, auch *„die hilfreiche, rettende Schwester“*, zuweilen ohne weitern Zusatz *die Schwester*. Bunsen 1, 488. Seinen Schluss-Stein erhält diess ganze Gebäude in der Sitte, den König in Verbindung mit seiner Gemahlin zu nennen. Die Denkmäler geben viele Beispiele. Ich hebe nur noch wenige hervor. Auf einem Scarabaeus im Vatican heisst es: „Im eilften Jahre, dritten Monate seiner Regierung hat König Amenhatep seine Vermählung gefeiert, Aegypten in Frieden gesetzt, die lybischen Hirten geschlagen, Er der König, Taja, die Grosse, seine Gemahlin“ (Bunsen 4, 157). Neben Moeris' Bild stand das seiner Gemahlin. Wenn die Fluthen des Nils das Tiefland ringsum bedeckten, so überschauten die beiden Gatten den weiten Wasserspiegel. Die Aegypter, die ihren Werken den blühenden Zustand des Landes verdankten, mochten

in dem wohlthätigen Königspaare die guten Götter Isis und Osiris erkennen. Diodor 1, 64 spricht von Grabpyramiden, die man Königinnen beilegte. Die dritte, kleinste, aber kunstreichste von allen, hatte Nitocris um den Kern der Mycerinus-Pyramide erbaut. Nefruari's Namensschild umgibt zu *beiden* Seiten das ihres Gemahls. In dieser Zusammenstellung des Gatten und der Gattin liegt derselbe Gedanke, der in der Verbindung des Vater- und Mutternamens bei genealogischen Angaben wiederkehrt. Lauzi, der im Saggio 2, 248 diese Eigenthümlichkeit für Aegypten hervorhebt, beruft sich auf den Papyrus des Museo Borgia, dessen späteres Schicksal ich nicht kenne. In einer griechischen Inschrift ungewisser Zeit bei Muratori p. 2027 wird der Muttername sogar dem Vaternamen vorangestellt. *ΑΙΜΙΛΙΩΙ. ΡΗΓΕΙΝΩΙ. ΤΩΙ. ΕΞ. ΟΥΛΠΙΑΣ. ΚΑΙ. ΑΙΜΙΛΙΟΥ. ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ* . . . Ebenso heisst es bei Porphyrius (Müller Fr. h. gr. 3, 719) *Πτολεμαῖος ὁ Ἀρσινόης καὶ Λάγου υἱός*. Entsprechend wird Horus oft der Isis und des Osiris Sohn genannt. Auf unzähligen Bildern erscheint er in ausschliesslicher Verbindung mit Isis. Der Vater nimmt die zweite Stelle ein. Osarkon II nennt sich Sohn der Göttin Bast (Bubastis), oder auch Sohn der Isis (Lepsius, 22. Dynastie. Abh. der Berl. Akad. 1856. S. 272). In den genealogischen Angaben der Monumente findet sich zwar nicht regelmässig, aber doch sehr häufig der Muttername dem Vaternamen verbunden. Ein Beispiel liefern die so merkwürdigen Entdeckungen des Herrn Mariette in den Apisgräbern, von denen sieben in die 22. Dynastie fallen. Auf einer daher stammenden Stele, welche Lepsius, über die 22. ägyptische Königsdynastie (in den Abhandl. der Berliner Akad. 1856. S. 264), beschreibt, führt der Weihende 15 Geschlechter seiner Vorfahren an, bis auf 11 stets mit Angabe von Vater und Mutter, weiter zurück nur des Vaters allein.

LVIII. Nach diesen allgemeinen Betrachtungen über die Natur der weiblichen Königsherrschaft in Aegypten wende ich mich zur genaueren Betrachtung der Geschichte und des Mythus der vorerwähnten Nitocris. Der Gewinn, der sich daraus für die richtige Würdigung der Weiberherrschaft und für die Einsicht in den Gang der Mythenbildung auf historischer Grundlage ergibt, rechtfertigt die besondere Aufmerksamkeit, welche wir diesem Theile der ägyptischen Ueberlieferung widmen. Nitocris gehört der sechsten Memphitischen Dynastie des alten Reiches. Mit ihr schliesst der auf 203 Jahre angegebene Zeitraum, der den Fürsten dieses Hauses angewiesen wird. Aus Herodot's (2, 100) kurzer Erzählung ist ersichtlich, dass ihre Regierung von ausserordentlichen Erschütterungen begleitet war. Nachdem sie für den Mord ihres Bruder-Gemahls Rache genommen, erlag sie selbst einem gewaltsamen Ende. Aus anarchischen Zuständen, die einige Zeit dauerten, ging eine neue Königsdynastie hervor. In den Monumenten hat sich bis jetzt Nitocris' Namensschild nicht vorgefunden. Denn diejenigen Inschriften, welche den Namen zeigen, gehören der 26. Dynastie und beziehen sich theils auf die Gemahlin Psammetich's I, theils auf die Tochter Psammetich's II, wie Müller Fr. h. gr. 2, 555, nach Rosellini und Boeckh, annimmt. Dagegen ist über die Identität der ihr beigelegten Pyramide kein Zweifel mehr. Als Erbauerin der dritten Pyramide wird sie von den Jahrbüchern ausdrücklich genannt. Die Stellen gibt Müller 2, 554. An Kunst und Pracht, wenn auch nicht an Grösse, übertraf ihr Werk alle andern. Diese Nitocris-Pyramide wurde auch dem Mycerinus beigelegt. Der Doppelname erklärt sich daraus, dass die Königin ihr Werk um den Kern der Mycerinus-Pyramide herum anlegen liess, ein Verfahren, das sich auch aus der Untersuchung etruscischer Grabhügel ergeben hat. Ist nun dadurch Nitocris' Geschichtlichkeit gesichert und Manetho's, so wie Herodot's Angabe entschieden bewahrheitet, so wird es ungemein lehrreich, die Gestalt, welche die grosse Königin der 6. Dynastie im Mythus angenommen hat, genauer zu betrachten. Sie erscheint ganz in der Göttlichkeit einer aphroditisch gedachten Naturmutter. Von den Aegyptern wurde sie als die grösste Schönheit und hervorragendste Heldin ihrer Zeit gepriesen. Blondes Haar, rosige Wangen zeichneten sie aus (*γεννικωτάτη καὶ εὐμορφοτάτη, ξάνθη τε τὴν χροιὰν ὑπάρξασα* — flava, rubris genis). Eines Tages als sie badete, so erzählen Strabo 17, 808, und Aelian V. H. 13, 33, raubte ein Adler eine ihrer Sandalen, flog damit gen Memphis und liess sie in des Königs Busen gleiten, während er gerade unter freiem Himmel mit Rechtsprechen beschäftigt war. Dieser, durch die zierlichen Verhältnisse des Schuhs und die Seltsamkeit des Zufalles neugierig gemacht, gebot, im ganzen Lande nach der Eigenthümerin zu forschen, erhob sie zu seiner Gemahlin, und errichtete ihr nach dem Tode jene dritte kunstreichste und kostbarste Pyramide, die man nun das Grabmal der Hetäre nannte. Strabo 17, 808 bleibt ganz im Geiste des mythischen Charakters dieser Erzählung, wenn er den Namen des so wunderbar bedachten Königs nicht weiter auszuforschen trachtet. Wenn Aelian dagegen den Psammetichus nennt, so vermögen wir jetzt zu erklären, wodurch diess veranlasst worden ist. Die öftere Verbindung des Nitocris-Namens mit den Psammetichen der 26. Dynastie mag dazu Veranlassung gewesen sein. Da diese Psammetichischen Nitocris öfters den Titel „gött-

liche Frau“ tragen (Lepsius, 22. Dynastie, S. 303. 304), so geben sie sich als Pallades zu erkennen, und diesem Charakter bleibt die Aelian'sche Erzählung vollkommen getreu. Sie ist in ganz aphroditischem Geiste angelegt. In der Vollkommenheit des Schuhs erscheint Nitocris selbst als göttliche Hetäre, als Aphrodite im Sinne der Griechen, als Neith-Athene-Nemanun (Plut. Is. et Os. 15), mit jener hetärischen Sumpfnatur, welche Aegypten und Aethiopien dieser Naturmutter so gut als Athyr „der Behausung Gottes“, der Platonischen *χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως*, beilegen. Bunsen 1, 454. 471. Als Darstellung der stofflichen Fruchtbarkeit, mithin des im Gebären bethätigten Mutterthums ist der Schuh auch dem assyrisch-lydischen Mythus bekannt. Von daher stammt er den Etruscern, die ihn der Tanaquil beilegen. Von dem gebärenden Weibe ist er aber auch auf den zeugenden Mann übertragen. Wenn Jason *ὁ μονοσάνδαλος*, monocrepis (Hygin f. 12) die eine seiner Sandalen im Sumpf stecken lässt, so wird dadurch die Verbindung der zeugenden Sonnenkraft mit dem feuchten, empfangenden Erdstoffe, zugleich aber auch und folgerichtig die Idee des Todes, der alles stoffliche Leben beherrscht, angedeutet. Dasselbe liegt in der Sage von den Fussstapfen des Scythischen Heracles am Ufer des Borysthenes bei den Thyriten; dasselbe in den befruchtenden Schritten des in seiner Nachtseite fürchterlichen Todesgottes Mars gradivus; die gleiche Anschauung in dem Stierfusse des meerentsteigenden Dionysos, und in ähnlichen Darstellungen, die wir später berühren werden. Aus diesem Gesichtspunkte gewinnen auch die Nebenpunkte des Mythus, welche Bunsen 2, 237 so entstellt und unverstanden wiedergibt, ihre rechte Bedeutung. Wie im Mythus von Iphimedeia hat der Busen auch hier seine physisch-erotische Beziehung. Vergl. Bachofen, die drei Mysterieneier 135. Wenn von dem Adler nur die eine der Sandalen weggetragen wird, so findet diess in der Geschichte Jasons sein Analogon; denn auch dieser verliert nur den einen seiner Schuhe im Sumpfe. Der Adler aber hat eine unverkennbare Beziehung zu der Lichtmacht, der Perseus, wie Mars und Heracles in ihrer höchsten Entwicklung angehören. So erwahrt sich in allen Zügen der ägyptischen Erzählung die physisch-stoffliche Aphrodite-Natur der königlichen Nitocris. Ja, sie erscheint nun als die Quelle der Macht für den König, zu welchem die Sandale des Ueberflusses und der Gewalt vom Weibe her gelangt, wie dem Sohne von der Mutter das Leben stammt. Man merke wohl, wie vollkommen die Vertheidigung des einen Sandalenpaares zwischen König und Königin dem oben dargestellten Verhältniss der beiden Geschlechter entspricht. Nicht nur stammt der Königsschuh von der Königin, sondern auch dieser eine vermag nichts ohne den zweiten. So hat die Königin in der That die höhere Macht und Verehrung. Sie ist methyer, d. h. *τὸ αἴτιον*, Plut. Is. 56, auch gegenüber der Sonnenmacht Osiris. Der Mythus hebt nicht hervor, welche Sandale, ob die rechte oder die linke, bei der Königin blieb, während doch sonst gerade die ägyptische Symbolik hierauf so grosses Gewicht legt. Die Nichtunterscheidung ist also Absicht. Sie hat darin ihren Grund, dass jede der beiden Naturpotenzen doch wieder als beide umfassend gedacht wird. In ihrer aphroditisch-stofflichen Natur überragt Nitocris den König, wie Tanaquil die Tarquinier und den Ocrisia-Sohn Servius, wie Aphrodite-Tydo den Lydier Gyges, wie auf dem Relief von Basili-Kaia Astarte den von ihr mit der Herrschaft investirten König, wie zu Byblus Astarte den Malkander, wie endlich Larentia den Tarrutius, in dessen Mythus der Zug, dass die Buhlerin mit voller Herrschaft im Hause betraut worden sei, ausdrücklich erhalten ist. Dieses Vorherrschen des weiblichen Prinzips spricht sich in dem Namen Nitocris deutlich aus. Eratosthenes bei Syncellus Chronogr. p. 104. C. gibt die Erklärung: *Θηβαίων κβʹ ἐβασίλευσε Νίττωκρις, γυνὴ ἀντὶ τοῦ ἀνδρὸς, ὅ ἐστιν Ἀθηνᾶ νικηφόρος.* Athene ist jene libysche Gottheit, welche die tritonischen Mädchen mit Waffenspielen feiern, und die auch zu Cyrene als Ausdruck der hohen Stellung der einheimischen Frauen erscheint. Neithocris erscheint also als Berenike gleich Pherenika, wie Burrus gleich Pyrrhus, Bruges gleich Phryges, wobei die Uebereinstimmung der zweiten Worthälfte Ocris mit Ocrisia „der Erhabenen“ hier nur der Beachtung empfohlen wird, um später genauer erwogen zu werden. Der gleiche Name kehrt wieder in der assyrisch-babylonischen Geschichte. Nitocris heisst jene Königin, deren Sohn Labynit Cyrus bekriegt, deren Grabmal Darius öffnete, deren gewaltige Werke Herodot 1, 185—187 genauer beschreibt. Diese babylonische Fürstin ist wie die ägyptische eine entschieden historische Persönlichkeit. Aber als solche ist auch sie Gegenstand eines Mythus geworden, in welchem sie nun ganz im Lichte einer aphroditischen Todtenfürstin, einer Venus Libitina erscheint, nicht anders als die hetärische Rhampsinites-Tochter, deren äusserst belehrenden Mythus Herodot 2, 121—123 nach ägyptischer Darstellung mittheilt. Vergl. Bachofen, über die Bedeutung der Würfel in den Gräbern der Alten, Annali dell' Jnstituto, 1858. In dieser hetärischen Aphrodite-Natur kann Nitocris mit Nephthys verglichen werden. Auch diese ist ihrer Grundlage nach Darstellung des weiblichen, Leben und Macht verleihenden Naturprinzips, mit Isis vollkommen

gleichartig, von ihr nur durch den Grad der Kultur geschieden. Sie zeigt uns das tellurische Leben auf der Stufe des Sumpfzustandes, während Isis sich mit dem geregelten Ackerbau verbindet. Aus der Begattung mit Nephthys geht der Lotus des Sumpfes, aus der mit Isis das nahrungsreiche Korn hervor. Vor dieser höhern Stufe des tellurischen Lebens tritt jene tiefere zurück, Nephthys wird nun der Ehefrau Isis gegenüber zur hetärischen Larentia; sie wird aus dem bebauten Fruchtlande in das unkultivirte Erdreich verwiesen, und wie die Aethioperin Aso, und wie Thueris als Nachtseite des Stoffes mit dem verderblichen Typhon in nähere Beziehung gesetzt. Von Hause aus aber ist sie nicht weniger als Isis die lebenspendende Naturmutter, eine buhlerische Larentia, eine zeugungslustige Aphrodite, und als solche auch in den bildlichen Darstellungen, deren einige Bunsen 1, 492 hervorhebt, erkennbar. Auch in ihrem Namen wird die Idee gynaikokratischer Macht erkannt. Nephthys heisst „Herrin des Hauses“, bei welcher Erklärung wenigstens Nebt-domina völlig sicher ist. In ganz ähnlicher Natur erscheint Athyr. Auch sie heisst Amme und Gemahlin, auch sie wird, wie Nephthys, nach einem Papyrus Champollions bei Bunsen 1, 471, mit dem Lotus und dem Wasser in Verbindung gesetzt, und in der Inschrift eines ihrer Bilder *Herrin aller Götter* genannt. Dasselbe ist von Neith, dasselbe von Isis zu behaupten, denn auch in Isis ist die tiefere Stufe der hetärischen Sumpfnatur in einigen Zügen, wie in ihrem Papyrus-Fahrzeug und in ihrem Aufenthalt in den Sümpfen von Buto, noch wohl zu erkennen. Nitocris' Auffassung als aphroditische Naturmutter führte zu der Annahme, welche in der dritten, so kostbar geschmückten Pyramide ein ἑταίρας τάφος erblickte. Ganz in derselben Weise hatte Lydien sein ἑταίρας μνῆμα. Alyattes sollte es nach Athenaeus einer von ihm besonders geliebten Buhlerin errichtet haben. Hier, wie dort, liegt der Glaube an ein weiblich-hetärisches Naturprinzip, von welchem alles Leben ausgeht uud alle Macht auf Erden verliehen wird, zu Grunde. Die Nitocris-Pyramide wird zum Male der aphroditischen Naturmutter, zu deren Göttlichkeit die grosse Königin der 6. Dynastie in der Tradition des Volkes erhoben erscheint. Die Aehnlichkeit dieser Nitocris-Erscheinung mit jener der grossen Semiramis ist schlagend. Wer möchte an Semiramis' historischer Persönlichkeit zweifeln, weil sie zugleich als göttliche Erscheinung dasteht! Die grosse Fürstin nahm im Mythus selbst die Göttlichkeit der aphroditischen Naturmutter an, als deren sterbliches Bild sie den Menschen im Leben erschien. Aphrodite's Lieblingskind, wird sie zuletzt Aphrodite selbst. In ihr, wie in Nitocris, verbindet sich mit niedriger Geburt Erhebung zu der höchsten Macht. Und auch darin stimmen beide Erscheinungen überein, dass sich der buhlerische Charakter mit amazonischem Wesen verbindet: zwei Eigenschaften, welche sich nach Plutarch in Thes. 16 durchaus nicht ausschliessen. Nitocris ist nicht nur durch Schönheit, sondern, wie Semiramis, durch höchste Tapferkeit vor all ihren Zeitgenossen ausgezeichnet, und auch in diesem Sinne eine wahre νικηφόρος. — Jetzt ist der Weg zur Erklärung der griechischen Version des ägyptischen Nitocris-Mythus geebnet. Im Munde der Griechen wurde die hetärische Nitocris zur Buhlerin Rhodopis. Flava, rubris genis heisst jene in den ägyptischen Jahrbüchern. Hier haben wir ganz wörtlich eine Rhodopis, die rosenwangige Jungfrau. Liegt hierin ursprünglich nur überhaupt eine Darstellung der aphroditischen Natur von Seite ihrer äussern Erscheinung, so war doch von da zur persönlichen Fixirung einer individuell bestimmten Rhodopis nur ein kleiner Schritt. Naucratis mit seinem dem Handel dienenden Hetärismus mochte unter der Zahl berühmter Buhlerinnen mehr als eine Rhodopis aufweisen. Denn dieser Name entsprach dem Hetärengewerbe ganz vorzüglich. Aber aus der Menge ruhmloser Rosenwangen ragte eine, verbunden mit den gefeiertsten Dichternamen des hellenischen Volkes, besonders hervor. Es ist Rhodopis, Aesop's Mitsklavin bei Jadmos, dem Samier, die durch ihre Schönheit berühmte thracische Hetäre, welche zu Naucratis ihr Gewerbe trieb, und von dem Kaufherrn Charaxos, Sappho's Bruder, losgekauft, als Gemahlin desselben, der gefeierten Dichterin Empfindlichkeit so oft reizte, den Griechen aber durch das Weihgeschenk der eisernen Bratspiesse, welche man zu Delphi beim Schatzhaus der Acanthier sah, noch spät wohlbekannt war. Plut. de Pyth. orac. 14. Diese Rhodopis nun wurde von den Hellenen, und wohl zuerst von den Naucratiten, der ägyptischen Königin Nitocris substituirt, die thracische Hetäre aus Amasis' Zeit der in aphroditischer Göttlichkeit gedachten Heldenkönigin der sechsten Dynastie des alten Reichs. Auf sie übertrug man nun die Errichtung der dritten Pyramide, und gerade die vorzügliche Kunstvollendung derselben schien dem gefeierten Namen der glücklichen Buhlerin Rhodopis besonders zu entsprechen. Das Werk, das Menkeres-Mycerinus begonnen, und das auf der Nordseite noch seinen Namen zeigte, Nitocris alsdann zur Grundlage ihrer eigenen Baute ausersehen hatte, galt nun lange Zeit als Rhodopis' Bau, errichtet aus dem Ertrage ihres gesegneten Gewerbs. Mehr als ein Schriftsteller nennt die Rhodopis-Pyramide. So Diodor 1, 64. Aelian V. H. 13, 33. Plin. 36, 12. Nur Herodot 2, 135 erkannte

den Ungrund der Verbindung, und wies die Unmöglichkeit der auch ihm mitgetheilten Rhodopis-Sage unter Hinweisung auf die Unverträglichkeit der Zeitverhältnisse entschieden von der Hand, so dass der Tadel, mit dem ihn Athenaeus 13, 396 verfolgt, gerade hier sehr schlecht angebracht erscheint. Die Geschichte der Nitocris-Pyramide ist in jeder Beziehung lehrreich. Sie zeigt, wie vielartig die Umgestaltungen sind, denen ein entschieden historisches Factum im Laufe der Jahrhunderte ausgesetzt ist; wie verkehrt es daher erscheint, aus Inconsequenzen der Zeitrechnung oder anderer Verhältnisse Gründe zur Verwerfung des Ganzen abzuleiten. Ja, auch die Erzählung von Psammetich und Rhodopis, wie sie Aelian mittheilt, lässt gewiss auf einen wirklichen Vorgang schliessen. Die Erhebung einer Hetäre auf den Thron kann in der 26. Dynastie, in welcher die Pallades eine so hervorragende Rolle spielen, durchaus nicht unmöglich erscheinen. Vergl. Lepsius, die 22. Dynastie, S. 306. Chronologie 1, S. 303. 308. In Deutschland mag es zur Zeit noch manchen Forscher geben, der in Nitocris aphroditischer Erscheinung, und in ihrer Verbindung mit Rhodopis die deutlichsten Beweise für die Fabelhaftigkeit der grossen Nitocris des alten Reichs erblickt, und an der Hand seiner s. g. höhern Kritik zu dem Resultat einer rückwärts gedichteten Geschichte gelangt, oder damit endet, Alles in Priesterbetrug oder in dem Nihilismus aitiologischer Mythen, ja wohl gar allegorisirender Kunstgebilde aufgehen zu lassen. Ein solcher kann an Erscheinungen, wie die der grossen Nitocris sich darstellt, lernen, auf welcher Seite der Nihilismus liegt, ob nicht eher in seiner eigenen Beobachtungsweise, als in der Ueberlieferung, die, wie jede Schale ihren Kern, so auch stets eine historische Grundlage hat. Wie fest und sicher die der Nitocris ist, wie vollkommen sich die erhaltenen, besonders Manethon'schen und Eratosthenischen, Auszüge aus den ägyptischen Jahrbüchern durch die gesundere Forschung bestätigt finden, das kann zur Zeit nicht mehr geläugnet werden. Mag in der Folge der Listen des alten Reichs Manches heute noch unaufgeklärt erscheinen: an der historischen Richtigkeit und der vollen Zuverlässigkeit der kurzen Angaben, die einzelnen Namen, wie dem des Binothris, des Urgesetzgebers Sesostris, der Nitocris von den Excerptoren aus Manetho beigeschrieben sind, und deren Erhaltung wir dem Fleiss jüdisch-christlicher Forscher verdanken, kann nicht mehr gezweifelt werden. Das hohe Alterthum und die ungeheuren Zahlen, an welche uns die ägyptische Forschung so sehr gewöhnt, heben die Zuverlässigkeit nicht auf. Es scheint im Gegentheil sicher, dass die Bemerkungen über Könige des alten Reichs im Ganzen zuverlässiger sind, als diejenigen, welche sich auf die Dynastieen des neuen und auf spätere Zeiten beziehen. Denn erst in diesen beginnt die Combination thätig zu werden. So steht die Zuverlässigkeit der Nachrichten mit der der Königslisten in umgekehrtem Verhältniss. Die Vergleichung der Danaïden und Aegyptiaden mit den beiden Tuthmosis-Söhnen ist also allerdings grössern Zweifeln unterworfen. Aber so viel geht aus ihr mit der grössten Sicherheit hervor, dass auch hier ein ganz bestimmtes historisches Factum den Ausgangspunkt bildet, von dem aus der Mythus zu derjenigen Gestaltung gelangte, in welcher ihn die Griechen überliefern. Diese Thatsachen nachzuweisen und chronologisch festzustellen, bleibt den Fortschritten der ägyptischen Denkmäler-Forschung aufbehalten.

LIX. Fassen wir nun das Bisherige zusammen, so lässt sich die Stufe, zu welcher sich das ägyptische Eherecht erhob, als die lunarische bezeichnen. Um die volle Bedeutung dieses Ausdrucks hervorzuheben, erinnere ich an das, was früher schon über die dreifache tellurische, lunarische, solarische Bildungsstufe in ihrem Verhältnisse zum Eherechte bemerkt worden ist. Der tiefste Zustand ist der rein tellurische, der höchste der solarische. Jenem entspricht die Naturzeugung, wie sie sich im Sumpfe darstellt, also wilde, ehelose Geschlechtsverbindung mit ausschliesslicher Beachtung des stofflichen Mutterthums. Der höchste Zustand dagegen ist das reine Sonnenprinzip. Diesem entspricht das Vaterrecht, also eheliche Geschlechtsverbindung mit entschiedener Unterordnung der Mutter, die gänzlich in den Hintergrund tritt: eine Stufe, welche in dem, reiner, unwandelbarer Lichthöhe angehörenden, Apollinischen Kult, und in der vergeistigten mutterlosen Athene zum vollen Ausdruck gekommen ist. Dort tritt uns die rein natürliche, stoffliche Welt in ihrer Vergänglichkeit, hier die unkörperliche Sonnenregion in ihrer Erhabenheit über Tod und Wechsel entgegen. Zwischen den beiden Extremen liegt eine Mittelstufe, in der beide sich verbinden. Es ist die der Mondregion zwischen Erde und Sonne, die der *ψυχή* zwischen *σῶμα* und *νοῦς*. Auf dieser Mittelstufe finden wir das ägyptische Familienrecht. Wir haben hier nicht mehr das rein tellurische, aber noch eben so wenig das rein solarische Prinzip. Jenes ist zu der Mondstufe erhoben, dieses zu derselben herabgestiegen. Die chthonische Erde erhebt sich zu der *αἰθερίη γῆ*, dem Monde; Osiris dagegen steigt aus der Höhe herab und geht in den Mond ein. Wie Isis, die Erdmutter, zu Luna, so wird Osiris zum Lunus. Diese Religionsstufe kennt die eheliche Verbindung, welche ihre Grundlage bildet.

In dem Verhältniss von Sonne und Mond ist das ausschliessliche Verhältniss von Gatte und Gattin gegeben und den Menschen als Vorbild hingestellt. Auf dieser Stufe überragt die Frau den Mann, das stoffliche Prinzip die erweckende Ursache. Auf ihr sind die Kinder nicht mehr unilateres, nicht mehr ausschliesslich Mutterkinder, wie die Sumpfpflanzen, sondern διφυεῖς, bilateres, tam patris, quam matris. Auf dieser Stufe zuerst zeigt sich der Begriff *der echten Geburt*, dem gegenüber nun die Kinder des rein tellurischen Mutterthums als unechte sich darstellen. Der Gegensatz wird in dem Isismythus bestimmt hervorgehoben. Nach Osiris' Tod bestreitet Typhon des Horus echte Geburt, welche unter Hermes' Beistand die himmlischen Götter zur Gewissheit erheben. Auf Typhons tellurischem Standpunkte gibt es keine Echtheit. Auf dem höhern der kosmisch-himmlischen Ordnung dagegen stellt sich Horus als echter Sprössling dar. Denn Isis hat ihn nicht als terra, nicht als Sumpfmutter, sondern als Luna von dem himmlischen Gatten Osiris geboren. Durch die Mondnatur der Mutter wird der Sohn zum διφυής, mithin zum echten, ehelichen Sprössling. Durch das matrimonium der Mutter hat der Sohn auch einen bestimmten Vater. Aber dieser Vater wird ihm nur durch die Vermittlung der Mutter zu Theil. Horus ist zunächst Isis' Sohn, und nur als Isissohn auch Osiris' Sprössling. Der Vater tritt hinter die Mutter zurück, ist zwar die höhere, aber doch die entferntere Ursächlichkeit. Ist also die Mondstufe darin über die tellurische erhaben, dass sie das matrimonium und die ehelich-echte Geburt des Sohnes mit sich bringt, so steht sie hinwieder darin tiefer als die Sonnenstufe, dass sie uns die Mutter als das Vorherrschende, den Vater als das Sekundäre zeigt. Osiris geht in den Mond ein, wird durch Luna Lunus, nicht umgekehrt. Apollo-Athene zeigen das mutterlose Vaterthum, Isis-Osiris das nur in dem Mutterthum enthaltene Vaterprinzip. Demnach stellen sich die drei Stufen also dar: die tellurische entspricht dem unehelichen, die lunarische dem ehelichen Mutterthum mit echten ehelichen Geburten; die solarische dem Vaterrecht der ehelichen Verbindung. Von diesem Standpunkt aus gewinnen wir nun den Schlüssel zum richtigen Verständniss einzelner Namen und Mythen, in welchen der Begriff der echten Geburt besonders hervortritt. Ich mache besonders auf Eteocles aufmerksam. Nach den Erklärungen, welche die Alten, besonders Hesych mit Alberti's Note, von den Eteocretern geben, kann es keinem Zweifel unterliegen, dass in Eteocles die Idee der echten, ehelichen Geburt die Grundlage bildet. Horus, des Osiris echter Sohn, ist ein wahrer Eteocles, ein ἰθογενής, ein γνήσιος, mit andren Worten διφυής, tam matris quam patris, nicht anders als die Athener seit des Aegypters Cercops-Cecrops Kulturthat (Athen. 13, p. 555. Vergl. 7, 285. Justin. 2, 6). Mit dieser echten Geburt ist aber das Vorherrschen des Mutterthums verbunden. Die lunarische, nicht die solarische Stufe des Eherechts ist die Eteocleische. Die Mythologie bietet zwei Eteocles, in deren Sage die angegebene Bedeutung klar hervortritt. Der Orchomenische Eteocles ist Euippe's, der Leucon-Tochter, echter Sprössling von Andreus, dem Sohne des Peneus. In dem Tochterverhältniss zu Leucon erscheint Euippe als leuchtende Göttin der Nacht, die ihren Schein von der Sonne erborgt. In der Mondnatur der Mutter liegt das Zeugniss für Eteocles' echte Geburt. Der Vater erscheint unter einem Namen, der nur im Allgemeinen die zeugende Männlichkeit bezeichnet; denn Andreus geht auf ἀνήρ, wie Peneus auf πέος, penis zurück. So werden wir später Molione die Mondfrau, als Actor's Gemahlin ihre beiden Söhne bei völlig echter Geburt als Molioniden nach der Mutter genannt finden. Dabei bleibt es an sich unbestimmt, auf welcher Stufe die männliche Kraft gedacht wird. Das Sohnesverhältniss zu Peneus, ebenso die Bezeichnung des Eteocles als Cephisiades, zeigt indess, dass hier der tellurische Standpunkt, der die Kraft in das Wasser setzt, vorherrscht. Um so klarer tritt hervor, dass in diesem Verhältniss die höhere Natur auf Seite der Mutter liegt, und dass die Echtheit der Geburt in der Mondnatur der Mutter ihren Grund hat.

Belehrender noch ist des Oedipus-Sohnes Eteocles Mythus. In diesem tritt die Erhebung des mütterlichen Prinzips von der Erde zu der Mondnatur, von der tellurischen Unkeuschheit zu der lunarischen Ehelichkeit scharf hervor. Jene tiefere Stufe ist in Jocaste, diese höhere in Euryganea, des Hyperphas Tochter, zum Ausdruck gekommen. Nicht von Jocaste, sondern von Euryganea werden dem Oedipus die feindlichen Brüder geboren. So stellte der Verfasser der Oedipodia die Abstammung dar, und auch auf Onatas Gemälde war Euryganea über der Söhne Entzweiung trauernd dargestellt. Paus. 9, 5, 5. In Jocaste's Verbindung mit Vater und Sohn zeigt sich das Mutterthum noch ganz in der Unkeuschheit des Tellurismus, und die Mantelspangen der Mutter, mit welchen der Sohn-Gemahl sich des Augenlichts beraubt (Hygin f. 67), erscheinen hier wieder in derselben erotischen Bedeutung, in welcher wir sie früher zu Athen gefunden haben. Euryganea dagegen ist Hyperphas', des himmlischen Lichtgottes, Tochter, mithin, wie Euippe und Molione, Mondfrau und keusche Sonnengemahlin. Ihre Söhne sind echte, eheliche Kinder, beide wahre Eteocles, und nur darum

in der Zweiheit gedacht, weil das stoffliche Leben aus zwei einheitlich verbundenen Polen, dem Werden und Vergehen, dem Tod und Leben zusammengesetzt ist. Sie laufen, unlöslich verbunden, gleichen Schrittes neben einander her, wie die Molioniden, die Dioscuren, die beiden Attines. Die finstere Todesseite ist auf Polynikes, den Alles vertilgenden Typhon, übergetragen, so dass zu Elis die schreckliche Todeskere mit Recht auf seiner Seite dargestellt war. Des Todes und des Lebens, der zeugenden und der vertilgenden Kraft Wechselbeziehung hat in dem Wechselmorde ihr ewiges Widerstreiten in den ewig getheilten Flammen des Todtenopfers (Hygin f. 68), ihr steter Wechsel und Uebergang in dem jährlichen Wechsel der Herrschaft (Hygin f. 67) passenden Ausdruck gefunden. Sind uns diese Vorstellungen schon aus früher erläuterten Mythen, namentlich aus dem des corinthisch-lycischen Bellerophontes, ganz geläufig, so tritt dagegen in Eteocles und Polynikes noch ein anderer, weniger bekannter Gegensatz hervor. Paus. 5, 91, 1, bemerkt, Polynikes sei dem ewigen Naturgesetz (*ὑπὸ τοῦ πεπρωμένου*), Eteocles dagegen überdiess dem Rechte (*καὶ σὺν τῷ δικαίῳ*) erlegen. Hier erscheint der Untergang oder die Nachtseite der irdischen Schöpfung in doppelter Gestalt: auf Polynikes' Seite rein als Aeusserung des Naturgesetzes, das den Menschen nicht weniger als die unbeweinte Schöpfung in den Tod führt; — auf Eteocles' Seite dagegen als Ausfluss der Gerechtigkeit. Polynikes stirbt, Eteocles büsst; jener erliegt dem gemeinsamen Loose, dieser der Strafe. Warum? Dafür, dass er dem Bruder, als seine Zeit gekommen, das Reich vorenthielt, mit andern Worten dafür, dass er nicht einsehen wollte, dem Tode gebühre gleiches Recht mit dem Leben, soll die Schöpfung selbst sich in ewiger Verjüngung Unsterblichkeit bewahren. Die gleiche Idee wiederholt sich unter anderer Form in dem Mythus von Nitocris' Sandale. Denn diese wirft der Adler in des Königs Busen, da er eben unter freiem Himmel Gericht zu halten beschäftigt war. Dass auch er, das männlich zeugende Prinzip, dem Tode verfällt, dass er mithin nur die eine Hälfte der Naturkraft, nur die eine Seite des Lebens in sich trägt, soll ihm gerade in der Ausübung seiner Vollgewalt zum Bewusstsein gebracht werden. Auch er ist von dem Weibe geboren, auch er dem Untergang geweiht. Unwandelbares Leben liegt nur in der Sonnenregion; unter dem Mond herrscht ewiger Tod; hier theilt die zerstörende Kraft mit der belebenden die Allgewalt. Den Gegensatz, der in dem Oedipusmythus durch das feindliche Brüderpaar dargestellt wird, vertheilt der ägyptische auf die beiden Geschlechter. Dort erscheint die Nachtseite der Natur in Polynikes, hier in Nitocris, wie in dem ebenfalls ägyptischen Ocnus-Symbol in der nagenden Eselin. Diese Verschiedenheit wird dadurch ausgeglichen, dass auch Polynikes vorzugsweise mit dem weiblichen Naturprinzip in Verbindung gesetzt wird. Weiblich ist die Todeskere, die hinter ihm steht; das Heer, das er gegen Theben führt, seiner Gemahlin argivische Hausmacht; weiblich endlich die typhonische Sphinx, deren Räthsel Oedipus löst (Hygin f. 67). Weiblich ist eben der Stoff, der mit treuer Muttergesinnung im Tode Alles wieder aufnimmt, wenn auch die zerstörende Kraft in ihrer Identität mit der belebenden männlich gedacht wird. Jetzt überschauen wir den Oedipus-Mythus in seinem ganzen Zusammenhang. Die Mondstufe der Naturreligion kennt nur Vergänglichkeit. Sie ist von der Sterblichkeit der Creatur noch nicht zu der Unsterblichkeit der Kraft emporgestiegen. Osiris selbst ist noch sterblich, wie der kretische Zeus. Darum ruht der Schwerpunkt des Lebens und das Uebergewicht noch ganz auf der Mutterseite. Das Sonnenprinzip liegt verborgen hinter ihr. Euippe ist Leucon's, Euryganea des Hyperphas Tochter. Aber wie der Mond in keuscher Ehe der Sonne verbunden und von Niemand, als von ihr, befruchtet ist, so ist auch das sterbliche Weib in Ehe dem Manne hingegeben; ihre Geburt daher echte, eheliche Geburt, ein Eteocles. Das Mutterrecht verbindet sich mit der Gewissheit des Vaters. Horus, des Osiris echter Sprössling, ist doch zunächst der Mutter Isis Sohn. Ehe und Mutterrecht stehen neben einander; ihre Vereinigung ist der Ausdruck der lunarischen Religionsstufe, die das Leben nur in seiner vergänglichen Erscheinung, nicht in der Unwandelbarkeit der männlichen Sonnenkraft auffasst. Diese Religionsstufe bekundet Aegypten durch Horus' von den Göttern anerkannte echte Geburt; in Böotien können wir sie die Eteocleische nennen. Ihre siegreiche Herstellung auf den Trümmern des reinen Tellurismus wird angedeutet durch Jocaste's Umgestaltung zu Euryganea, durch Oedipus' Blindheit, die er sich mit der Mutter Mantelspangen beibringt; durch seine Verbindung mit den Töchtern, welche Sophocles ganz im Sinne des alten Rechts mit den Aegypterinnen vergleicht; durch der Sphinx Besiegung; durch Amphiaraus' Versinken in der Erde; endlich durch Menoikeus' Mauersturz. In Capeneus' Tod durch Zeusens Blitz wird dagegen, wie in Phaëton's und Bellerophontes' Fall, der Abgrund angedeutet, der die lunarische von der solarischen Stufe, die werdende und vergehende Welt von der seienden, mit andern Worten, das eheliche Mutterrecht von dem Sonnenprinzip des Vaterthums trennt. Nur erst die mittlere, noch nicht die höchste apollinische Stufe ist von den Menschen er-

stiegen. Wie aber auch diese letzte grosse Erhebung durch die Aufnahme des Oedipus-Mythus in dem Pythischen Religionskreis zum Ausdruck gelangte, das soll späterhin noch genauer erörtert werden.

Die *Eteocreten* gewinnen nun auch ihre wahre Bedeutung und ihre nähere Beziehung zu dem cretischen Mutterrechte. Eteocreter sind echte Söhne der Mutter Creta, empfangen von Zeus, dem einheimischen Gatten, dessen Grab beweist, dass die männlich-befruchtende Kraft nur erst in der Vergänglichkeit der tellurischen Schöpfung, noch nicht in der Unvergänglichkeit der solarischen Urmacht erkannt wurde. Darnach können die Eteocreter mit Recht als Autochthonen bezeichnet werden. Hesych. s. v. Strabo 10, 475. Diod. 5, 64. Scymnus 541. Eustath. Od. 19, 174. Und doch sind die beiden Ausdrücke nicht völlig gleichbedeutend. Denn die Kydonen heissen ebenfalls Autochthonen, und sind dennoch von den Eteocreten unterschieden. Odyss. 19, 174. Strabo 10, 675. In der That ist der Begriff von Ἐτεόκρητες durch den von Κρῆτες αὐτόχθονες nicht vollständig wiedergegeben. In dem letztern wird nur das Mutterthum hervorgehoben; die Echtheit oder Unechtheit der Geburt, welche aus dem Verhältniss zu der männlichen Kraft sich ergibt, gar nicht berücksichtigt. Eteocreten dagegen haben eine doppelte Abstammung. Zu der Mutter tritt der Vater hinzu, und Beider Verbindung wird als eheliche gedacht. Darum sind alle Eteocreten Autochthonen; aber nicht umgekehrt alle Autochthonen auch Eteocreten. Das reine Autochthonenthum gehört einer tiefern Religionsstufe als das der Eteocreten. Es entspricht dem reinen Tellurismus der vor-cecropischen Zeit, der nur die Mutter kennt; das der Eteocreten der lunarischen Auffassung, welche der Mutter einen Vater zur Seite stellt, die Kinder als διφυεῖς oder bilateres auffasst, und den Charakter ihrer Echtheit aus der ehelichen und ausschliesslichen Verbindung der Eltern ableitet. Autochthonen sind demnach Söhne der Mutter Creta, Eteocreten echte Zeuskinder, geboren von der Mutter Creta, gezeugt von dem einheimisch Idaeischen Gotte. Darum knüpft sich auch der Volksname der Eteocreten vorzugsweise an die Gebirge Ida und Dikte, an deren Vereinigungspunkt der eteocretische Hauptort Prasos liegt. Aristoph. Frösche 1398 und das Scholion. Mit solcher Bedeutung des Eteocretismus ist das Mutterrecht und die lunarische Auffassung des weiblichen Naturprinzips nothwendig verbunden, zwei Eigenthümlichkeiten, welche wir oben für Creta nachgewiesen haben*). Von Creta erhielten sie die Lycier, für welche das Fortbestehen des Mutterrechts bezeugt ist. In dem Eteocretismus wird die zeugende Männlichkeit als tellurische Kraft gedacht. Ihre physische Grundlage bildet die vereinigte Feuer- und Wasserkraft der Erde. Minos, der sich als Stellvertreter des Idaeischen Zeus darstellt, nöthigt Theseus zum Beweise der von ihm behaupteten echten Poseidonischen Geburt durch die Ringprobe. Mit der Wasserkraft verbindet sich die des Feuers, wie sie in dem Erzschlagen der Corybanten, in dem ehernen Talos, der sich allnächtlich im Meere badet, in den Idaeischen Dactylen, zu welchen auch der Wassermann Achill gehört, endlich selbst in dem Stadtnamen Πρᾶσος (von πίμπρημι) hervortritt. — Zu den Eteocreten und Autochthonen werden die ἐπήλυδες, Ankömmlinge aus der Thessalischen Histiaiotis, von Andreon, bei Strabo 10, 475, in Gegensatz gestellt. Die Einwanderer sind nicht Creta's echte Kinder, von der kretischen Mutter und dem kretischen Vater stammend, sondern von einer fremden Mutter und einem fremden Vater gezeugt. Mögen auch sie derselben Religionsstufe angehören, wie die Eteocreten, und wie diese das lunarische Eherecht mit mütterlicher Herrschaft anerkennen, so ist doch ihre echte Geburt keine echte kretische Abstammung, ihre Mutter nicht Creta, ihr Vater nicht der kretische Idaeische Zeus. In der Bezeichnung der Eteocreten liegt also eine doppelte Beziehung, die geschichtliche des Autochthonenthums im Gegensatz zu den hellenischen Einwanderungen, und diese ist es, welche die Alten, wie Strabo, Scymnus, Diodor, Eustath, besonders hervorheben; — überdiess die religiös-rechtliche der echten Geburt, durch welche der Kulturzustand des ehelichen Mutterrechts im Gegensatz einerseits zu der niederern Stufe des reinen Tellurismus, andererseits zu der höhern des solarischen Vaterrechts hervorgehoben wird. In diesem Sinne stehen Creter, Lycier, Aegypter, Athener, Orchomenier auf der gleichen Kulturstufe. Sie zeigen alle die eheliche Verbindung mit Mutterrecht und Echtheit der Geburten.

*) Nachträglich mache ich auf Plutarch Qu. gr. 35 aufmerksam. Wenn es hier heisst, die Nachkommen der von Athen nach Creta gesendeten Jünglinge seien als Creter angesehen worden, so liegt auch hier das Mutterthum als das allein Bestimmende zu Grunde. Es ist wohl nicht überflüssig anzumerken, wie sehr das stoffliche Mutterprinzip die schnelle Vermischung eingewanderter und einheimischer Bevölkerung befördern muss. Aegyptische Verhältnisse zeigen, wie leicht dort die Nationalisirung Fremden wurde. Je stofflicher der Standpunkt, desto weniger Ausschliesslichkeit. Spätere politische Massregeln der Abschliessung kommen nicht in Betracht. Nach Herod. 2, 18 wurde als Aegypter betrachtet, wer aus dem Nil trank. Joseph und Moses galten auch als volle Aegypter. Jener verband sich mit der Tochter eines Priesters von Heliopolis. Ueber die vielen Fremdennamen in den Königslisten Lepsius, die 22. Dynastie, S. 287.

LX. Die bisherige Auseinandersetzung soll nunmehr durch eine Anzahl vereinzelter, aber wichtiger Zeugnisse ergänzt werden. Ihre Prüfung und Zergliederung wird uns Gelegenheit geben, die eigenthümliche Stellung des Sonnenprinzips in diesem ganzen Systeme immer mehr zur Klarheit zu bringen. Ich beginne mit dem oben mitgetheilten Scholion zu Acta Apost. 8, 27, das aus Bion's erstem Buche *Αἰθιοπικῶν**) Folgendes mittheilt: *Αἰθίοπες τοὺς βασιλέων πατέρας οὐκ ἐκφαίνουσιν, ἀλλ' ὡς ὄντας υἱοὺς Ἡλίου παραδιδόασι· ἑκάστου δὲ τὴν μητέρα καλοῦσι Κανδάκην.* Sehr bemerkenswerth ist hier der anscheinende Widerspruch zwischen der Identificirung des Vaters mit der Sonne, wodurch er über die Mutter erhoben wird, und dem Umstand, dass er keinen besondern Ehrentitel erhält, wodurch er wiederum der Mutter nachgesetzt scheint. Die Auffassung, in welcher sich diese beiden Gedanken vereinigen, kann jedoch nach allem bisher Entwickelten nicht zweifelhaft sein. Gerade als Sonnenkraft steht der Vater dem Kinde als die entferntere Ursächlichkeit gegenüber. Nähere Beziehung zu der Geburt hat die Mutter in ihrer stofflichen Mondnatur. Wie Luna der Erde enger sich anschliesst als Sol, und darum familiarissimum terrae sidus von Cicero genannt wird, so die Mutter dem Kinde, das aus ihrem Schosse seine Entstehung erhalten hat. Dieser nächste stoffliche Zusammenhang wird allein berücksichtigt, die höhere, aber entferntere Ursächlichkeit nicht ausgezeichnet. Wie demnach die Königin, obwohl in ihrer Mondnatur tiefer stehend als der König in seiner Sonnenkraft, dennoch höhere Würde geniesst als dieser, und Isis dem Osiris in der Dignation des Landes übergeordnet erscheint, so auch die Königin-Mutter dem Vater des Königs. Dieser gilt zwar als Sonne, aber kein Ehrentitel zeichnet ihn aus, während die Mutter Kandace genannt wird. In Uebereinstimmung hiemit heisst es bei Strabo 17, 805, zu Memphis werde Apis verehrt, der Vorhof aber heisse *σηκὸς τῆς μητρὸς τοῦ βοός;* in diesem Raum werde der Gott den Besuchern gezeigt. Vergl. Strabo 17, 803. Von dem Vater ist auch hier nicht die Rede; die Sonne, deren Strahl Apis erzeugt, gilt zwar als die höchste Ursächlichkeit, aber die dem Erzeugten stofflich näher stehende Mutter kommt allein in Betracht. Diese Mutter ist auch hier wieder der Mond, wesshalb auch die kadmeische Kuh das Mondzeichen auf der Seite trägt. Plut. Is. et Os. 42. 43. Schol. Eurip. Phoen. 638. Paus. 9, 12, 1. Hygin f. 178. — Von dem Grabe des Osymandyas im Thale, wo auch Zeus' Palladen begraben lagen, berichtet Diodor 1, 47, zu Füssen der sitzenden Bildsäule wären zwei andere angebracht gewesen, welche die Mutter und die Tochter vorstellten. Von dem Vater auch hier keine Spur. Die Mutter hatte aber noch eine zweite Bildsäule, 20 Ellen hoch. Sie trug drei Königskronen auf dem Haupte. Diese sollten anzeigen, dass sie Tochter, Gemahlin und Mutter eines Königs gewesen wäre. Diess fasse ich nicht als historisch, sondern so, dass es das dreifache Verhältniss der Weiblichkeit zur Sonnenkraft aussprechen soll. — Nach dem angedeuteten Verhältniss von König und Königin kommt dem erstern gar keine individuelle Persönlichkeit zu. Jeder König ist Sol. So viele Generationen auf einander folgen, immer ist es derselbe Sol, der regiert. Individualität haben nur die Frauen, die Mütter und Gemahlinnen des Königs, weil die Stofflichkeit die Idee der Continuität und Succession ausschliesst. In Vorstellungen dieser Art muss es seinen Grund haben, wenn die ägyptischen Priester von einer über Jahrtausende sich erstreckenden Herrschaft des Helios sprechen. Diod. 1, 26. Euseb. Chron. p. 93. Mai. Syncell. p. 18. C. p. 51 B. ed. Paris. Dieser Ausdruck lässt schliessen, dass in dieser ganzen Zeit das Weib die ihm neben der Sonne zukommende höhere Bedeutung hatte. Derselbe Schluss gilt auch für die Rhodischen Heliaden, bei welchen das Vorherrschen des Weibes aus einzelnen Zügen der Sage erkennbar hervorleuchtet, so dass Aphrodite's Kult, und der Mythus von dem Anlanden der flüchtigen Danaïden auf jener Insel ihren tiefern Bezug erhalten. Diodor 15, 55—57. Dicaearch in den Fr. h. gr. 2, 256.

Eine merkwürdige Anwendung derselben Idee offenbart sich in Heliodor's Liebesroman, *Αἰθιοπικά.* Chaericlea, der Königin Persina Tochter, ist zwar von Hydaspes gezeugt, aber der Wahrheit nach Sonnenkind. Als solche gibt sie ihre weisse Farbe, die nur ein schwarzer Ring am linken Arme unterbricht, dem Könige zu erkennen. Hydaspes erscheint also hier selbst als Sol, Persina als Sonnengemahlin, Andromeda gleichgestellt, und darum nach Perseus Persina genannt. Andromeda's Bildniss schwebte ihr vor, als sie die Tochter gebar. Diese führt ihr Geschlecht auf die Sonne zurück; aber mit dieser hängt sie nur durch die Mutter zusammen. Von Persina, durch sie von Andromeda stammt ihr der Adel ihres Geschlechts. Ist also auch der König als Sonne höher als der Mond und die dem Monde gleichgestellte Königin, so ruht die Nachfolge doch auf dem Weibe, als dem der Tochter nächststehenden stofflichen Theile, und durch der Tochter Hand wird Theagenes Sonnenpriester und mit dem Königsdiadem geschmückt, nachdem er in dem so sehr

*) Des Bio von Soli *Αἰθιοπικά* erwähnen Diogenes Laërt. 4, 58. Plinius 6, 35. Die Fragmente gesammelt bei Müller, Fr. h. gr. 4, 351.

beachtenswerthen Kampf des Sonnenpferdes mit dem Mondstier, zwischen dessen Hörner er seinen Kopf, das Bild der Sonnenscheibe, legt, die höhere Kraft, die ihm aus der apollinischen Natur stammt, dem Volke bewiesen hat. Man lese besonders das ganze zehnte Buch, und ziehe zur Vergleichung Athenaeus 13, p. 566. C. (über die Schönheit als Auszeichnung des äthiopischen Königs cf. Herod. 3, 20; Arist. Pol. 4, 3, 7; Nicol. Damasc. fr. 132) und Strabo 17, 822 in fine (über die Stellung der meroitischen Priester zu dem Königthum) herbei. Heliodor's Roman ist ganz nach den Ideen des asiatisch-äthiopischen Sonnenkults gedichtet, und mit dem, was Bion über das Verhältniss der äthiopischen Königin und den Ehrentitel Kandace angibt, in voller Uebereinstimmung. Die ganze Composition kann als eine Verherrlichung des Sonnendienstes und des meroitisch-äthiopischen Kults betrachtet werden. Heliodor selbst nennt sich *ἀνὴρ Φοίνιξ Ἐμεσηνός, τῶν ἀφ' Ἡλίου γένος,* wogegen Photius Bibl. 73, der *Ἐμεσηνὸς* in *Ἀμινδηνὸς* verändert, und *τῶν ἀφ' Ἡλίου* ganz weglässt, nicht in Betracht kommen kann. Aus jener Abstammung erhält die ganze Anlage und Auffassung des Werks ihre natürliche Erklärung, und es wird nur um so bemerkenswerther, dass derselbe Mann, welcher als Jüngling der äthiopischen Königstochter Liebesabenteuer so völlig im Geiste der alten Religion verfasste, später den Bischofsstuhl von Tricca in Thessalien geziert haben soll. (Socrates 5, 22, p. 287. Nicephor. Hist. Eccl. 12, 34.) Wird diess auch von Manchen in Zweifel gezogen, so bleibt uns doch des Nonnus von Panopolis Beispiel, um den aus der Unvereinbarkeit des Bekenntnisses christlicher Lehre mit der Verherrlichung alter Kulte hergenommenen Bedenklichkeiten zu begegnen. Stammen doch die Dionysiaca und die Paraphrase des Evangeliums Johannis auch von demselben Verfasser. Die Zurückführung des Königspaares auf Sonne und Mond wird von Heliodor wiederholt hervorgehoben, so 10, 2. 4. 6. 7. 21. An dem grossen Feste, das Sonne und Mond gefeiert wird, nehmen die Weiber keinen Antheil. An jenem Tage ist ihnen das Verlassen ihrer Wohnungen untersagt. 10, 4: *κήρυκες οὖν αὐτίκα διήγγελλον τὴν γραφὴν, μόνῳ τῷ ἄῤῥενι γένει τὴν ὑπάντησιν ἐπιτρέποντες, γυναιξὶ δὲ ἀπαγορεύοντες. ἅτε γὰρ τοῖς καθαρωτάτοις καὶ φανωτάτοις θεῶν Ἡλίῳ τε καὶ Σελήνῃ τῆς θυσίας τελουμένης, ἐπιμίγνυσθαι τὸ θῆλυ γένος οὐ νενόμιστο, τοῦ μή τινα καὶ ἀκούσιον ποτὲ γενέσθαι μολυσμὸν τοῖς ἱερείοις. μόνῃ δὲ παρεῖναι γυναικῶν τῇ ἱερείᾳ τῆς Σεληναίας ἐπετέτραπτο. καὶ ἦν ἡ Περσίνα· τῷ μὲν Ἡλίῳ τοῦ βασιλέως, τῇ Σεληναίᾳ δὲ τῆς βασιλίδος ἐκ νόμου καὶ ἔθους ἱερουμένων.* — 10, 21: *μόνοις γὰρ τοῖς ἱερουμένοις τῷ τε Ἡλίῳ καὶ τῇ Σεληναίᾳ πρὸς τῶν πατρίων ἀποκεκλήρωται ἥδε πρᾶξις* (nämlich, das Mädchenopfer der Sonne darzubringen.) *καὶ τούτοις οὐ τοῖς τυχοῦσι, ἀλλὰ τοῦ μὲν, γυναικί. τῆς τε, ἀνδρὶ συνοικούσης.* Die Nothwendigkeit des verheiratheten Standes, die Ausschliessung verwittweter und gänzlich unverheiratheter beruht auf dem Vorbild des Verhältnisses zwischen Sonne und Mond. Wie jener dieser ewig und nothwendig verbunden ist, so auch König und Königin. In den Bestimmungen des römischen ius pontificium über den flamen Dialis kehrt dieselbe Auffassung wieder. Ateius Capito, ein Jurist aus August's Zeit, dem die damals nach langer Unterbrechung zum ersten Male wieder stattfindende Ernennung eines flamen Dialis die nächste Veranlassung bieten mochte, von diesem Priesterthum zu reden, theilt mit, das Priesterrecht verlange, dass nach dem Tode seiner Frau der flamen Dialis sein Priesterthum niederlege. Plutarch, der Qu. rom. 47 diess mittheilt, fügt hinzu: „Das Haus des Verehelichten ist vollkommen, hingegen das Haus desjenigen, der verehelicht gewesen und darnach zum Wittwer geworden, nicht nur unvollkommen, sondern verstümmelt.“ Hier ist das Sonnenrecht in seiner ganzen Strenge durchgeführt. Wenn darnach auch für Aegypten und Aethiopien verwittwete Fürsten unmöglich erscheinen, so mag vielleicht die grosse Zahl Nebenfrauen hierin mit ihren Grund haben. — Heliodor zeigt uns ferner das Viergespann weisser Pferde am Altar der Sonne, das Zweigespann von Rindern an dem des Mondes. 10, 6: *Ἡλίῳ μὲν τέθριππον λευκὸν ἐπήγον, τῷ ταχυτάτῳ θεῶν, ὡς ἔοικε, τὸ τάχιστον καθοσιοῦντες. τῇ Σεληναίᾳ δὲ ξυνωρίδα βοῶν, διὰ τὸ περίγειον, ὡς ἔοικε, τῆς θεοῦ, τοὺς γηπονίᾳ συνεργοὺς καθιεροῦντες.* Hier wird des Mondes Verwandtschaft mit der Erde und sein näherer Bezug zu derselben wiederum hervorgehoben. Für die Ehe von König und Königin ergibt sich so das Bild eines aus Pferd und Rind zusammengesetzten Gespanns, und man erkennt die symbolische Bedeutung jenes Kampfes, in welchem Theagenes durch die Verbindung von equus und bos das Bild seiner Ehe mit Chaericlea dem Volke vor Augen führt. (10, 29: *ξένην τινὰ ταύτην ἱπποταύρου ξυνωρίδα ζευξάμενος.*) Als Darstellung der männlichen Kraft wird das Pferd auch von Aeneas aufgefasst (Aen. 3, 537), in der Benennung Italiens dem Rind untergeordnet, dagegen in der Gründungsgeschichte Charthago's ausgezeichnet (Aen. 1, 447), und von Horus, dem echten Osirissohne, bevorzugt. In dem Rinde liegt stets die Andeutung des tellurischen Erdrechts, der Vorzug des weiblichen tellurischen Prinzips.

Die bisherigen Bemerkungen setzen uns in den Stand, Wesen und Stellung der ägyptischen Sonnen-

bräute zu erkennen. Dem Thebanischen Zeus werden die Töchter der edelsten Geschlechter als wahre Bräute dargebracht, wie dem Lanuvischen Höhlendrachen reine Mädchen. Strabo 17, 817: *τῷ δὲ Διΐ, ὃν μάλιστα τιμῶσιν εὐειδεστάτη καὶ γένους λαμπροτάτου παρθένος ἱερᾶται, ἃς καλοῦσιν οἱ Ἕλληνες παλλάδας· αὕτη δὲ παλλακεύει καὶ σύνεστιν οἷς βούλεται, μέχρις ἂν ἡ φυσικὴ γένηται κάθαρσις τοῦ σώματος· μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δίδοται πρὸς ἄνδρα. πρὶν δὲ δοθῆναι, πένθος αὐτῆς ἄγεται μετὰ τὴν τῆς παλλακείας καιρόν.* Ueber die Bedeutung von *παλλάδες*, Eustath zu Od. N. 300 (p. 742): *λέγουσι γὰρ οἱ παλαιοὶ τὰς εὐειδεστάτας καὶ εὐγενεῖς παρθένους ἱερῶσθαι καὶ καλεῖσθαι παρ' Ἕλλησι παλλάδας, οἳ καὶ τὸν νέον οὐ μόνον πάλλαντα καλοῦσιν ἀλλὰ καὶ πάλλακα. καὶ τὴν παλλακὴν δὲ, ὡς προεῤῥέθη, ἐντεῦθεν παράγουσιν.* Aehnlich Eust. zu Il. 1, 200. p. 84. Durch die mit der Weihe zum Tempeldienst verbundene *παλλακεία* werden diese *παλλάδες* zu *παλλακίδες*, und so nennt sie Diodor 1, 47. In demselben Thale, berichtet er, in welchem das Grab des Osymandyas stand, fanden sich auch die der *παλλακίδες Διός*. Lepsius äussert in den Abhandlungen der Berliner Akademie S. 301 Folgendes über diese Angaben: „Ich mache auf die besondere Familienreihe der Pallades des Ammon aufmerksam, welche auf Taf. 2 die Verbindung der beiden Saitischen Linien bilden. Sie waren wohl alle — denn nur von einer lässt es sich bis jetzt noch nicht nachweisen — zugleich Töchter, Halbschwestern und Nebenfrauen der Könige, und müssen ausser ihrer priesterlichen Würde eine eigenthümliche hochgeehrte Stellung neben dem Könige eingenommen haben, welche selbst angesehener war, als die der eigentlichen Königin, deren Titel sie nie führen. Den Titel „göttliche Frau“ trug schon die Ahnmutter des neuen Reichs Aahmas Nofretari; ein anderer bezeichnete wohl eine andere hohe Priesterwürde (?), und ist mir zuerst vereinzelt, gegen Ende der 20. Dynastie begegnet. Strabo's Lesart *παλλάδες* steht fest, und ist um so mehr der des Diodor vorzuziehen, als er selbst sogleich von dem *παλλακεύειν* spricht. Diodor erwähnt die in einem besondern thebanischen Felsenthale gelegenen Gräber dieser Ammonsfrauen, die wir noch jetzt nachweisen können. Sie enthalten die Inschriften von königlichen Frauen und Töchtern, welche alle der 19. und 20. Dynastie angehört zu haben scheinen. Einige von ihnen führen auch den Titel „göttliche Frau“, d. i. Frau des Ammon, und zwar neben dem Titel „königliche Frau“, was sich also in jener Zeit nicht ausschloss. Da wir die erstere Form nur bei Prinzessinnen finden, so ist es wohl klar, dass sich die von Strabo zugefügte Notiz (nämlich über das *παλλακεύειν*) nicht auf die frühern Zeiten beziehen könne; sondern, wenn sie nicht überhaupt eine willkürliche Erweiterung des Umstandes war, dass diese Ammonspriesterinnen zugleich Nebenfrauen des Königs zu werden pflegten, so müsste man eine spätere Entartung der Sitte annehmen, etwa seit den persischen Zeiten, seit welchen mir diese Titel überhaupt nicht mehr vorgekommen sind, oder noch später. Dann lag es auch nahe, die alte Bezeichnung *παλλάδες*, welche ursprünglich nur von den dem Gotte geweihten jungfräulichen Priesterinnen verstanden werden mochte, in *παλλακίδες* zu verwandeln.“ Vergl. Königsbuch S. 64. Diese Auflehnung gegen die übereinstimmenden Zeugnisse Strabo's und Diodor's scheint mir nicht gerechtfertigt. Die Sitte des *παλλακεύειν* im Dienste des thebanischen Zeus ist sicherlich so alt als dieser Dienst selbst. Sie schliesst sich nicht nur den vielen Beispielen des kultlichen Hetärismus, die wir später zusammenstellen, gleichartig an, sondern widerspricht auch nicht im Mindesten der Auffassungsweise eines Landes, das in der Sitte der Frauen mit ihrem Leibe die Dos zu gewinnen, und in mannigfachen sonstigen Aeusserungen das Vorherrschen tief stofflicher Religionsauffassung zur Genüge darlegt. Dem thebanischen Zeus, dem Träger der höchsten Naturzeugungskraft, wird die durch Geschlechtsadel und Schönheit ausgezeichnete Pallas als Braut dargebracht, wie dem Höhlendrachen die lanuvische reine Jungfrau. In der Gestalt des sterblichen Mannes naht ihr der Gott selbst. So wird in dem römischen Mythus Larentia von Tarutius heimgeführt, aber der sterbliche Gatte vertritt Heracles, dem die Braut gehörte. Tritt die Reinigung ein, so wird darin erkannt, dass Zeus das Mädchen verschmähte, unter Trauerceremonieen geht es nun die Ehe mit einem Sterblichen ein. Das höhere Verhältniss zu Zeus ist fortan aufgelöst. Von dem Gott verworfen, tritt die Pallas in die niedrigere Vereinigung mit einem sterblichen Manne. Aus dieser Auffassung ergibt sich für die Ammonsjungfrau der höchste Grad der Dignation. Als göttliche Frau steht sie hoch über allen Gemahlinnen sterblicher Männer. Dadurch eignet sie sich vorzugsweise dazu, von dem Könige zu seiner Nebenfrau auserkoren zu werden. Dass diess häufig geschah, ergeben die Denkmäler. Oft schliesst sich eine Mehrzahl solcher Nebenfrauen dem ägyptischen Königsthron an. Den Königinnen gegenüber erscheinen sie in einem höhern Lichte. Sie zeichnen sich vor ihnen als „göttliche Frauen und Mütter“ aus. Daher stehen ihre Sprösslinge dem Throne näher, als die Söhne der Königinnen; manche derselben traten in die Herrschaft ein. Der heilige, geweihte Charakter der Ammonsbraut ist die Grundlage all' dieser Auszeichnung. Diess

zeigt uns das Verhältniss des männlichen und des weiblichen Prinzips wiederum in seiner ganzen Eigenthümlichkeit. Das Kind einer göttlichen Frau hat keinen sterblichen Vater, sondern nur eine Mutter. Gezeugt ist es von der Sonne selbst. Von Helios leitet es sein Geschlecht ab, und darauf beruht all' seine Auszeichnung. Aber auf Erden hat es nur eine Mutter. Durch die Mutter wird ihm jener Sonnenursprung zu Theil. An die Mutter, als das nächststehende und vermittelnde Prinzip, schliesst sich alles Recht und alle Würde des Sohnes einer göttlichen Frau an. Steht das Sonnenprinzip auch höher als das stoffliche der Mutter, so kömmt doch das letztere allein zu irdischer Bedeutung; jenes bleibt als die höchste letzte, aber unsichtbare Ursächlichkeit unbeachtet. Daher erklärt sich vollkommen die Ehrfurcht, mit welcher die Denkmäler jene göttlichen Frauen, zumal das Prototyp derselben, Nefroari-Aahmes umgeben. Daraus auch die Stellung jener Chaericlea, welche dem äthiopischen Könige in weisser Farbe geboren sich als Sonnengeschlecht kundgibt, Helios selbst als Vater anruft, unter den Menschen also nur eine Mutter, keinen sterblichen Vater hat. Unsere obige Auffassung findet sich in allen Theilen bestätigt. In seiner Erhebung zur Sonne wird der Vater dem Kreis der Menschheit entrückt und in eine Region versetzt, in welcher er alle tellurische Bedeutung und Individualität verliert. Die Mutter bleibt allein übrig. Sie ist dem Kinde die Quelle aller Macht und alles Adels, auch des väterlichen, der durch ihre Vermittlung weiter geleitet wird, wie der Lichtstrahl, der Apis erzeugt, nicht aus der Sonne, sondern aus dem empfangenden Monde nach der Erde gelangt.

LXI. Wichtig wird uns hier die Vergleichung ähnlicher Erscheinungen, welche die Sonnenreligion der Peruanischen Inkas darbietet. Auch bei diesen zerfällt die Priesterschaft in zwei Abtheilungen, in männliche und weibliche Mitglieder. Aber eigentliche Priester sind nur die Männer, das Weib tritt der Gottheit als Sonnenbraut entgegen. Die ägyptische Sonnenstadt Theben oder Diospolis und die peruanische Cuzko bieten sich von selbst zur Vergleichung dar. In beiden tritt der männlichen Priesterherrschaft das Institut der Sonnenjungfrauen zur Seite. Dass für Theben bei Strabo 17, 815 nur je eine genannt wird, während sich die Anzahl der peruanischen zu Cuzko über 1500 erhebt, ist für die Würdigung der Grundidee von keinem Belang. Die thebanische Sonnenjungfrau ist durch Schönheit und den höchsten Adel ihres Geschlechts ausgezeichnet. Ebenso werden die peruanischen aus dem Inkageschlechte, das selbst von Sonne und Mond abstammt, gewählt. Die thebanische ist eine wahre Sonnenbraut; als solche wird sie zum Hetärismus verpflichtet. In dem sterblichen Mann aber befruchtet sie der Sonnengott, wie Heracles die ihm dargebrachte Larentia dem Tarrutius zuweist. Die Trauer, zu welcher der Eintritt der körperlichen Reinigung Veranlassung gibt, hat ihren Grund in dem Gedanken, dass der Gott die ihm dargebrachte Braut verschmäht. Ebenso sind die Sonnenjungfrauen, die beim grossen Sonnentempel in der Sonnenstadt Cuzko klösterlich vereinigt leben, wahre Sonnengemahlinnen. Aus ihnen wählt der Inka, der Sonnensohn, der priesterlich-königliche Vertreter der Sonne auf Erden, die schönsten zu seinen Bräuten aus. Diese Hingabe an den König vertritt in dem Sonnenreiche der peruanischen Inkas den Hetärismus der thebanischen Sonnenjungfrau, die aber nicht selten in eben das Verhältniss zu dem Throne tritt. So sehr also die freie Hingabe in Theben von dem Gebot der Keuschheit, welchem die Peruaner ihre Sonnenbräute unterwerfen, abweicht, so verwandt ist doch in beiden Fällen die Kultidee selbst. Ja, auch in Cuzko wird das Mädchen zu dem Schwure zugelassen, ihre Schwangerschaft rühre von dem Sonnengotte her; alsdann gilt sie für völlig gerechtfertigt. Der thebanische und der peruanische Sonnenkult weisen also den beiden Geschlechtern dieselbe Stellung an. Der Unterschied beider Völker liegt nur in dem Grade der Stofflichkeit, den sie der Sonnenbraut zuweisen. Die ägyptische Pallas steht tiefer als die Sonnenbraut aus dem Stamme der Inkas. In dem Hetärismus erscheint das Weib stofflicher als in der Verbindung mit dem Sonnensohne, dessen Recht durch das strengste Keuschheitsgebot gesichert wird. Hierin, wie in dem ganzen Religions- und Staatswesen der Inkas, zeigt sich der Sonnendienst am folgerechtesten durchgeführt, am entschiedensten über alle tiefern Stufen der Naturkraft erhoben, am vollkommensten zur Herrschaft gebracht. Auch tritt nirgends die Idee der auf dem Sonnendienst ruhenden, durch Sonnensöhne den Menschen gebrachten Erhebung zu Kultur und reinerem Dasein bestimmter und durchgreifender hervor, als in der peruanischen Religion und in dem Mythus von den Sonnenkindern Manco Papac und dessen Schwester und Gattin Mama Oëllo, die, der Menschen und ihres elenden Zustandes sich erbarmend, von dem See Titicaca ausziehen, dem Zeichen der goldenen Sonnengerte (mit welcher man die virga des flamen Dialis vergleichen mag. Serv. Aen. 8, 664) folgend, die Sonnenstadt Cuzko gründen und durch ihre eheliche Verbindung dem Stamme der Inkaischen Sonnenkönige und dem ganzen Sonnengeschlechte der Inkas Entstehung geben. In diesem Sonnendienst liegt die grösste Erhebung des väterlichen Prinzips. In der

Ausbildung desselben zeigt der Staat der Inkas wiederum jene Consequenz, welche alle Seiten des peruanischen Lebens auszeichnet. Im Herrschergeschlechte der Inkas folgt der Sohn dem Vater, und auch im Leben tritt die Frau ganz hinter den Mann zurück. Im Sonnentempel sitzen die königlichen Sonnensöhne auf goldenen Stühlen, nachdem der Tod sie wieder zur Vereinigung mit dem Urquell ihres Geschlechts zurückgeführt hat. Die Königinnen dagegen werden dem Tempel des Mondes übergeben. Das kosmische Gesetz, welches dem Monde seine Stelle unter der Sonne anweist, und ihm einen von der Sonne Goldglanz erborgten Silberschein leiht, ist in dem Verhältniss des Inkakönigs zu seiner Schwester-Gemahlin abgebildet, der ganze Inkastaat überhaupt nur ein Abglanz der kosmischen Sonnen-Ordnung, durchdrungen und beherrscht von einer Idee, der der höchsten Sonnengewalt, die am Himmel Alles von sich abhängig macht, wie auf Erden der König alle Fäden der Gewalt wie in einem Mittelpunkt vereinigt. Das Bild dieser Ordnung kehrt in der Städteanlage wieder. Denn Cuzko war in zwei Theile getheilt, in die obere und die untere Stadt. In der untern wohnte die Königin. Die Bewohner der obern Stadt sollten so viel gelten als der rechte, die der untern so viel als der linke Arm eines und desselben Menschen. Nach diesem Vorbilde sind alle Städte des Reiches gegründet. Das weibliche oder das Mondprinzip ist also auf Erden wie am Himmel dem männlichen auch räumlich untergeordnet. Es ist der linke Arm, wie die Pelopiden und Chaericlea das Zeichen der väterlichen Abstammung auf dem rechten, das der mütterlichen auf dem linken Arm tragen; wie die römischen Patrizier, die eine ähnliche Sonnenweihe von dem stofflichen Plebejerthum absondert, das Mondzeichen auf die Füsse verlegen*). Hierin zeigt die Inkareligion wiederum eine höhere Durchführung des Sonnenprinzips als die ägyptische, in welcher die Mutter Isis eine über Osiris, nach ihrem Vorbilde ebenso die Königin und vornehmlich die göttliche Ammonsfrau, eine über den Sonnenkönig hervorragende Stellung sich zu bewahren wusste, und das stoffliche Mutterthum nie so zurückgedrängt wurde, wie es in dem vollendeten Sonnenreiche der Inkas, einer der merkwürdigsten Erscheinungen der menschlichen Kulturgeschichte, der Fall war. Ueber Alles dieses sehe man Prescott, history of the conquest of Peru, p. 4—11. Müller, Amerikanische Urreligionen, §. 60—84, besonders S. 362—365; 385—388; 304—306. Klemm die Frauen, 1, 196—204. Unter den Quellenschriftstellern besonders Garcilasso de la Vega, ein Sprössling der Inka, Commentarios reales Lisboa 1609. l. 2, c. 9—11; 4, 1—7.

*) Zu der schon angeführten Stelle Plutarchs qu. ro. kommen noch einige andere. Juvenal: adpositam nigrae lunam subtexit alutae — Patricia clausit vestigia luna. Isidor. Or. 19. Lunulae sunt ornamenta mulierum, quae habebant bullas in similitudinem lunae dependentes.

LXII. Im Gegensatz zu dem Vaterrecht des peruanischen Sonnendienstes gewinnt die Sage von den Amazonen des südlichen Amerika eine neue Bedeutung. Der Amazonenstrom, der nach ihnen genannt ist, hat selbst in dem peruanischen Hochlande seinen Ursprung. Von den amerikanischen Amazonen handeln Condamine, Journal d'un voyage à l'équateur, Paris 1751, p. 101. Franklin in der zweiten Reise S. 322. Freret, Ac. de Inscr. 21, p. 113. Spix und Martius, Reise in Brasilien, München 1831, 3, 1092. „Wenn irgend ein Umstand dafür zu sprechen scheint, heisst es bei Martius, dass es in Südamerika Amazonen, gleich denen in Asien, gegeben habe oder noch gebe, so ist es die ausserordentlich grosse Verbreitung, welche die Sage von ihnen in diesem Continente erlangt hat. 1. Orellana wird von einem Caziken vor dem streitbaren Weibervolke gewarnt, das dieser cunhá payára, die Weiberleute (cunhá, γυνή, kona alt-germanisch, quen, queen) nennt, und findet im Jahr 1542 Weiber unter den Männern streitend. Acunna's Bericht (c. 71) stattet den einfachen Thatbestand mit all' den Sagen aus, welche seither so vielfach ventilirt worden sind. 2. Fernando de Ribeira, der Conquistador von Paraguay, legt i. J. 1545 das eidliche Zeugniss ab, auf seiner Expedition im Westen des Paraguay von einem ganzen Reiche von Amazonen, unter dem 12° s. B. gehört zu haben. In dieselbe Gegend versetzt die von dem Missionär Baraza um d. J. 1700 aufgezeichnete Sage ein Amazonenvolk (Lettr. édifiant. V. 8, S. 101). 3. Walter Raleigh bezeichnet (1595) als das Land der Amazonen die Gegenden am Flusse Tapajóz. 4. De la Condamine hat gehört, dass Amazonen, von dem Flusse Cayamé herkommend, am Cuchinara, einer Mündung des Purú in den Amazonas, gesehen worden seien. Von hier hätten sie sich an den Rio negro gewendet. Nach andern diesem Reisenden gegebenen Nachrichten sollen sie 5. am Rio Irijó, einem Beiflusse des Amazonas, südlich vom Capo do Norte, und 6. westlich von den Fällen des Ojapoco hausen. 7. Gili setzt sie an den Cuchinero, einen Beifluss des Orenoco.“ Ob einer so bestimmt bezeugten einheimischen Sage gegenüber das völlig verwerfende Urtheil, welches Martius darüber fällt, begründet ist, mag nach den Entdeckungen Livingstone's, Barth's und Anderer in Afrika füglich bezweifelt werden. Wenn de la Condamine in dem sklavischen Zustande der Frauen

eine mögliche Veranlassung zur Bildung von Weiberrepubliken, in dieser selbst also eine Reaktion gegen jene erblickt, so stimmt er auf merkwürdige Weise mit Klearch bei Athenaeus überein, der jede Gynaikokratie auf eine gewaltsame Auflehnung gegen Missbrauch der Männergewalt zurückführt, und es kann nicht bestritten werden, dass mehrere der schon früher berührten Erscheinungen ihm zur Seite stehen. Im Gegensatz zu solchen Auswüchsen vorkulturlicher Zustände würde der Sonnenkult der Inkas mit seiner auf Vorwiegen des Vaterrechts gegründeten Ehe noch in höherm Grade jenen Ruhm verdienen, den ihm die inländische Sage beilegt, den Ruhm nämlich, dem Elende und den Leiden einer frühern Religionsstufe durch Begründung höherer Kultur ein Ziel gesetzt zu haben. Wir hätten alsdann für die neue Welt denselben Entwicklungsgang, den ganz entlegene Theile der alten darbieten. Der Fortschritt von dem mütterlichen Mondprinzip und den Weiberstaaten zu dem männlichen Sonnenrecht und dem Imperium in Staat und Familie gewänne immer mehr die Bedeutung einer nicht mit bestimmtem Volksthum zusammenhängenden, sondern vielmehr in allgemeinen Gesetzen der menschlichen Entwicklung begründeten Erscheinung. Derselbe Welttheil bietet noch eine andere Analogie dar. Der Hetärismus unverheiratheter Mädchen wird von den Tupinambos Brasiliens hervorgehoben, wie wir ihn oben bei Stämmen des südlichen Europa fanden und später für Asien noch besonders betrachten werden. Darüber liegt das Zeugniss des Franzosen Lery aus dem 16. Jahrhundert vor. Klemm 1, 30. Mit der grössten Heiligkeit der Ehe geht die Ueberlassung der Mädchen an besuchende Fremdlinge Hand in Hand. Dieselbe Erscheinung kehrt bei nordamerikanischen Indianern wieder. Besuchenden Gästen werden Frauen und Töchter überlassen, und bei bestimmten Festen verlangt die Sitte, dass jedem anwesenden Krieger eine Schlafgenossin zugelegt wird. Dabei werden eigens geformte Stöcke erwähnt, die an den von Strabo mitgetheilten arabischen Mythus erinnern. An ihnen bezeichnet der Mann durch bestimmte Merkmale die Zahl der von ihm besiegten Schönen. Dazu lese man die Zusammenstellung ähnlicher Gebräuche bei Iselin, Geschichte der Menschheit 4, 5: Langsame Fortgänge der Sittlichkeit im Umgange der beiden Geschlechter. Also bieten sich überall dieselben Erscheinungen dar. Wie für manche Theile der Mythologie, so liefert Amerika auch für die richtige Auffassung unseres Gegenstandes nicht zu verwerfende Beiträge.

LXIII. Das Gemälde der ägyptischen Gynaikokratie kann noch durch einen Zug ergänzt werden, der uns auf den Zusammenhang des Rechts mit dem weiblichen Naturprinzip aufmerksam macht. Isis wird die Gründerin des Rechts und aller Gesetzgebung genannt. Nach Diodor 1, 27 stand auf der Isis-Säule: *Ἶσίς εἰμι ἡ βασίλισσα πάσης χώρας, ἡ παιδευθεῖσα ὑπὸ Ἑρμοῦ, καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα, οὐδεὶς αὐτὰ δύναται λῦσαι.* Damit verbinde man Plato de legibus 2, p. 657. Hier äussert sich der Athener (Plato selbst) also: „Was wir soeben behauptet haben, man müsse die jungen Leute in den Staaten an schöne Geberden und schöne Gesänge gewöhnen, das ist, scheint es, in Aegypten schon längst als Grundsatz angenommen. Nachdem nun bestimmt worden, was in diesen Dingen schön, und was als Muster dieses Schönen anzusehen sei, haben sie das in den Tempeln dargestellt, und da ist dann weder den Malern, noch andern Künstlern, die irgend welche Gestalten darstellen, niemals erlaubt gewesen, und ist noch heutzutage nicht erlaubt, weder darin, noch in irgend einem Theile der Musenkünste etwas Neues einzuführen oder irgend eine Veränderung zu ersinnen, die von den Landesgesetzen abwiche. Wer Gelegenheit hat, es selbst zu beobachten, wird finden, dass daselbst Gemälde und Bildhauerarbeiten, die schon vor zehntausend Jahren verfertigt worden (ich meine nicht nur so zu sagen, sondern wörtlich zehntausend Jahre), weder schöner noch schlechter sind, als die, welche jetzt daselbst verfertigt werden, dass die alten und die neuen Werke nach der gleichen Kunst gearbeitet sind." Kleinias: „Das ist wunderbar." Athener: „Vielmehr ein Beweis ausgezeichneter Gesetzgebung und Staatskunst. In andern Theilen mögen wohl die ägyptischen Gesetze ihre Mängel haben; aber ihr Gesetz über die Musik ist gründlich und ein merkwürdiges Beispiel, dass es möglich war, darüber Gesetze zu geben und mit festem Muth solche Lieder einzuführen, die das Rechte und Wahre natürlich darstellen. Das mag aber wohl das Werk eines Gottes oder eines von Gott begeisterten Mannes sein: Wie denn auch bei den Aegyptern die Sage ist, diese Lieder, die so viele Jahrhunderte beibehalten worden, seien von der Isis gedichtet gewesen." (*καθάπερ ἐκεῖ φασὶ τὰ τὸν πολὺν τοῦτον σεσωσμένα χρόνον μέλη τῆς Ἴσιδος ποιήματα γεγονέναι.*) Dadurch hat jene von Diodor behauptete Unabänderlichkeit der Isis-Gesetze ihre Bestätigung. Was göttlichen Ursprungs ist, kann willkürlicher Aenderung von Seite der Menschen nicht unterliegen: ein Satz, den auch das römische Patriziat als Grundlage des göttlichen Staatsrechts gegenüber den Lehren des Plebejerthums stets hervorhebt (Liv. 38, 48; Cicero, Tuscul. Qu. 4, 1, 1. Natura Deor. 3, 2, 6. Bachofen, die Grundlagen des Röm. Staatsrechts

in der Röm. Geschichte 1, 2, 234), und der in dem Propheten Daniel als Grundgesetz des Staatsrechts der Meder und Perser aufgestellt wird. (6, 13: Es antwortete der König und sprach: Solches ist fest nach dem Gesetze der Meder und Perser, welches unveränderlich. 6, 16: Wisse, o König, dass die Meder und Perser ein Gesetz haben, dass kein Verbot noch Satzung, welche der König festgesetzt, darf geändert werden.) Die Zusammenstellung der Lieder mit den Gesetzen ist durch die Auffassung des Alterthums gerechtfertigt. Die Gesetze erscheinen als der Ausdruck der höchsten Harmonie, die das All durchdringt und alle Theile desselben zu einem grossen concentus verbindet. Darum heissen die Ausleger der Gesetze Sänger, wie die Vorsteher der Staaten Vortänzer. Jenes ersehen wir aus Strabo, dieses aus Lucian. Strabo 12, 539: *χρῶνται δὲ οἱ Μαζακηνοὶ τοῖς Χαρώνδα νόμοις, αἱρούμενοι καὶ νομῳδὸν, ὅς ἐστιν αὐτοῖς ἐξηγητὴς τῶν νόμων, καθάπερ οἱ παρὰ Ῥωμαίοις νομικοί.* Ueber die Vergleichung mit den Römischen Jurisconsulti sehe man §. 8, J. 1, 2. Nam antiquitus institutum erat, ut essent, qui jura publice interpretarentur, quibus a Caesare ius respondendi datum est, qui Jurisconsulti appellantur. (Ueber diese Einrichtung Hugo, Rechtsgesch. 5, 814, eilfte Auflage, der, wie alle übrigen Rechtshistoriker, von der Strabonischen Stelle keine Kenntniss hat. — Lucian, de saltat. 14: *Ἐν μὲν γὰρ Θεσσαλίᾳ τοσοῦτον ἐπέδωκε τῆς ὀρχηστικῆς ἡ ἄσκησις, ὥστε τοὺς προστατὰς καὶ προαγωνιστὰς αὐτῶν, προορχηστῆρας ἐκάλουν. καὶ δηλοῦσι τοῦτο αἱ τῶν ἀνδριάντων ἐπιγραφαὶ, οὓς τοῖς ἀριστεύουσιν ἀνίστασαν. Προὔκρινε γάρ, φησι, προορχηστῆρα ἁ πόλις. καὶ αὖθις, Εἰλατίωνι τὰν εἰκόνα ὁ δᾶμος εὖ ὀρχησαμένῳ τὰν μάχαν.* Ueber die Verbindung der Musik mit der Orchesis und beider Beziehung zu der kosmischen Harmonie sehe man besonders Strabo 10, 467: *ἥ τε μουσική, περί τε ὄρχησιν οὖσα καὶ ῥυθμὸν καὶ μέλος κ. τ. λ.**). — Als erste Gesetzgeberin und Ursprung alles Rechts erscheint Isis wieder in dem von Ross 1841 auf der Insel Andros aufgefundenen, von Sauppe, Zürich 1842, herausgegebenen und erläuterten Hymnus, in welchem man eine überraschende Aehnlichkeit mit der von Diodor erwähnten Inschrift der Isissäule erkennt. Auf die Gesetzgebung beziehen sich folgende Stellen, L. 19: *αἰπυνόῳ βασιλῆϊ δ' ὅσον μένος ἐν φρεσὶ[ν ἔγνω], θεσμοθέτις μερόπων . . . οὐδ' ἀπαμαυρώσει . . .* Das heisst: „Was des hochgesinnten Königs Sinn im Geiste erkennt, das stammt von mir, der Gesetzgeberin der Sterblichen, und das wird keine Zeitdauer zu verdunkeln vermögen.“ L. 34: *ἀδὲ θαλάσσας πρᾶτον ἐν ἀνθρώποισι περάσιμον ἤνεσα μόχθον, ἀδὲ δικασπολίᾳ ῥώμαν πόρον, ἀδὲ — γενέθλας ἀρχάν, — ἀνδρὶ γυναῖκα συνάγαγον κ. τ. λ.* „Den Menschen habe ich zuerst das Wagniss, über das Meer zu segeln, empfohlen, und der Rechtspflege Kraft verliehen, und als Beginn der Zeugung dem Manne das Weib zugegeben.“ L. 68: *Ἶσις ἐγὼ πολέμῳ κρυερὸν νέφος ἕρκεσι μόχθων ἀμφέβαλον, κλῄζοισα πολυκτέανον βασιλείαν θεσμοφόρον.* „Des Kriegs Leiden und Noth habe ich gebannt, und die königliche Gewalt, die bereichernde, rechtgründende zu Ruhm erhoben.“ Durch diese Stellen wird unsere obige Ausführung von dem Verhältniss des Königs zur Königin vollkommen bestätigt. Ruht die Rechtspflege in des Mannes Hand, so ist doch die Mutter Ursprung und Quelle des Rechts, aus welcher jener schöpft. Beachtung verdient aber überdiess die Verbindung des rechtschaffenden mit dem mütterliche Fruchtbarkeit verleihenden und die Schifffahrt begründenden Prinzip, wie sie in L. 34 hervorgehoben wird. Die gleiche Mutter, welche den Mann dem Weibe zuführt, und die Leibesfrucht im zehnten Monate zur Reife bringt, dieselbe gründet das Recht. Fruchtbarkeit und Recht ruhen in dem mütterlichen Stoffe, sind ein der Materie immanentes Prinzip. Die Mutter (denn Osiris gilt auch als ihr Sohn, Lactant. 1, 21) wird zum Ausdruck der höchsten Justitia, die zwischen ihren Kindern mit liebevoller Unparteilichkeit Alles theilt. Hier erscheint die Urmutter wieder, wie wir sie oben schon in andern Aeusserungen gefunden haben, als die Trägerin des Friedens, der Versöhnung, der Billigkeit. Dem Kriege, dem Werke des Mannes, macht Isis ein Ende, friedlichen Erwerb durch Schifffahrt und Handel setzt sie an dessen Stelle. Sie gibt Güter, wie Dexicreon der Samier bei Plut. Qu. gr. 54 seinen Gewinn auf Aphrodite, die Herrin und Lenkerin aller Schifffahrt, zurückführt; sie gründet aber auch das Recht, das alles Güterleben ordnet und ruhigen Genuss der Reichthümer sichert. — Die Reihe der Zeugnisse für Isis' gesetzgebende Macht ist noch nicht geschlossen. Diod. 1, 14: *Θεῖναι δέ φασι καὶ νόμους τὴν Ἶσιν, καθ' οὓς ἀλλήλοις διδόναι τοὺς ἀνθρώπους τὸ δίκαιον καὶ τῆς ἀθέσμου βίας καὶ ὕβρεως παύσασθαι διὰ τὸν ἀπὸ τῆς τιμωρίας φόβον. διὸ καὶ τοὺς παλαιοὺς Ἕλληνας τὴν Δήμητραν θεσμοφόρον ὀνομάζειν, ὡς τῶν νόμων πρῶτον ὑπ' αὐτῆς τεθειμένων.* Daraus erhält ein Kultgebrauch Erklärung, dessen Apuleius Met. 11, Vol. 1, p. 262. Ed. Bipont. gedenkt. An der Isisprozession trägt der vierte der Priester die Abformung der linken Hand, welche man Justitiae manus nannte: Quartus aequitatis ostendebat indicium, deformatam manum

*) Damit vregleiche man, was Ross, Italiker S. 9, über den Zusammenhang von *χορός* mit forum bemerkt.

sinistram, porrecta palmula: quae genuina pigritia, nulla calliditate, nulla solertia praedita videbatur aequitati magis aptior, quam dextera. Idem gerebat et aureum vasculum in modum pupillae rotundatum, de quo lacte libabat. Auch hier zeigt sich wiederum jene oben schon bemerkte Verbindung des Rechts mit der nährenden Mutternatur. Derselbe Priester trägt die Manus Aequitatis und das goldene, mit Milch gefüllte Gefäss, das die Form einer weiblichen Brust zeigt. Die Mütterlichkeit äussert sich in dieser doppelten Weise: sie nährt mit Milch ihre Kinder und vertheilt unter Allen mit höchster Billigkeit die irdischen Güter. Als mater ist sie aequitas, der Begriff jener geht in diesen über. In der Wahl der linken Hand sieht Apuleius die Hervorhebung einer aller calliditas — aller solertia unzugänglichen Gesinnung. Er gibt uns darin gewiss die Auffassung, wie sie damals herrschte, nicht seine persönliche Meinung. Ursprünglich aber hatte die Wahl der linken Hand eine allgemeinere Bedeutung. Die linke Seite ist die weibliche, die rechte die männliche. Plin. 7, 7. Schol. zu Pindar Ol. 1, 37. Boeckh, p. 30. Das aktiv zeugende Prinzip, das in dem Manne ruht, wird durch die thätige rechte Hand, das passive, leidende, das dem Weibe zugewiesen ist, durch die weniger zum Verrichten als zum Festhalten geeignete linke Hand dargestellt. In dieser Allgemeinheit ist die linke Hand Symbol der stofflichen Mütterlichkeit überhaupt, der Ausdruck des weiblich gebärenden, nährenden, mehrenden Stoffes in allen Aeusserungen seiner Thätigkeit. So liegt die Verbindung der Aequitas mit der rein physischen Mütterlichkeit nicht nur in der Zusammenstellung der Hand mit der brustförmigen Milchschale, sondern auch in der Hand selbst, welche das Mutterthum zunächst in seiner Nährbedeutung, dann aber auch als Inhalt der höchsten mütterlichen Billigkeit darstellt. Da ich dem Symbole der Hand und der Beziehung der linken Seite zum weiblichen Naturprinzip im XVI. Abschnitte meiner Abhandlung über die drei Mysterieneier eine einlässliche Besprechung gewidmet habe, so genügt es mir, hier nur einige wenige Punkte hervorzuheben, die mit Aegypten und der Isisreligion in näherem Zusammenhange stehen. Bei Macrob. Sat. 1, 13 redet der Aegyptier Horus den Arzt Disarius also an: „Et dic, Disari (omnis enim situs corporis pertinet ad medici notionem, tu vero doctrinam et ultra quam medicina postulat consecutus es), dic, inquam, cur sibi communis assensus annulum in digito, qui minimo vicinus est, quem etiam medicinalem vocant, et manu praecipue sinistra gestandum esse persuasit? Et Disarius: de hac ipsa quaestione sermo quidam ad nos ab Aegypto venerat, de quo dubitabam, fabulamne an veram rationem vocarem: sed libris anatomicorum postea consultis, verum reperi, nervum quendam de corde natum priorsum pergere usque ad digitum sinistrae minimo proximum, et illic desinere implicatum caeteris eiusdem digiti nervis: et ideo visum veteribus, ut ille digitus annulo tamquam corona circumdaretur. Et Horus: Adeo, inquit, Disari, verum est, ita ut dicis, Aegyptios opinari, ut ego sacerdotes eorum, quos prophetas vocant, cum in templo vidisse circa Deorum simulacra, hunc in singulis digitum confictis odoribus illinire, et eius rei causas requisissem: et de nervo quod jam dictum est, principe eorum narrante didicerim, et insuper de numero qui per ipsum significatur. Complicatus enim senarium numerum digitus iste demonstrat, qui omnifariam plenus, perfectus atque divinus est.“ Hier erscheint die linke Hand wiederum vor der rechten bevorzugt. Die medicinisch-anatomische Erklärung, welche Disarius vorbringt, gibt darüber keinen Aufschluss, und erscheint überhaupt nur als der Versuch einer Zeit, die uralte Religionsübungen symbolischer Bedeutung aus physischen Gründen erklären zu können glaubte. Die Bevorzugung der linken Hand ruht in ihrem Zusammenhang mit dem weiblichen Naturprinzip, und erklärt sich aus dem Prinzipat, das man diesem gab. Sie ist mithin ein Ausdruck der gynaikokratischen Auffassung des Naturlebens, und entspricht der Voranstellung des Isisprinzips vor dem des Osiris, wie die *βασιληΐς τιμή*, welche der Nacht vor dem Tage, der Mutter vor dem Sohne eingeräumt wurde. Aus welchem Grunde der dem kleinen Finger zunächst liegende vor den übrigen vieren ausgezeichnet wurde, kann nicht mit Bestimmtheit angegeben werden. Aber Alles, was von ihm hervorgehoben wird, der Knotenpunkt der Nerven, die Sechszahl, der Name medicinalis, die Bestreichung mit wohlriechenden Salben bezeugt die besondere Beziehung zu der Naturkraft, welche man in ihm erkannte. Daher ist gewiss stets dieser Finger zu verstehen, so oft ohne genauere Bestimmung von „dem Finger“ gesprochen wird. So wenn es heisst, Orest habe *ἕνα τῆς ἑτέρας τῶν χειρῶν δάκτυλον* (der Muttermörder den nährenden Mutterfinger) abgebissen. (Paus. 8, 34, 2.) Ebenso, wenn Isis dem Malkandersohne statt der Brust den Finger zur Nahrung reicht. Plut. Is. et Os. 16: *Τρέφειν δὲ τὴν Ἶσιν, ἀντὶ μαστοῦ τὸν δάκτυλον εἰς το στόμα τοῦ παιδίον διδοῦσαν.* Der milchspendende Finger kann nur jener medicinalis der linken Hand sein, den die Priester mit Wohlgerüchen verehrten. Die Weiblichkeit der linken Hand und die Zusammenstellung der linken Palmula mit der milcherfüllten brustförmigen Schale erhalten dadurch von Neuem Bestätigung und Erläuterung.

In dieser Verbindung wird das Wort *δάκτυλος* selbst bedeutend. Es ist nicht bloss, wie Ross behauptet, blosse Diminutivform zu Digitus, sondern aus dac und tylos zusammengesetzt. Ueber *τύλος* folgt in einem spätern Abschnitte dieses Werks der Nachweis, dass es die zeugende und mehrende Naturkraft, wie sie in dem säftereichen Schwellen der Pflanzen zu Tage tritt, bezeichnet. Dac aber geht auf lac zurück, wie der Wechsel von dautia - lautia, dacrimae - lacrimae - *δάκρυα;* odor - olor; *λάφνη* - *δάφνη*; *Ὀδυσσεύς*-Ulixes; *φειδίτια* - *φιλίτια*, und viele andere Beispiele darthun. In dem Compositum *δάκτυλος* liegt also die Verbindung beider Potenzen der Naturkraft, der weiblichen und der männlichen, und die Sitte, über Gräbern einen Finger zu errichten (Paus. 8, 34), so wie die Nachricht, dass Heracles mit Einem Finger den Schenkknaben erschlagen (Paus. 2, 13, 8. *τῶν δακτύλων ἑνί*) zeigen, dass die Naturkraft in ihrer schöpferischen und zerstörenden Bedeutung den Inhalt des Fingersymbols bildet. Die gleiche Doppelseite der Kraft tritt in der Hand hervor. Ist sie in der Fingergeburt der Paliken und Dactylen, in Persephone-*Χειρογονία*, in *Ὑπερχειρία* (Paus. 3, 13, 6) schaffend, so erscheint sie in Mana Geneta, Mania, Manes und auf Grabstelen (R. Rochette, mon. inéd. pl. 47. 2), so wie in den Grabhänden von Praeneste als Darstellung der finstern Naturseite, der Mütterlichkeit, welche alles von ihr Gebildete wieder in ihrem Schosse aufnimmt, daher im Ganzen als Ausdruck der mütterlichen Güte und Liebe, die Todtes wie Lebendiges gleichmässig umfasst, wie denn manus die Bedeutung von bonus (Fest. matrem matutam), Mana Geneta die von Bona Dea, *ἐλεήμων, χρηστός* (Plut. Qu. rom. 52) zukömmt. Die ägyptische Auffassung gibt die Etrusca doctrina, der das römische Pontificium ius folgt, wieder. Nach Ateius Capito, bei Macrob. l. l., tragen die Römer den Ring an eben jenem digitus medicinalis der linken Hand (otiosior quam dextra, quae multum negotiorum gerit Macrob. 7, 13), weil jener Finger minus negotii gerit als die beiden andern, die ihn umschliessen. Als Todeshand erscheint manus endlich in dem Rhampsinites-Mythus, bei Herod. 2, 121, dessen cerealische Grundlage in so vielen Zügen auf's Klarste hervortritt. Diess Wenige mag genügen, um die physische Grundlage des Handsymbols, die weibliche Beziehung der linken Seite und die Verbindung der Aequitas mit der Idee der Mütterlichkeit dem Verständniss näher zu bringen.

LXIV. Das weibliche Naturprinzip als Ausdruck und Quelle des Rechts ist keine Aegypten ausschliesslich angehörende Auffassung. Neben Isis erscheinen auch andere Naturmütter in derselben Bedeutung. Das gleiche Prinzip, das an der Spitze der stofflichen Schöpfung steht, muss auch als Quelle und Grundlage des Rechts erscheinen, das ja seinem Gegenstande nach ausschliesslich dem stofflichen Leben des Menschen angehört. Diese Auffassungsweise tritt in der Pythagorischen Zahlensymbolik hervor. Grundzahl der Justitia ist nämlich die weibliche Zwei, wie diess Favon. Eulog. in Somn. Scip. p. 402 Or. hervorhebt. Duas vero, ut theologi asserunt, secundus est motus. — Ab hoc (numero) iustitia, naturalis virtus, librata partium aequalitate diluxit. Hier wird die Zwei als Bezeichnung der Gerechtigkeit zurückgeführt auf die librata aequalitas partium, d. h. auf die Theilbarkeit in gleiche Hälften. Derselbe Gedanke wiederholt sich bei Macrob. in Somn. Scip. 1, 5: Pythagorici vero hunc numerum (octo iustitiam vocaverunt: quia primus omnium ita solvitur in numeros pariter pares, hoc est, in bis quaterna, ut nihilominus in numeros aeque pariter pares divisio quoque ipsa solvatur, id est, in bis bina. Eadem quoque qualitate contexitur, id est, bis bina bis. Cum ergo et contextio ipsius pari aequalitate procedat et resolutio aequaliter redeat usque ad monadem, quae divisionem arithmetica ratione non recipit, merito propter aequalem divisionem iustitae nomen accepit. Also die fortschreitende Theilbarkeit der Acht und aller Theile, die sie enthält, bis zur Zwei hinunter, stempelt sie zum Ausdruck der Gerechtigkeit. Als numerus pariter par (Isid. Orig. 3, 5, 3) *ἰσάκις ἴσος* (Magn. Mor. 1, 1, 6) ist die Oktas Aequitas und Justitia, die *δικαιοσύνη* nach Aristot. Metaph. 1, 5, 2 ein *πάθος τῶν ἀριθμῶν. Δίκαιος* selbst wird bei Aristoteles Eth. Nic. 5, 4, 9 von *Δίχα, διχάζω* abgeleitet, und zunächst von der gleichen Vertheilung in zwei Theile verstanden. Gerade diese zertheilende Kraft macht die Zwei auch zum Ausdruck der weiblichen Naturseite, so dass sich aus der Verbindung beider Bedeutungen der Dyas die stofflichmütterliche Auffassung des Rechts ergibt. Die Weiblichkeit der geraden, die Männlichkeit der ungeraden Zahl wird oft hervorgehoben, und besonders den Pythagoreern zugeschrieben. So von Plutarch Q. ro. 102. Ei apud Delph. 7, 8, zwei Zeugnisse, in welchen auf die römische Sitte, den Mädchen den Namen am achten, den Knaben am neunten Tage beizulegen; die Männer durch drei, die Frauen durch zwei Namen auszuzeichnen, und auf die Eigenschaft der Pentas als *γάμος* (2+3) hingewiesen wird. Damit stimmt überein, wenn anderwärts die Dyas als das *παθητικόν τε καὶ ὑλικὸν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος* beschrieben wird. (Plut. de plac. phil. 1, 3.) Denn das leidende stoffliche Prinzip ist eben das Weib. Ueber den Grund, wesshalb die Weiblichkeit in der Natur als Zweiheit

sich darstellt, äussert sich Plutarch Qu. r. 102 und Ei ap. Delph. 7 folgendergestalt: „Bei Zerlegung der Zahlen in gleiche Theile steht die gerade gänzlich von einander und lässt gleichsam einen der Empfängniss fähigen Raum und Prinzip in sich selbst zurück; bei der Theilung der ungeraden Zahl aber bleibt allemal zwischen den beiden Hälften ein *γόνιμον* übrig, und in so fern kömmt ihr eher als der andern Zahl eine Zeugungskraft zu.“ Gewicht hat dieser Erklärungsversuch nur darum, weil er die Weiblichkeit als *δεκτικὴ ἀρχὴ καὶ χώρα* darstellt, was mit dem Platonischen *ἕδρα γενέσεως, χώρα καὶ δεξαμένη, ἐν ᾧ γίγνεται* (Timaeus p. 345. p. 349. Is. et Os. 55) übereinkommt. Der wahre Grund liegt in der Idee, dass die Zwei ebenso durch Scission der Monas, wie die Weiblichkeit durch Scission der einheitlichen, alle Potenzen ungesondert in sich verschliessenden Naturkraft zu Stande kömmt. Macrob. Somn. Scip. 1, 6, p. 31 Zeune. Die Zwei eröffnet die Zahlenreihe wie das Weib an der Spitze der stofflichen Welt, des *ὁρατὸς κόσμος*, steht. Die Eins lässt keine Unterscheidung der geraden und ungeraden Zahlen zu. In ihr liegt also die Einheit der Naturkraft. Mit der Zwei beginnt die Unterscheidung zweier Zahlennaturen, der geraden und der ungeraden; in ihr liegt also der Fortschritt von der Unität der Kraft zu der Dyas der Geschlechter, wie sie in der stofflichen Schöpfung sich zeigt. Darum ist die Zwei der Stoff selbst, und als Stoff das Weib, das *ὑλικόν, παθητικόν,* die *χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως,* zugleich aber die Gerechtigkeit, die in dem Stoffe und dessen gleicher Theilung ihren Sitz und Ausdruck hat. Wir sehen also in der Zweizahl die Vereinigung derselben Eigenschaften, welche in Isis und den Naturmüttern überhaupt mit einander verbunden sind. Die Idee des Stoffs, des empfangenden Prinzips einerseits, der Gerechtigkeit und der vollkommen gleichen Theilung andererseits, erscheinen nur als verschiedene Seiten derselben Mütterlichkeit, so dass Justitia und Aequitas als eingeborne Eigenschaft des weiblichen Naturprinzips dastehen. Darnach ergibt sich für die Zwei dieselbe Bedeutung, welche wir oben für die linke Seite gefunden haben. Denn links ist die weibliche Seite und zugleich auch die Seite der Gerechtigkeit. In der That stellen die Alten die gerade Zahl und die linke Seite auf eine Linie, wie andererseits die ungerade Zahl und die rechte Seite zusammenfallen. Jene beiden gehören dem Weibe, diese dem Manne, womit übereinstimmt, wenn Plato das Rechte und das Ungerade den olympischen Göttern, das Umgekehrte den Dämonen, also dem Irdischen und Sterblichen, beilegt. Is. et Os. 23. Den Göttern der Erde sollen Opferthiere in gerader Zahl, vom zweiten Rang und die Theile der linken Seite, den olympischen Göttern Opfer in ungerader Zahl, vom ersten Rang und die Theile der rechten Seite dargebracht werden. Plato Ges. 4, 717. Hier sehen wir nicht nur die gerade Zahl und die linke Seite zusammengestellt, sondern beide dem Tellurismus, mithin dem weiblich-stofflichen Naturprinzip, zugeschrieben. Ist durch alle diese Zeugnisse die Verbindung der Gerechtigkeit mit der weiblich-stofflichen Naturseite auch in der Attribution der geraden Zahl und der linken Seite hergestellt, so ergibt sich zugleich, in welcher Weise dieses als Dyas und als linke Seite gedachte Recht aufgefasst wurde. Die Dyas ist die Zahl der völlig gleichen Theile, welche kein noch so kleines Residuum zurücklässt. Daraus folgt, dass das auf die Zweiheit gegründete Recht nothwendig das Recht der Talion sein muss. Dem Thun wird das Leiden entsprechen und die Wage so lang in der Schwebe gehalten, bis die beiden Schalen einander völlig gleichstehen. Erwiderung und Vergeltung bilden den ganzen Inhalt solcher zweiheitlicher Gerechtigkeit. Es ist ein Spiel zweier entgegenwirkender Kräfte, die Leiden durch Leiden aufheben, mithin *τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ* des Pythagoras, der *τῶν ἀριθμῶν πάθος* des Aristoteles, das *ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι* des Plutarch, Is. et Os. 75; mithin das auf das Thun folgende Dulden, das aus Eins Zwei macht, der secundus motus, der einem primus motus entgegentritt. Dadurch wird die Gerechtigkeit, welche die Zwei darstellt, zu einem blutigen Recht, welches den unterirdischen Göttern stets zwei Opfer sichert, wie wir diess oben S. 52 als Prinzip des Erdrechts der Erinnyen gefunden haben. Eur. Or. 500—504. Auch in diesem Sinne ist es bedeutungsvoll, wenn es heisst: Inferi Dii pari numero gaudent. (Serv. Ecl. 5, 66; Ecl. 8, 75.) Auch in diesem, wenn mit dem Romulischen Todschlag das omnia duplicia verbunden wird. Aen. 6, 780. Dazu Plut. Qu. rom. 22. Varro L. L. 5, p. 22. Spengel. Die zweiheitliche Gerechtigkeit ist Streit und Wagniss, wie die Pythagoreer nach Plut. Is. et Os. 75 die Dyas definiren. Vergl. Plut. de plac. philos. 1, 3. 7. Gerechtigkeit und Streit fallen in Eins zusammen. Jene löst sich in diesen auf. Bild und Ausdruck solcher streitender Dikaiosyne, für welche die Alten den Ausdruck *Νεοπτολέμειος τίσις* gebrauchen (Paus. 4, 17, 3: *τὸ παθεῖν, ὁποῖόν τις καὶ ἔδρασε*), ist der Doppelmord der beiden thebanischen Brüder. In jährlichem Wechsel sollten sie die Herrschaft führen, wie Oedipus der Vater es angeordnet hatte. Aber Eteocles weigerte sich, die Regierung Polynices abzutreten. Im Zweikampf fielen sie nun Beide, Polynices *ὑπὸ τοῦ πεπρωμένου,* Eteocles *γενομένης καὶ σὺν τῷ δικαίῳ τῆς τελετῆς.* (Paus. 5,

19, 1; Hygin f. 67. 68.) Ganz als Dyas erscheint hier das *δίκαιον*: Zuerst in dem Wechsel der Macht, dann in dem Wechselmord, in welchem Eteocles des Polynices Tod durch seinen eigenen Untergang sühnt und so das Gesetz der *δικαιοσύνη* durch Talion erfüllt. Aber solche Gerechtigkeit führt nie eine Lösung herbei. Noch nach dem Tode theilen sich die beiden Flammen und wehen ewig nach entgegengesetzten Seiten. Hygin. f. 68. Die Dyas erweist sich also als discordia. Die in der Zweiheit gedachte Dikaiosyne ist ewiger, nie beendeter Streit. Der Mord gebiert Mord, und bis zu gänzlichem Untergang wüthet des Geschlechtes Dämon durch alle Generationen fort. Die Dyas bezeigt sich also auch in ihrer Anwendung auf die Gerechtigkeit als *ἀριθμὸς ἀόριστος*, wie sie von den Alten öfter genannt wird. Unbestimmtheit und Unendlichkeit ist dieser Dyas Eigenschaft. Sie führt nie einen Abschluss herbei; ewiges Auseinanderfallen ist ihr innerstes Gesetz. Plut. de Pythiae orac. 35. Sie ist also die Zahl des Todes und der Vernichtung, der mortalis numerus. Serv. Ecl. 8, 75: par numerus mortalis, quia dividi potest. Als Dyas gedacht ist Dikaiosyne selbst das Gesetz des Untergangs. Als Zwei stellt sich das *δίκαιον* als Wiederholung des den *ὁρατὸς κόσμος* beherrschenden Kampfes zweier ewig widerstreitender Kräfte, der schaffenden und der vernichtenden, dar. Das Recht ist selbst nur Abbild des Naturlebens, das ewig sich zwischen zwei Polen hin und her bewegt; ein doppelter motus, Angriff und Gegenangriff, der nie zum Abschluss gelangt. Das Gesetz des stofflichen Lebens wird zum Rechtsbegriff. Darin hat es seinen Grund, wenn der Tod als ein debitum naturae aufgefasst und dargestellt wird. Plut. Consolatio ad Apollon. bei Hutten 7, 328. Diess ist mehr als blosses Bild; es zeigt uns das Naturleben als Recht, *φύσις* und *δίκαιον* als identisch. Die gleiche Verbindung kehrt in den Dioscuren wieder. Ihre *ἑτερημερία* ist nicht nur ein Bild des die erscheinende Welt regierenden Wechsels von Tod und Leben, Nacht und Tag, sondern auch des höchsten *δίκαιον,* in dessen Anerkennung der überlebende der Brüder seine Unsterblichkeit freiwillig mit dem Verstorbenen theilt. Wiederkehrt dieselbe Idee in dem ägyptischen Mythus von Horus, bei Plut. Is. et Os. 19. „Osiris (der der Verschwörung der Feinde erlegen war) kam aus der Unterwelt herauf und blieb einige Zeit bei Horus, um ihn zum Kriege geschickt zu machen. Einst fragte er ihn, was er für das Rühmlichste halte? Er antwortete, das den Eltern zugefügte Unrecht rächen. Nun fragte er ihn weiter, welches Thier er für das nützlichste halte? Horus nannte das Pferd. Hierüber wunderte sich Osiris, und wendete ein, warum er das Pferd und nicht lieber den Löwen genannt habe? — Der Löwe, versetzte Horus, ist wohl demjenigen, der Hilfe bedarf, sehr nützlich, aber mit dem Pferde kann man den fliehenden Feind vollends zerstreuen und gänzlich zu Grunde richten. Ueber diese Antwort bezeugte Osiris grosses Vergnügen, weil er glaubte, dass nun Horus hinlänglich unterrichtet sei.“ Hier erscheint das zerstörende Prinzip auch als das rächende, mithin als *δίκαιον* (Inschrift von Rosette, Zeile 10, dazu Drumann S. 136), das Recht selbst als der secundus motus, wie wir es bei Favonius gefunden haben. Darum ist dieses Rechtes Bild das Pferd, nicht der Löwe, wie Horus es darstellt. Es sei ja zur Bewegung und Verfolgung geeigneter als der Löwe, der dem Angegriffenen Hilfe leistet. In dem Pferde liegen also beide Bedeutungen, die des Naturgesetzes und die des Rechts. Wenn es daher auf Funerärdarstellungen so allgemeine Anwendung gefunden hat, worüber man R. Rochette, mon. inéd. p. 96. n. 1; p. 125. n. 5 nachsehe, so erscheint in ihm der Tod als Vergeltung, als das in dem Naturleben herrschende *δίκαιον,* dem Niemand zu entrinnen vermag, als die von Aristoteles genannte Stute *Δίκαια*. Wir erkennen jene höhere Anschauung, die den Tod der Geschöpfe als Vergeltung ihrer Schuld auffasst und den Untergang der erscheinenden Welt auf eine erste Sünde, auf Osiris' Mordthat, zurückführt. Das Todesloos der Geschöpfe ist ein Akt nie endender Gerechtigkeit, Tod und *δίκαιον* identisch, die ewige Vernichtung ewige Strafe. — Die Gerechtigkeit, als ein aus zwei motus zusammengesetzter Akt, kehrt wieder in der Anschauung, welche Plato Ges. 9, 872, als die Lehre der Mysterien darstellt: „Dem mag noch die Lehre beigefügt werden, welche Viele von denen, die sich in den Mysterien hierüber unterrichten lassen, nicht nur hören, sondern fest glauben, nämlich dass diese Verbrechen im Hades bestraft werden, und dass jeder Verbrecher verurtheilt werde, in einem zweiten Lebenslauf auf dieser Erde nach dem Recht der Natur gestraft zu werden (*τὴν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτῖσαι*), indem (Magn. Mor. 1, 34, 13; Arist. Metaph. 12, 4, 3) er eben dasselbe leiden müsse, was er gethan hat, so dass er dann jenes Leben auch durch eines Andern Hand auf die gleiche Weise enden müsse, wie er zuvor einen Andern um's Leben gebracht hat.“ (Die *Νεοπτολέμειος τίσις*.) Naturleben und Recht erscheinen hier wieder identisch. Jenes dient diesem zur Verwirklichung. Ein doppelter motus bildet die Bewegung des Lebens sowohl als die des Rechts, und dieses Widerspiel zweier Kräfte gelangt nie zum Abschluss, so wenig als der Wechsel von Tod und Leben in der sichtbaren Schöpfung; jedes *ἀδικεῖν* hat

ein ἀδικεῖσθαι zur Folge, das ein neues gleiches Unrecht hervorruft. Die Handlung selbst, welche das Gleichgewicht, das *ἴσον καὶ δίκαιον,* herstellen soll, begründet eine neue Störung in der partium aequa libratio. Das summum ius ist zugleich summa iniuria, Orest der Rächer des Mordes facto pius et sceleratus eodem. — Aus Allem diesem ergibt sich, dass die Zurückführung des Rechts auf die Zweizahl die Identificirung desselben mit dem Grundgesetz der stofflichen Welt und den beiden Kräften, die sich in dieser ewig bekämpfen, in sich schliesst. Bewegung ist das Prinzip der erscheinenden Schöpfung, Bewegung, und zwar die gedoppelte von entgegengesetzten Richtungen her, auch die des Rechts. Es offenbart sich als Dyas und in dem Wechsel zweier Extreme, die ewig in einander umschlagen. Es ist also nichts Ruhendes, ewig sich Gleichbleibendes, sondern, wie das stoffliche Leben selbst, seinem Wesen nach Bewegung, Streit und Kampf. — Neben der Dyas wird aber auch die Trias Dike genannt. Plut. Is. et Os. 75. (*οἱ Πυθαγόρειοι ἐκάλουν Δίκην τὴν τριάδα· τοῦ γὰρ ἀδικεῖν καὶ ἀδικεῖσθαι κατ' ἔλλειψιν καὶ ὑπερβολὴν ὄντος, ἰσότητι δίκαιον ἐν μέσῳ γέγονεν.* Dieselben Pythagoreer verbanden also die Idee der Gerechtigkeit mit der Dyas und der Trias, der ersten geraden und der ersten ungeraden Zahl. Einen Widerspruch kann diese doppelte Auffassung unmöglich in sich schliessen. Vielmehr muss sich in der Drei dieselbe Grundbedeutung, welche in der Zwei erkannt wurde, wiederholen. Das Verhältniss der Zwei und der Drei ist nun das der Erscheinung des wechselnden Lebens zu der nicht erscheinenden Kraft, die jenes hervorbringt. In der Zwei liegt die Manifestation des Lebens, wie sie in dem Wechsel von Werden und Vergehen hervortritt, in der Drei die Kraft selbst, deren Aeusserung jene Doppelbewegung ist. Die Kraft ist vollkommen, stets dieselbe, einheitlich, die Erscheinung derselben zweiheitlich, nur in Werden und Vergehen erkennbar. Die Drei kann also als das Dauernde im Wechsel, als der Mittelpunkt, um welchen sich die beiden Pole der Erscheinung bewegen, bezeichnet werden. Diess gilt für die Naturkraft und folgeweise für das Recht, das in ihr ruht. Das weibliche Naturprinzip als solches ist vollkommen, daher dreifach; die Welt des *ὁρατὸς κόσμος,* die aus ihm hervorgeht, von der Dyas des Werdens und Vergehens beherrscht. In der Zurückführung der Zwei auf die Drei wird mithin das Recht aus der Erscheinung des Lebens in die Kraft verlegt. Als Dyas erscheint es in der Bewegung, als Trias wird es in der Vollendung der bewegenden Kraft selbst gedacht. Serv. Ecl. 8, 75, und über die Dreizahl meine Abhandlung über die drei Mysterien-Eier §. 20. An der Verbindung des Rechts mit der weiblichen Stofflichkeit ändert also die Bezeichnung der Dike als Trias nichts. Die Pythagoreer konnten, ohne den mütterlichen Ursprung des Rechts aufzugeben, mit der Dyas die Trias verbinden, und ohne in den mindesten Widerspruch zu verfallen, die Gerechtigkeit mit beiden Zahlen in Zusammenhang bringen. Jede Kraft ist triplex, weil nur diese Zahl die Vollkommenheit zu bezeichnen vermag. Dreifach wird namentlich das weibliche Naturprinzip, als Dreieck das All gedacht. Dreifach muss daher auch die Urmutter Dike sein, wie *Τρίγωνον* der athenische Richtplatz genannt wird, wenn gleich das, was der Stoff gebiert, ganz durch die Zwei beherrscht wird.

LXV. Hat sich uns nun aus der Betrachtung des Zahlausdrucks, welchen man dem Rechte gab, die Verbindung desselben mit dem Stoffe, seine physische Natur und Mütterlichkeit, wie sie schon in Isis hervortrat, ergeben, so wiederholt sich die gleiche Auffassung in einer Mehrzahl von Darstellungen, deren Sinn nun erst in seiner ganzen Bedeutung erfasst werden kann. Wir wollen einige hier folgen lassen. Von Aphrodite Syria heisst es in einer aus England stammenden Inschrift bei Henzen-Orelli 3, nr. 5863: Imminet Leoni virgo caelesti situ spicifera iusti inventrix, urbium conditrix. — — Ceres, Dea Syria lance vitam et iura (et) pensitans — —. Daran reiht sich die Nachricht des Cassius Dio 43, 21, wonach Caesar sein der Rechtspflege bestimmtes Forum um den Tempel der Aphrodite, der Mutter des Julischen Geschlechts, anlegte, welche mütterliche Beziehung des Rechts zu Rom um so mehr zu beachten ist, da sonst daselbst die Verbindung der Rechtspflege mit der väterlichen Sonnenmacht hervorgehoben wird. Schol. Juven. 1, 128: Iuxta Apollinis templum iurisperiti sedebant et tractabant. Serv. Aen. 7, 187: Lituum dicit regium baculum, in quo potestas esset dirimendarum litium (Bachofen, Grundlagen des römischen Staatsrechts in der römischen Geschichte 1, 2, S. 231). Wichtig wird in dieser Verbindung auch die Nachricht Plutarch's in den Maximen römischer Feldherrn (bei Hutten 8, 141), Scipio der Aeltere habe in der eroberten Bathia (Badajoz?) im Tempel der Aphrodite Gericht gehalten. Den Charakter einer Justitia trägt die aphroditische Syria auch in der Darstellung Hygins f. 197. Aus dem Monde fällt das Ei in den Euphrat, Fische wälzen es an's Ufer, Tauben brüten es aus. Es geht die grosse tellurische Urmutter daraus hervor, von welcher es heisst: et iustitia et probitate ceteros exsuperat. Von Venus sagt Ovid F. 4, 86: Iuraque dat caelo, terrae, natalibus undis. Pervigil. Veneris v. 7: Cras Dione iura dicit, fulta sublimi

throno. V. 50: Praeses ipsa iura dicet, adsidebunt Gratiae (Anspielung auf das den rechtsprechenden Magistraten beisitzende Consilium). Von Ammianus Marcellin. 41, 11 wird Nemesis, die mit Aphrodite so nahe verwandte Rhamnusische Mutter (Walz, Nemesis, p. 22), causarum et arbitra regum genannt, wozu Eckhel, Doctr. 2, p. 533 und Marmora Oxoniensia p. 73. no. 38 zu vergleichen sind. Beachtenswerth ist insbesondere der Gründungsmythus der Syrischen Berytus, deren Rechtsschule noch unter den Kaisern berühmt war, und die Gregorius Nazianz., der selbst dort Rechte studirte, *Φοινίκης κλυτὸν ἄστυ, νόμων ἕδος Αὐσονίηων* nennt. (Socrat. H. eccles. 4, 27.) Er wird von dem in den asiatischen Religionen so sehr heimischen Nonnus Dionys. 41, 85. f. mitgetheilt. Darüber sehe man Koehler, über die Dionysiaca des Nonnus, Halle 1853, §. 82, und Bachofen, die drei Mysterien-Eier, §. 14. Aphrodite-Beroë erscheint hier als die Mutter der tellurischen Tiefe, als die Königin des feuchten Nachthimmels, aber zugleich als die Quelle und Trägerin des Rechts, die Begründerin des Friedens auf Erden, als Inhalt der grossen, Himmel und Erde und alle Theile der stofflichen Schöpfung durchdringenden Harmonie, welche Eigenschaft namentlich auch dem Rechte zukommt. Ohne Zweifel war das Recht selbst priesterliche Uebung, sein Studium an das aphroditische Heiligthum geknüpft, wie das der Medizin an die Tempel von Trikka und Epidaurus. Daher der Ausdruck Justitiae sacerdos, dessen sich der aus Tyrus stammende Ulpian in §. 1 I. de iust. et jure bedient. Damit stimmen ähnliche Darstellungen, welche Lobeck im Aglaopham 1, p. 130 zusammenstellt, überein. *Δικαιοσύνης ἱερεύς* bei Liban. Declam. T. 1, p. 459. Symmachus in epist. Ambros. 30: Justitiae sacerdotes (Imperatores). Noch Anderes schliesst sich hier an. Zuerst die Stute *Δίκαια*, welche wir nach Aristoteles früher schon (S. 16) hervorgehoben haben. Ferner Plinius' Bericht von dem ovum anguinum der Gallier. 29, 3: Vidi equidem id ovum mali orbiculati modici magnitudine, crusta cartilaginis, velut acetabulis bracchiorum polypi crebris, insigne Druidis. Ad victorias litium ac regum aditus mire laudatur, tantae vanitatis, ut habentem id in sinu equitem Romanum e Vocontiis a divo Claudio principe interemptum non ob aliud sciam. Bei Bittgesuchen an Könige und in Rechtsstreitigkeiten hilft das im Busen getragene Ei, die Darstellung des mütterlichen Naturprinzips, zum Siege. Darüber Bachofen a. a. O. S. 135. Auch in andern Verbindungen zeigt sich das Ei als Ausdruck der höchsten mütterlichen Aequitas, des *ἴσον καὶ δίκαιον*. Mit einem Haare wird es entzwei geschnitten, also Bild der haarscharfen Genauigkeit. Plato, Symp. p. 190. Aristophan. aves 694. Alexis bei Athen. 2, p. 57. Aus goldenem Ei trinkt der Perserkönig Wasser mit Wein gemischt, worin man den mütterlichen Ursprung seiner Macht, aber ebenso die höchste mütterliche Billigkeit in Ausübung derselben erblicken mochte. Athen. 11, 503. Fr. hist. gr. 2, 92. Müller. In zwei Farben gleich getheilt erscheint das orphisch-bacchische Mysterien-Ei auch in dem Pamfilischen Grabbilde, das wir in den Beilagen mittheilen, und auf einer Vase des Wiener Kabinets, worüber meine Abhandlung über die drei Mysterien-Eier Auskunft gibt. Der Wechsel von Tod und Leben, folgeweise der duplex motus, aus welcher das *δίκαιον* als Dyas zusammengesetzt ist, kömmt hierin zur Darstellung. Gleichen Gedanken können wir in den lykischen Eimüttern des Harpyenmonuments von Xanthus erblicken. Es schliesst sich dem lycischen Mutterrecht an, wenn der Tod selbst als gerechte, das von ihr geliehene Leben wieder fordernde Mutter dargestellt ist. Die Eimutter erscheint als Nemesis, die gerecht theilende, und auch von dieser heisst es avium generi iuncta. Hygin, Poët. astr. 8. So ist das Ei nicht nur der Ausdruck der stofflichen *ἀρχὴ γενέσεως*, der höchsten Fülle materieller Güter, sondern ebenso ihrer gerechten Vertheilung, der mütterlichen aequitas, die alle Kinder gleich bedenkt.

LXVI. Eine einzelne, höchst beachtenswerthe Aeusserung hat diese Beziehung des stofflichen Ur-Ei's in seiner Anwendung auf die Manumission der Sklaven gefunden. Die beiden Dioscuren tragen den Eihut, Jeder die Hälfte des Ei's, aus welchem sie hervorgegangen sind. Lucian Deor. Dial. 26. Stat. Theb. 4, 236. Passeri gemmae. tab. 80. Sie zeigen sich dadurch als Muttersöhne und der mütterlichen Gerechtigkeit theilhaft. Eine Nachahmung ihres pileus ist der der Sklaven, welche durch seine Aufsetzung die Freiheit erhalten. Wenn das kahlgeschorene Haupt von dem Eihute bedeckt wird, so kehrt der Sklave zu jener Freiheit zurück, welche allen Geburten der Urmutter *φύσει* zukömmt. An das stofflich-mütterliche Ur-Ei knüpft sich die Idee der Freiheit und Gleichheit aller Menschen. Von der Aequitas der Urmutter erhalten die der Freiheit Beraubten ihr natürlich-stoffliches Recht zurück. Im Tempel der Feronia, der fruchttragenden Mutter, steht jener steinerne Thronos, auf welchem die Sklaven niedersitzen, um von der Göttin, die ihnen als Fides und Fidonia Muttertreue auch gegenüber den positiven Satzungen des staatlichen Rechts, den invida iura, malignae leges (Ovid Metam. 10, 32), bewahrt, ihre natürliche aequalitas wieder zu erhalten. Serv. Aen. 7, 799; 8, 564. Ihr bauen daher die Libertinen einen Tempel. Liv. 22, 1. — Vergl. Fr. 2 pr. D. de

relig. (11, 7). Die natürliche Gleichheit als Gabe der mütterlichen Aequitas tritt auch in dem Circus mit dem Ei in Verbindung. Die Bedeutung des Circus ist keine andere, als die des orphisch-bacchischen Ur-Ei's, worüber die §§. 18 ff. meines Aufsatzes über die drei Mysterien-Eier einlässlich handeln. Der Circus erscheint als Stätte der natürlichen Freiheit, und eben darum musste jener ludorum praesul, an dem sein Heer Strafe übte, wie Macrob. 1, 11 und Cicero div. 1, 26; 2, 66 berichten, als frevelhafte Verletzung des natürlichen Eirechts erscheinen, eben darum auch der byzantinische Hippodrom als Stätte der Manumission passend erscheinen. Ammian. Marcell. 22, 7. In gleicher Gedankenverbindung wurden an den Megalensia magnae matris, die beim Scholiasten zu Juven. Sat. 11, 191. p. 452 Cramer, ebenfalls Circenses heissen, keine Sklaven zugelassen (Cic. de harusp. resp. 11. 12), und zu Chaeronea, wie Plutarch Qu. rom. 13 berichtet, vom Betreten des Leucothea-Tempels, zu Rom von dem der Mater Matuta die Sklaven mit Gewalt abgehalten. Der stofflichen Mutter ist der Anblick einer in Verletzung ihres natürlichen Gesetzes eingeführten Beschränkung der persönlichen Freiheit unerträglicher Gräuel. In Verbindung mit dem Ei erscheint die Freiheit des Naturlebens wiederum in dem Bacchuskult. Denn dass das Ei den Mittelpunkt der orphisch-bacchischen Mysterien bildet, bezeugen Macrob. Sat. 7, 18. Plutarch Symp. 2, 3. Proclus in Platonis Timaeum 2, p. 307 Schneider (*εἴη ἂν ταὐτὸν τό τε Πλάτωνος ὂν καὶ τὸ Ὀρφικὸν ᾠόν*), und viele Monumente, die ich in meiner Abhandlung über die drei Mysterien-Eier zusammengestellt habe. Dass aber die natürliche Freiheit des stofflichen Lebens mit dem bacchischen Kult verbunden ist, geht nicht nur aus der Identität des Gottesnamens Liber — Loeber (Festus und Virg. G. 1, 7) Libera mit dem der Freiheit, nicht nur aus den Bezeichnungen *Ἐλευθερεύς*, *Ἐλευθήρ* und *Ἐλευθέριος* (Steph. *Ἐλευθεραί*. Paus. 1, 20, 2; 1, 38, 8; 1, 29, 2. Plut. Symp. 8, 10 in fine), sondern auch aus dem Gebrauch hervor, die Freiheit der civitates liberae durch bacchische Symbole auf den Münzen hervorzuheben (Serv. Aen. 4, 58; 3, 20), und Dionysos selbst als den Urheber und Begünstiger der Freiheit niederer Stände und des weiblichen Geschlechts zu betrachten und zu verehren. Serv. Aen. 3, 20. Paus. 5, 15, 3. *Ἥλιος Ἐλευθέριος* und *Διόνυσος Σαώτης* bei Paus. 2, 21, 8, womit Gellius 10, 15. — Paus. 9, 20, 2. Wenn nach Servius Eclog. 5, 29, Caesar zu Rom, nach Her. 1, 61 (Welker, Sat. 207) und Athen. 12, 533 c., Pisistratus zu Athen, zu Alexandria aber nach Athenaeus 5, p. 198 die Ptolemaeer den bacchischen Kult besonders verherrlichen, so wird dadurch der politische Sinn desselben durchaus nicht widerlegt. Tyrannis ruht so sehr auf demokratischer Gleichheit, dass sie meist ihr Interesse darin findet, diese zu befördern, und für den Verlust der politischen Freiheit durch persönliche Gleichheit zu entschädigen, überhaupt die geringern Volksklassen in den Vordergrund zu stellen. Das Ende der staatlichen Entwicklung gleicht dem Beginn des menschlichen Daseins. Die ursprüngliche Gleichheit kehrt zuletzt wieder. Das mütterlich-stoffliche Prinzip des Daseins eröffnet und schliesst den Kreislauf der menschlichen Dinge. Die Vögel sind des Ur-Ei's älteste Geburt, ihre Vogelfreiheit der ursprüngliche Zustand, wie denn alle eigebornen Urmütter in Vogelgestalt gedacht werden. Aber in Aristophanes' Darstellung erscheint Wolkenkuckucksheim als das durch keine hergebrachten Sitten und positiven Gesetze gebundene Ikarien der nach natürlicher Vogelfreiheit ringenden vollkommenen Demokratie. — Die Verbindung der natürlich-stofflichen Freiheit mit den Trägern der Naturkraft kehrt wieder in jener von Seneca im Tempel des Zeus Libertas*) geübten Ma-

---

*) Wir finden neben einander Jupiter Liberator, Liber, Libertas, *Ἐλευθέριος*. Paus. 9, 2, 4. Iuveis Iuvfreis, oskisch bei Mommsen, unterital. Dial. S. 170. — Tacit. Ann. 15, 64; 16, 35. — Libertas bei Murat. 10, 5, und im Monum. Ancyranum. Liber: Muratori 578, 1. Vergl. Preller, Regionen der Stadt Rom, S. 192. — Ich trage hier noch einige Angaben über das Scheeren der Haare und den Hut der Freigelassenen nach. Ueber die Sitte im Allgemeinen: Plaut. Amph. 1, 1, 306. Suidas v. *ἀνδραποδώδεις* und *ἀνδραποδώδη τρίχα*. Nonius: Qui liberi fiebant, ea causa calvi erant, quod tempestatem servitutis videbantur effugere, ut naufragio liberati solent. Ueber die Haarschur der aus dem Schiffbruch und anderer Lebensgefahr Geretteten Iuven. Sat. 12, 81. Lucian; Hermotim. 85. Artemidor. Oneirocr. 1, 22: *περὶ τοῦ ξυρᾶσθαι δοκεῖν τὴν κεφαλήν*, Reiff 2, 239. Otto, Jurisprud. Symbol. p. 152. ed. 1730. Ueber die liberti Orcini Dionys. Hal. 4, 28, und weitere Stellen, gesammelt bei Cujac. Obss. 3, 23. Otto, l. c. 171. 172. Turneb. advv. 8, 4; 18, 13. Als Zeichen der wiedererlangten Freiheit derer qui postliminio revertuntur erscheinen Haarschur und Hut bei Valer. Max. 5, 2, S. 6. Liv. 30, 45; 34, 52. Plut. Fort. Al. 2 med. Als Merkmal der durch Christus errungenen Freiheit bei Paulin. carm. 13: Ponat capillos oneris et velaminis — Servus fidei et liber fide. — Bei Gellius 7, 4 wird nach Coelius Sabinus die Sitte mitgetheilt: pileatos servos venum solitos ire, quorum nomine venditor nil praestaret. Der Grund liegt auf der Hand. Die praestatio vitiorum ist eine positiv-rechtliche Verpflichtung. Fr. 1 D. de aedilitio edicto (21, 1.) Sie fällt also weg, wenn das Geschäft durch den Hut als iuris naturalis hingestellt wird. Es ist wieder die Freiheit, nämlich die von jeder positiven Verpflichtung, welche durch den pileus ausgedrückt wird. Ihering, Geist des Röm. Rechts 2, 592 gibt die wenig geistreiche Erklärung: „Der Sklave habe die Bedeckung nöthig, weil man ihm nicht auf den Kopf sehen dürfe;“ und sagt von der Sitte des Haarscheerens, „ihr liege der Gedanke zu Grunde, dass der Freigewordene damit Alles,

numission durch Besprengung mit warmem Wasser, Tacit. Ann. 15, 64; 16, 35, in dem *Ἐλευθέριον ὕδωρ,* bei Paus. 2, 17, 1, in Bezeichnung des Helios als *Ἐλευθέριος*, bei Pausan. 2, 21, 8, in der Freilassung durch Eintritt in apollinischen Tempeldienst, in der Verbindung von Asylen mit Heiligthümern, wie dem der Efesinischen Diana, in dem bedrängte Schuldner gegen ihre Gläubiger Schutz fanden (Plutarch de vitando aere alieno, 2); endlich in den Gebräuchen der Saturnalien, *Σαράπιδος δεῖπνον*, Choën und Sakaeischer Feste, womit die Feier der Juno Caprotina und die Anführerin der Sklavinnen, Philotis-Tutela, verglichen werden kann. Macrob. Sat. 1, 11. Varro L. L. 5, 3. Auson. Ecl. de fer. Rom. 9. Hervorhebung verdient aber besonders, dass jeglicher Zwang, namentlich der dem Weibe auferlegte, als eine den stofflichen Urmüttern verhasste Beeinträchtigung dargestellt wird. Von Isis sagt der neu entdeckte Hymnus in L. 53: *ὑπάταν βασιλήϊδ' ἄτε [ιρῆ] πτήσσονθ' ἁμετέραν, δεσμῶν δ' ἀέκουσαν ἀ [νάγκην] ἀλλέω.* „Vor unserer höchsten königlichen Gewalt zittern sie, aber der Fesseln mir nicht genehmen Zwang löse ich.“ Nonnus 41, 335 legt in der Darstellung der Berytanischen Sage Aphroditen Folgendes in den Mund:

Τὸ δὲ πλέον ἔννομος Ἑρμῆς
Τοῦτο γέρας μοι ἔδωκε, βιαζομένους ἵνα μούνη
Ἀνέρας, οὓς ἔσπειρα, γάμου δεσμοῖσι σαώσω.

Der Graf Marcellus erkennt hierin (Anmerkungen, p. 176) mit Recht eine Anspielung auf die Augustischen Gesetze gegen Ehelosigkeit. Sie können Aphroditen, der natürlichen Grundlage ihrer Weiblichkeit gemäss, nicht gefallen. Jeder *δεσμὸς* ist ihr verhasst, insbesondere der des *γάμος*, und für eine solche Verkennung ihres Gesetzes verdient der dem Aphroditisch-Julischen Geschlecht entstammende Kaiser, dessen Gentilkult an Bovillae, die aphroditische, nach der säugenden Kuh, dem omniparentis terrae faecundum simulacrum, genannte Stadt geknüpft ist, besondern Tadel. Ist nun auch die Veranlassung der Nonnischen Anspielung neu, so ist doch der Gedanke selbst uralt. Helena, die Mondfrau, folgt, indem sie die Ehe bricht, nicht sowohl ihrem eigenen Hange, als dem Zuge Aphroditens, welche die Ehe hasst, und das sterbliche Weib nicht darum mit allen Reizen ihrer eigenen Natur schmückt, damit es nun in eines Mannes Umarmung verwelke, sondern vielmehr, dass es, eine neue Pandora, in aphroditisch-regelloser Begattung des Stoffes Bestimmung erfülle.

---

was ihm aus der Zeit der Gefangenschaft anklebt, gründlich abthue.“ Man kann hienach beurtheilen, wie tief jener „Geist“ in den wirklichen Geist des Alterthums eingedrungen ist.

Der Eintritt in die Ehe ist ihr also verhasst, und durch eine Zeit des Hetärismus zu büssen: eine Auffassung der asiatischen Welt, die, wie wir sehen werden, bis nach Italien sich verbreitet hat. — Befreiung von den Banden des positiven Rechts tritt auch in den Bestimmungen über die Vestalinnen als Folge der Vestanatur selbst hervor. Mit dem Eintritt in das atrium Vestae wird die Vestalin frei. Ohne capitis deminutio tritt sie aus der väterlichen Gewalt, eine emancipatio ist nicht nöthig. Das ius testamenti faciendi fällt ihr zu. Macht sie davon keinen Gebrauch, so erbt das Volk, das ja auch von Vesta all' seinen Reichthum ableitet. Mit Suitaet und Potestas fällt ihre eigene Erbberechtigung gegen intestati weg. Gellius 1, 12; Ulpian 10, 5; Gaius 1, 130. 145; Ambros. de virgin. 1, 4, 15; Epistol. ad Valentin. 1, 18, 11. (p. 836. ed. Benedict.) In dem Namen Amata, den jede Vestalin trägt, liegt der Begriff des Mutterthums in seiner ursprünglichen Hoheit, wie er in Amata der Latinusgemahlin, die allein über ihrer Tochter Hand verfügen will, sich offenbart. Serv. Aen. 7, 51. 366; 9, 737; 12, 29. 602. Das vestalische Recht dient dem spätern ius trium liberorum, in welchem die Mutter durch eheliche Fruchtbarkeit und durch die vollkommene Dreizahl der Geburten Befreiung von den Beschränkungen des Civilrechts erwirbt, zum Vorbild, und scheint nach Gellius l. c. und Plutarch in Numa in dem Papischen Gesetz selbst angeführt worden zu sein.

Aus diesen Zusammenstellungen ergibt sich die rein physische Natur des mit dem weiblich-stofflichen Prinzip verbundenen Rechts. Wie in der Dyas, so erscheint es auch hier als wahres Naturrecht. Das Gesetz der natürlichen Freiheit und Gleichheit bildet seinen wesentlichen Inhalt. Das ist jenes ius naturale, dessen die römischen Juristen gedenken. Zufällig ist es gewiss nicht, dass besonders der aus Phoenizien stammende Ulpian das physisch-natürliche Recht am bestimmtesten hervorhebt und ganz im Sinne der alten Mutterreligion definirt. Man lese Fr. 1, §. 3 D. de iust. et iure (1, 1): Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit; nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque foeminae conjunctio, quam nos matrimonium apellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio; videmus enim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censeri. Im Einzelnen bringt Ulpian dieses Recht folgendermassen zur Anwendung. Fr. 24 D. de statu hom. 1, 5. (Ulpian libro 27 ad Sabin.): Lex naturae haec est, ut qui nascitur sine legitimo matrimonio matrem sequatur. — Fr. 32 D. de reg. iur. (50, 17) Ulpian.

l. 36 ad Sabinum: Quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt. — Fr. 4 D. de iust. et iure (1, 1) Ulpian. l. 1 Instit.: Quum iure naturali omnes liberi nascerentur, non esset nota manumissio, quum servitus esset incognita. In diesen verschiedenen Anwendungen erweist sich das Ulpian'sche ius naturale als das aphroditische Gesetz, das den Stoff durchdringt und dessen Befruchtung herbeiführt. Aphrodite ist es, welche die beiden Geschlechter mit Zeugungstrieb erfüllt, die Sorge für Pflege der Kinder einpflanzt, zwischen Mutter und Kind das engste Band schliesst und allen Geburten Freiheit und Gleichheit sichert. Derselben Göttin ist jedes Sondereigenthum verhasst. Daher wird das gleiche Recht Aller an dem Meere, den Ufern, der Luft, überhaupt die communis omnium possessio auf das ius naturale zurückgeführt. Fr. 13, §. 7 D. de iniur. (47, 10). Fr. 13 D. comm. praed. (8, 4). Isid. Or. 5, 4, 1. Wenn derselbe Ulpian das vim vi repellere als Naturrecht anerkennt, so zeigt sich hier wiederum die Sorge für leibliches Gedeihen und physische Existenz, und jenes aus zwei entgegengesetzten motus bestehende *δίκαιον* des weiblichen Naturprinzips, das mit dem natura iustum eine weit tiefere Verwandtschaft hat, als das männliche, dem Prinzip der Herrschaft und der positiven Satzung zugänglichere Geschlecht. Alle von Ulpian aufgezählten Folgerungen aus der physisch-stofflichen Natur des ius naturale kehren bei Isid. Or. 5, 4 wieder. Dadurch rechtfertigt sich die Annahme Voigt's (das ius naturale 1, 292), dass Isidor's Quelle gerade Ulpian, nämlich das erste Buch seiner Institutionen, sein muss. Ein Zusammenhang, der darum von Gewicht ist, weil sich daraus der Schluss ergibt, dass keiner der alten Juristen dem ius naturale eine so consequente und einlässliche Beachtung schenkte, als der in syrisch-phönizischen Religions-Anschauungen auferzogene Ulpian. Diesem war das ius naturale mehr als blosse philosophische Abstraction. Es erschien ihm, was es wirklich war, als das ursprüngliche Recht, als Ausfluss einer Kultidee, die den weiblichen gebärenden Stoff an die Spitze des physischen Lebens stellt. Das Prinzipat der fruchttragenden Materie, wie es in den asiatischen Müttern ausgeprägt war, entwickelt aus sich ein Rechtssystem, das vorzugsweise als das physisch-stoffliche bezeichnet werden kann, und einen ganz positiven, nicht nur, wie es gegenüber dem ius civile den Anschein gewinnt, einen negativen Charakter an sich trägt. In manchen Anwendungen, die dem ursprünglichen Sinne des ius naturale gänzlich entrückt scheinen, ist die weiblich-stoffliche Grundidee noch wohl zu erkennen. Wenn Ulpian in Fr. 50 D. ad leg. Aquit. (9, 2) den Satz: superficies ad dominum soli pertinet, auf das naturale ius zurückführt, so ist diess eine Folge des stofflichen Mutterrechts, die jede superficies als Geburt der Erde betrachtet, und sie desshalb der Mutter, mit welcher sie zusammenhängt, nicht dem Vater, der sie errichtet und nach den Ansichten der Alten gewissermassen auferweckt hat, zuspricht. Das Gleiche gilt von der Regel, welche derselbe Ulpian in Fr. 35 D. de reg. iur. (50, 17) ausspricht: Nihil tam naturale est, quam eo genere quidquam dissolvere, quo colligatum est. Denn dieser Satz, der in manchen einzelnen Anwendungen durchgeführt wird, ist ein Bestandtheil des *φύσει δίκαιον* im ursprünglichen ganz materiellen Sinne. Wir finden in ihm die rechtliche Gestaltung und Formulirung jener physischen Erscheinung, die jede Kraft in einer doppelten Polarisirung zeigt, und das Leben der sichtbaren Schöpfung als das Resultat zweier stets einander bekämpfender gegensätzlicher Potenzen darstellt. Es ist eine einzelne Anwendung jenes duplex motus, aus dem das *δίκαιον* besteht, und der auf dem Gebiete des Rechts die Zersägung ungerechter Fesseln, nach Josephus, bell. Jud., und den Tod des Aetnasohns im Aetna selbst, nach Strabo, verlangt. Lässt sich nun auch in manchen andern Fällen der Zusammenhang des ius naturale mit dem Gesetz des stofflichen Lebens nicht in der gleichen Unmittelbarkeit erkennen, so ist es doch immer eine der Materie immanente Ordnung, welche als Naturrecht bezeichnet wird. So die Alimentationspflicht der Kinder, Fr. 5, §. 16 D. de agn. et alend. (25, 3). Die stoffliche Zeugung trägt diess Gebot in sich, wie sie die naturalis cognatio erschafft. Ulp. fr. 28, 5. So die Verpflichtung des Libertus zu Dienstleistungen an den Patron. Fr. 26, §. 12 D. de cond. indeb. (12, 6). Denn hier leitet die Analogie des physischen Vaterverhältnisses. Daher der Ausdruck *natura docuit.* Dieser zeigt uns das Recht als ein in der Materie ruhendes, mit dem Stoffe selbst gegebenes, von jeder menschlichen Satzung unabhängiges Gesetz, das daher an der Göttlichkeit der Natur selbst Theil nimmt und mit der mütterlichen Aequitas zusammenfällt. Von Seite der Stofflichkeit hat das ius naturale innere Verwandtschaft mit dem, was man im Gegensatz zum formellen Recht als materielle Gerechtigkeit bezeichnet. Anderweitig gestaltet es sich zur Anerkennung rein faktischer Verhältnisse, und einer durch das Verhalten der Materie gegebenen faktischen Ordnung der Dinge, die vielfältig neben dem positiven Civilrechte einhergeht. Diess genügt, um uns von dem Wesen und Inhalt jenes Rechts, das auf das stofflich-mütterliche Naturprinzip zurückgeht und aus seinem Kult sich entwickelte, eine richtige Vorstellung zu geben. Ein solches Recht allein konnte

auch von Frauen geübt und verwaltet werden. Mit der weiblichen Natur hat es innern Zusammenhang. Kömmt dem Weibe nach Plato's Behauptung weniger Anlage zur Tugend zu als dem Mann, so ist ihm dagegen mit der Mütterlichkeit das Gesetz der stofflichen Zeugung, das ganze auf naturalis aequitas gegründete aphroditische Recht, eingeboren und um so untrüglicher, je mehr es mit der Unmittelbarkeit und Sicherheit eines Naturgesetzes aus ihm spricht. Der Ruhm der *εὐνομία,* der gynaikokratischen Völkern vorzugsweise ertheilt wird, mag wesentlich auf dieser natürlich-mütterlichen Grundlage ihres Rechts beruhen. In das Leben solcher Völker ist jener Zwiespalt positiver Satzung und natürlicher Ordnung der Dinge, in welchem die grossen Umwälzungen ihren Grund haben, nicht eingedrungen. Der Mensch selbst steht noch nicht ausserhalb der Harmonie, die alles stoffliche Leben der Erde beherrscht. Das Gesetz, dem er folgt, ist kein ausschliesslich menschliches, sondern ein allgemeines der ganzen Schöpfung. Das Recht stellt sich als Ausdruck des physischen Lebens dar. Einer Mutter wird das vitam et jura aequa lance pensitare, das iura dare terrae, caelo, undis zugeschrieben. Isis führt den Mann dem Weibe zu und gestaltet das Recht: Zwei Bethätigungen, die als Ausfluss einer und derselben Stofflichkeit erscheinen und demselben Naturgesetze angehören. Der Begriff des Rechts ist also keineswegs auf die Menschen beschränkt, sondern auf die ganze Schöpfung ausgedehnt. Das gleiche stoffliche Gesetz durchdringt Alles. Rechtsgemeinschaft verbindet Menschen und Thiere. Sie ruht auf der Naturverwandtschaft beider. Der noch von Pythagoras und Empedocles behauptete stete Wandel der Seelen durch alle Organismen zeigt, wie einheitlich die animalische Schöpfung betrachtet wurde, und wie natürlich die Gemeinschaft eines grossen physischen Naturgesetzes erscheinen musste, worüber besonders Plutarch's zweite Abhandlung de esu carnium, wo die Grundsätze der genannten Philosophen als die Fortsetzung der ältesten griechischen Ansichten dargestellt werden, nachzulesen ist. An eine blosse Abstraktion ist nicht zu denken. Das alte ius naturale ist nicht, wie das, was man heute mit diesem Namen benennt, blosse philosophische Speculation. Es ist geschichtliches Ereigniss, Bildungsstufe, älter als das rein staatlich-positive Recht, Ausdruck der frühesten Religionsidee, ein Denkmal erlebter menschlicher Zustände, so geschichtlich als das Mutterrecht, welches selbst einen Theil desselben bildet. Aber die Bestimmung des Menschengeschlechts liegt darin, das Gesetz des Stoffes mehr und mehr zu überwinden und sich über jene materielle Seite seiner Natur, nach welcher es mit der übrigen animalischen Welt zusammenhängt, zu höherer, rein menschlicher Existenz zu erheben. Rom hat dadurch, dass es vom ersten Tage an ganz auf den staatlichen Gesichtspunkt des Imperium gegründet war, und in bewusster Festhaltung desselben das Ziel seiner Bestimmung verfolgte, die physisch-natürliche Betrachtung der Lebensverhältnisse vollständiger als andere Völker aus seinem Rechte entfernt, und namentlich der asiatischen Auffassungsweise mit ihrem Prinzipat des weiblich-stofflichen Naturprinzips seine ganz verschiedene Anschauung entgegengestellt. Daher erklärt sich, dass von jenem alten ius naturale zu Rom und in den römischen Rechtsquellen beinahe nur die Rubrik übrig blieb. Es erscheint wie ein Rahmen ohne Inhalt, und ragt fremdartig, gleich einer Ruine, aus vergangenen Zeiten in eine Welt ganz civiler Staatsordnung hinein. Bei der so rein praktischen, aller bloss theoretischen Erkenntniss so gänzlich abholden Richtung der römischen Rechtsliteratur, liegt die Frage sehr nahe, was denn überhaupt die Erwähnung jenes rein physischen Rechts, das ganz als Naturgesetz auftritt, veranlasst haben mag, zumal es zu gar keinen bedeutenden praktischen Folgerungen benützt wird. Der Grund scheint darin zu liegen, dass unter dem alten Namen eine neue Lehre, die als Fortsetzung oder Stellvertretung des alten stofflichen Rechts betrachtet werden konnte, sich ausgebildet hatte. Die Bezeichnung blieb dieselbe, die Sache war eine ganz andere geworden. So ist die alte litterarum obligatio untergegangen, der Name aber als Bezeichnung eines ganz neuen Verhältnisses beibehalten worden. Das ius naturale der Rechtsquellen unterscheidet sich von dem alten, an die Herrschaft des weiblichen Naturprinzips geknüpften Naturgesetze dadurch, dass es nur als Gegensatz des Civilrechts, daher mit rein negativem Charakter auftritt. Selbst auf den Gebieten, die durch ihren Zusammenhang mit dem rein physischen Leben einer andern Auffassung günstig schienen, wie dasjenige der ausserehelichen Geschlechtsgemeinschaft und das so weite und wichtige des Sklavenstandes, macht sich dieselbe Auffassung geltend. Dadurch tritt das ius naturale aus seinem alten Gegensatz zu dem positiven Rechte heraus. Es wird nun selbst Theil des Civilrechts, diesem als Bestandtheil eingefügt, als ein freies Element vielfach zur Geltung gebracht, manchmal als höheres moralisches Gebot mit der edlern Seite des Menschen verbunden, wie es ursprünglich als Ausdruck seiner rein animalischen Natur betrachtet worden war. In der Beförderung dieser Richtung haben philosophische Schulideen entschieden mannigfaltig mitgewirkt. Zu festen Prinzipien ist es aber nicht gekommen, und daher auch jeder Versuch,

die Lehre der römischen Juristen von dem, was sie abwechselnd ius naturae, naturalis ratio, naturalis aequitas, oder einfach natura nennen, auf einen einheitlichen Gesichtspunkt zurückzuführen, von Hause aus hoffnungslos. Die vielfältige Hervorhebung eines ganz natürlichen Gesichtspunktes im Rechte verdient die höchste Beachtung. Sie erscheint als Reaktion gegen den staatlich-positiven Gesichtspunkt, dem Rom Alles unterordnete, und als Bestreben, der Herrschaft der Form mehr und mehr zu entgehen. Darin liegt nun in der That wiederum eine Annäherung an das mütterlich-stoffliche Prinzip des alten rein physischen Naturrechts, und eine Bewahrheitung des Satzes, dass Ende und Anfang menschlicher Zustände eine innere Verwandtschaft zeigen. Ein grosses Gesetz beherrscht die Rechtsentwicklung des Menschengeschlechts. Es schreitet vom Stofflichen zum Unstofflichen, vom Physischen zum Metaphysischen, vom Tellurismus zur Geistigkeit fort. Das letzte Ziel kann nur durch die vereinte Kraft aller Völker und Zeiten erreicht werden, wird aber, trotz aller Hebungen und Senkungen, sicherlich in Erfüllung gehen. Was stofflich beginnt, muss unstofflich enden. Am Ende aller Rechtsentwicklung steht wiederum ein ius naturale, aber nicht das des Stoffes, sondern des Geistes, ein letztes Recht, allgemein, wie das Urrecht allgemein war; willkürfrei, wie auch das stofflich-physische Unrecht keine Willkür an sich trug; in den Dingen gegeben, von dem Menschen nicht erfunden, sondern erkannt, wie auch das physische Urrecht als immanente materielle Ordnung erschien. An die Herstellung eines einstigen einheitlichen Rechts wie einer einheitlichen Sprache glauben die Perser. „Wenn Arimanius vernichtet ist, wird die Erde plan und eben sein, und die nun beglückten Menschen werden durchgängig eine Lebensart, Regierungsform und Sprache haben.“ (Plut. de Is. et Os. 47.) Dieses letzte Recht ist der Ausdruck des reinen Lichts, dem das gute Prinzip angehört. Es ist nicht tellurisch-physischer Art, wie das blutige, finstere Recht der ersten stofflichen Zeit, sondern himmlisches Lichtrecht, das vollkommene Zeusgesetz, reines und vollendetes Ius, wie es dieser mit Jupiter identische Name verlangt. In seiner letzten Erhebung liegt aber nothwendig seine Auflösung. In der Befreiung von jedem stofflichen Zusatz wird das Recht Liebe. Die Liebe ist das höchste Recht. Auch diess *δίκαιον* erscheint wieder in der Zweizahl; aber nicht, wie das alte tellurische, in der Zweizahl des Streites und nie endender Vertilgung, sondern in jener Zweiheit, die nach einem Backenstreiche die zweite Wange darbietet und den zweiten Rock freudig hingibt. Diese Lehre verwirklicht die höchste Gerechtigkeit. Sie hebt in der Vollendung selbst den Begriff des Rechts auf und erscheint so als die letzte und völlige Ueberwindung des Stoffs, als die Lösung jeder Dissonanz.

LXVII. Die Verbindung des Rechts mit dem weiblichen Naturprinzip, welche wir für die aphroditisch-hetärische Kulturstufe bezeugt gefunden haben, wiederholt sich in dem cerealisch-ehelichen Zustand des Ackerbaulebens, ja diesem gehört auch Isis und ihre Gesetzgebung. Wir wollen hier wiederum die Zeugnisse folgen lassen. In dem 40. Orphischen Hymnus wird *Δηώ*, die ernährende, glückspendende, an Kindern und Früchten gesegnete Urmutter, in deren Namen der Stamm *Δῆ, γῆ* vorliegt, folgendermassen angeredet:

> Friede bringe zurück, und des Rechtes gefällige Satzung,
> Ueberströmende Füll' und königliche Gesundheit.

Demeter selbst wird *Θεσμοφόρος* genannt. So in der oben schon mitgetheilten Stelle Diodor's 1, 14: *ὥς τῶν νόμων πρῶτον ὑπ' αὐτῆς τεθειμένων*. Ceres legifera findet sich nicht selten. So Aen. 4, 58. Zu dieser Stelle bemerkt Servius: Leges enim ipsa dicitur invenisse: nam et sacra ipsius Thesmophoria, id est, legum latio, vocantur. Sed hoc ideo fingitur, quia ante inventum frumentum a Cerere, passim homines sine lege vagabuntur: quae feritas interrupta est invento usu frumentorum, postquam ex agrorum divisione nata sunt iura. Thesmophoria autem vocatur legumlatio; an quia in aede Cereris aere incisae positae leges fuerunt? — — Alii dicunt favere nuptiis Cererem, quod prima nupserit Iovi, et condendis urbibus praesit, ut Calvus docet: Et leges sanctas docuit, et cara jugavit corpora connubiis, et magnas condidit urbes. Mit der Aufbewahrung der Gesetze im Cerestempel lässt sich eine ähnliche Bestimmung des Metroum von Athen vergleichen. Photius *Μητρῷον; τὸ ἱερὸν τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν, ἐν ᾧ ἦν γράμματα δημόσια καὶ οἱ νόμοι*. Harpocrates *Μητρῷον; τοὺς νόμους ἔθεντο ἀναγράψαντες ἐν τῷ Μητρῴῳ*. Arr. 3, 16. Gerhard. Metroon S. 19. N. 3. Ebenso der Gebrauch, sich des Vestatempels zur Aufbewahrung der Testamente und anderer Rechtsurkunden zu bedienen, worüber Bachofen, Erbschaftssteuer, in den ausgewählten Lehren des Civilrechts p. 356. (Sueton Caes. 83. August. 101.) Nach dem Scholion zu Theocrit. 4, 25 tragen Frauen und Jungfrauen an der Eleusinischen *ἡμέρα τῆς τελετῆς* die heiligen Gesetzesbücher in Prozession nach Eleusis. In dieser Verbindung erscheint das Recht als Theil Eleusinischer Orgien, als Geheimlehre der Mysterien. Damit stimmt Nonnus Dionys. 41, 344 überein, wo im Gründungsmythus von Berytus die *ὄργια θεσμῶν* genannt werden. Das Recht bildet

also einen Theil der Religion. Es ist im eigentlichen Sinne *θεσμός*, eine Satzung des göttlichen Willens *ἐκ θεῶν δοθείς*, wie Aeschylus Eumenid. 392 erklärend hinzusetzt. Als cerealische Priester haben die Aedilen Rechtspflege. Ihre verschiedenen Attribute lassen sich insgesammt aus jener Verbindung mit der grossen Muttergöttin erklären. Sie stehen zu der Volksgemeinde, zu dem Markte, zu den Gebäuden, zum Verkehr und zu der Rechtspflege in demselben Verhältniss, wie die Göttin selbst. Man sehe Kreuzer, Abriss der römischen Antiquitäten S. 196—202. Zweite Ausgabe. Symbol. 4, 380. Etwas Aehnliches zeigt sich für die Praetoren. Diese treten zu Bona Dea in ein ähnliches Verhältniss wie die Aedilen zu Ceres. Plut. berichtet im Leben des Caesar 9, das Fest der Bona Dea werde stets in dem Hause eines Prätors oder Consuls gefeiert. Vergleiche Plut. Qu. rom. 17. Diese Wohnung wird zum Tempel der Göttin, welche die Griechen schlechtweg *γυναικεία θεός* nennen. Macrob. Sat. 1, 12. p. 269 Zeune. Arnob. adv. gent. 1, 36. Hierin liegt der gleiche Gedanke wie in jener Erzählung, welche Cadmus auf der Burg zu Theben in Harmonia's Hause wohnen lässt. Paus. 9, 12, 3. Bona Dea ist das mütterliche Naturprinzip, das allem stofflichen Leben seine Entstehung und seine Nahrung gibt, und des Volkes leibliche, materielle Wohlfahrt befördert. Sie erscheint also als die mütterliche Grundlage des Staatswohls, der Prätor und Consul in Verbindung mit ihr als Vertreter der materiellen Seite der Volksexistenz. An dieses Verhältniss knüpft sich ihre Rechtspflege an. Das Recht ruht in derselben Urmutter, welcher die Güter ihre Entstehung zu danken haben. Der Prätor hat es zu erkennen und auszusprechen; er ist der Bona Dea-Fauna-Fatua Organ, ihre viva vox. Durch diess Verhältniss zu dem stofflichen Urmutterthum wird es ihm möglich, dem sachlichen aequum der Billigkeit des ius naturale und jener in der linken Hand erkannten aequitas zu folgen, und der strengen formellen Consequenz des Civilrechts vielfältig entgegenzutreten. Als *γυναικεία θεός* nimmt Bona Dea ganz die Natur einer Themis an, in deren Mysterien die Verehrung der weiblichen *κτείς*, des sporium muliebre, eine so hervorragende Rolle spielt. Euseb. Praep. Ev. 2, 3 in fine *Θέμιδος τὰ ἄῤῥητα σύμβολα,.. κτεὶς γυναικεῖος, ὅς ἐστιν εὐφήμως καὶ μυστικὸν μόριον γυναικεῖον.* Der Name *γυναικεία θεός* gewinnt erst dann seinen prägnanten Sinn, wenn die gleiche physisch-sinnliche Beziehung in ihm erkannt wird. Daraus ergibt sich, dass mit der weiblichen *κτείς* und ihrer Verehrung nicht nur der Gedanke an die mütterliche Fruchtbarkeit, sondern ebenso an das mütterliche Mysterium des Rechts, die *ὄργια θεσμῶν*, verbunden wurde. Wie denn auch in dem Ausdruck ius Quiritium, der auf die Verhältnisse des Privatrechts allein Anwendung fand, das Recht wieder an seinen weiblichen Ursprung angeknüpft erscheint. Denn Quiriten sind die Römer von der weiblich-stofflichen Seite, von ihrer mütterlich-sabinischen Herkunft, mithin in ihrer leiblichen, nicht in ihrer staatlichen Existenz. Wiederum zeigt sich die Weiblichkeit als Trägerin des Rechts in Juno Moneta. Diese wird von Suidas s. v. mit einer Justitia in bellis identificirt. (*εἰ τῶν ὅπλων ἀνθέξονται μετὰ δικαιοσύνης, χρήματα αὐτοὺς μὴ ἐπιλείψειν.*) Sie steht dem Verletzten bei und begünstigt seine Unternehmung. Lucan. 1, 380. Ihr Tempel stand auf der Area M. Manlii Capitolini. Der Angriff auf die Freiheit, den sich dieser erlaubt, verletzte das stofflich-weibliche Rechtsprinzip, dem nun durch Weihung der Städte des Manlischen Hauses die grösste Huldigung dargebracht wurde. Liv. 7, 28; Ovid. F. 6, 183. In dem Beinamen Moneta liegen beide Beziehungen: erstens die zu der Quelle des stofflichen Reichthums, zweitens die zu der mahnenden, strafenden Gerechtigkeit. Ueberall ist die Mutter der Güter auch die des Rechts, das jene regiert. Eine merkwürdige Ergänzung zu solcher Auffassung liefert die Verbindung der ovatio mit dem weiblichen Naturprinzip. Der Triumph gehört dem patrizischen Staate und dem väterlichen Sonnenprinzip, auf dem dieser beruht. Das wird schon von Livius für Camill auf's Bestimmteste hervorgehoben. 5, 23: Maxime conspectus ipse est, curru equis albis iuncto urbem invectus: parumque id non civile modum, sed humanum visum. Jovis Solisque equis aequiparari dictatorem in religionem etiam trahebant. Die ovatio hat einen weiblich-stofflichen Charakter. Sie wird mit Murcia in Verbindung gebracht, durch das tellurische Schafopfer gefeiert, und so oft bewilligt, als die Förmlichkeiten des positiven Rechts irgend eine Ungenauigkeit in der Beachtung zeigen. Ovandi autem, schreibt Gellius 5, 6, ac non triumphandi causa est, quum aut bella non rite indicta neque cum justo hoste gesta sunt; aut hostium nomen humile et non idoneum est, ut servorum piratarumque, aut, deditone repente facta, impulverea, ut dici solet, incruentaque victoria obvenit. Cui facilitati aptam esse Veneris frondem crediderunt, quod non Martius sed quasi Venerius quidam triumphus esset. Vergl. Florus 3, 19, med. Festus v. ovalis corona. Dem weiblichen Naturprinzip sind die Bestimmungen des positiven Rechts zuwider. Die ovatio kann mithin als der kleine Triumph des ius naturale, wie der nach der vollkommenen Dreizahl benannte triumphus als jener des positiven patrizischen Staatsrechts bezeichnet werden. Daher nehmen an jenem auch die

nicht patrizischen Klassen, insbesondere der Ritterstand, Theil. Die Plebs (πλῆϑος) wird auf das weiblich-stoffliche Mutterthum zurückgeführt, während das Patriziat von dem Vaterrecht und dem patrem ciere seinen Namen und seine höhere Religionsbedeutung herleitet. Als Plebeische Mutter erscheint jene Anna Perenna der Julisch-Aphroditischen Bovillae, die das Volk auch in den dürftigen Zeiten des Jahres als Bona Dea und ἐλεήμων mit warmen Broden speist. Ovid. F. 3, 523 f. Macrob. 1, 12. Silius 8, 50 f. Bovillae ist aphroditische Stadt, und mit der aphroditischen Gens Julia, die von der asiatisch-ceischen Julo, der materfamilias Troica (Arnob. 1, 36), ihren Namen hat, in dem engsten Zusammenhang. Anna aber wird auf die Didoschwester zurückgeführt, was aus der grossen Bedeutung, welche das Mutterrecht dem Schwesterverhältniss beilegt, seine Erklärung findet. Ebenso steht Ceres als die grosse Beschützerin der Plebs da. Die plebeische Gemeinde gehört ihr vorzüglich an, wie auch zu Athen die Volksversammlungen in nächstem Zusammenhang mit Demeter stehen. Preller, Demeter, 358. Dem Cerestempel vertraut die Gemeinde ihre Kasse, ihm die Gesetze und Senatsbeschlüsse, die hier gegen Fälschung sicher sind. Liv. 3, 55. Unter Ceres' Schutz tagt die Gemeinde. Der höhern Sonnenweihe, die das Patriziat besitzt, setzt das Volk die Unantastbarkeit der stofflichen Urmutter entgegen. Die plebs tritt von der weiblich-stofflichen Seite in den Staat ein; sie hat also Theilnahme an dem Ius Quiritum, nicht aber an den staatsrechtlichen Befugnissen, die auf der Theilnahme an der höhern väterlichen Weihe, auf dem patrem ciere posse, beruhen. Auf eben diesem Grunde knüpft König Servius, der Muttersohn, die Genossenschaft der Latiner an das Aventinische Heiligthum Dianens, die in Italien den Namen Ops führte, an. Liv. 1, 45. Plut. Qu. rom. 4. Macrob. Sat. 5, 22. Nur von der weiblich-stofflichen Seite konnte Rom mit den latinischen Völkern eine Staatsgemeinschaft errichten, nicht von der väterlichen, in welcher das Imperium ruht. Es ist die natürliche, nicht die staatsrechtliche Familie, in welcher das weibliche Element an der Spitze steht. Nach Ops-Diana sind die italischen Opiker genannt, das Volk nach der stofflichen Urmutter, der es entstammt. Denselben Namen könnten wir, ganz im Geiste der alten Zeit, der latinisch-römischen Eidgenossenschaft des Aventinischen Heiligthums beilegen. Sie ruht auf der mütterlich-natürlichen, nicht auf der väterlich-staatlichen Grundlage.

LXVIII. So haben wir die Verbindung des Rechts mit dem stofflichen Mutterthum für zwei Stufen des Lebens, das tiefere aphroditisch-hetärische und die höhere cerealisch-eheliche, nachgewiesen. Jene entspricht der regellosen Sumpfzeugung, diese dem geordneten Ackerbau. Auf beiden Kulturstufen ist das Naturleben Vorbild und Mass der menschlichen Zustände. Die Natur hat das Recht auf ihren Schoss genommen. Der Ackerbau ist das Prototyp der ehelichen Vereinigung von Mann und Frau. Nicht die Erde ahmt dem Weibe, sondern das Weib der Erde nach. Die Ehe wird von den Alten als ein agrarisches Verhältniss aufgefasst, die ganze eherechtliche Terminologie von den Ackerbauverhältnissen entlehnt. Bekannt ist der Ausdruck ἐπ' ἀρότῳ παίδων. Lucian, Tim. 17: γυναῖκα παραλαβὼν ἐπ' ἀρότῳ παίδων γνησίων. Isidor. Pelus. 3, 243: παρ' Ἀϑηναίοις ἡ συνάφεια ἡ κατὰ νόμον ἐπ' ἀρότῳ παίδων ἐλέγετο γίνεσϑαι. Plut. Praec. coniugal. Hutt. 7, 425: Ἀϑηναῖοι τρεῖς ἀρότους ἱεροὺς ἄγουσι, πρῶτον ἐπὶ Σκίρῳ, τοῦ παλαιοτάτου τῶν σπόρων ὑπόμνημα, δεύτερον ἐν τῇ Καρίᾳ, τρίτον ὑπὸ Πέλιν, τὸν καλούμενον Βουζύγιον. Τούτων δὲ πάντων ἱερώτατός ἐστιν ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παίδων τεκνώσει. Preller, Demeter. S. 354. N. 61. Bekannt sind ferner die Redensarten ἀροῦν, σπείρειν, φυτεύειν, γεωργεῖν von des Mannes That. Bekannt die Namen Gaia, Gaius in der Eheformel ubi tu Gaius, ibi ego Gaia (Plat. Qu. rom. 27); bekannt Σπερμώ (σπείρειν) und Δαμουνώ (δᾶ, γῆ Δηώ, Δημώ) in dem lydischen Mythus bei Nicolaus Damasc. in den Fr. h. gr. 3, 380. Bekannt der sabinische Ausdruck sporium für das weibliche Saatfeld, den σάκανδρον (Suidas. s. v.), den Plutarch. Qu. rom. 103 bezeugt, Grotefend dagegen in seinem Verzeichniss sabinischer Worte übersehen hat; woraus spurius und Σπαρτοί ihre Erklärung erhalten. Alles diess hat nicht nur die Bedeutung bildlicher Redensart, sondern erscheint als Ausfluss der Grundidee, welche den Ackerbau als Vorbild der menschlichen Ehe betrachtet. Daher wird selbst die Entscheidung eherechtlicher Fragen aus dem Ackerbaurecht hergenommen. Es kann hiefür kaum ein schlagenderes Beispiel angeführt werden, als Macrob. Sat. 1, 15: Verrium Flaccum iuris pontificii peritissimum dicere solitum refert Varro, quia feriis tergere veteres fossas liceret, novas facere ius non esset, ideo magis viduis quam virginibus idoneas esse ferias ad nubendum. Darin liegt der ernst gemeinte Entscheid des Verrius Flaccus über eine streitige Eherechtsfrage. Die Rechtsbestimmungen über den Ackerbau führen zur Entscheidung einer eherechtlichen Frage. Ueber die Gleichstellung der fossae terrestres mit der fossa muliebris und die darauf gegründeten Kulthandlungen wird später noch weiter geredet werden. Jetzt erst erkennen wir die volle Bedeutung jener Nachricht, welche sich im Eingang der Plutarch'schen Praecepta coniugalia

findet, dass nämlich der Demeter Priesterin sich mit den Neuvermählten in das Brautgemach einschliesse und ihnen der Erdmutter *θεσμός* als höchstes Ehegesetz zu Gemüthe führe. Die Ehe ist also ein cerealisches Mysterium, jeder *γάμος* ein *τέλος*, so dass eheliche Treue bei den Eleusinischen Göttern beschworen, Demeter um einen Gemahl angefleht, Ceres legifera von Dido bei ihrer Hochzeit durch ein Opfer geehrt wird. Aen. 4, 58. Alciphron. 3, 69 — Alciphr. Ep. 2, 2. Serv. Aen. 4, 58. Die Demetrischen *θεσμοί* umfassen das agrarische Recht und ordnen diesem das eheliche unter. Das Mysterium des Saatkorns wird auch das der ehelichen Vereinigung von Mann und Frau. Auf dieser doppelten Grundlage, dem Ackerbau und der ausschliesslichen ehelichen Vereinigung, ruht ein Kulturzustand, dessen ganze rechtliche Gestaltung Ausfluss der cerealischen Mütterlichkeit ist. In diesem ausgedehntesten Sinne heisst die Göttin *θεσμοφόρος* und legifera. Nicht nur die ehelichen *θεσμοί* im eigentlichen Sinne, sondern alles Recht und alles Gesetz, welches der Kulturstufe des Ackerbaus entspringt, hat seine Quelle in der cerealischen Mutternatur, so dass mit Recht alle leges aere incisae, welches Inhalts sie immer sein mögen, in dem Cerestempel Aufnahme finden, mit Recht auch die Frauen an der Eleusischen Prozession die Gesetzesrollen des Heiligthums tragen. Demeter-Ceres gilt als die Quelle, Trägerin, Schöpferin des höhern menschlichen Rechts, welches aus der Pflanzung des Saatkorns und dem Ackerbauleben hervorgeht. In demselben Umfang ist Isis Gesetzgeberin, in demselben führt sie die manus aequitatis, die alle Seiten des Lebens beherrscht, das Symbol der fruchttragenden sowohl als der rechtschaffenden Mütterlichkeit*). Wie der Sitten und Gesetze, so wird auch der Städte Ursprung auf Demeter zurückgeführt. Calvus verbindet diese Thätigkeit mit den übrigen: leges sanctas invenit, et cara iugavit corpora connubiis et magnas condidit urbes. Unter cerealischen Gebräuchen werden die Städte gegründet, aus der Erde Mutterschoss erheben sich die Mauern, deren Unverletzlichkeit gerade in jenem Verhältniss zu dem mütterlichen Stoffe wurzelt. Es gibt keinen Theil des Ackerbaulebens, der nicht auf Demeter zurückginge, nicht in der Mütterlichkeit ihrer Natur seine Grundlage hätte. Als *Ἀστυνόμη* und *Φερέπολις* steht sie an der Spitze der Stadt und des ganzen Volksdaseins, der materiellen und der rechtlichen Ordnung des Lebens. Die Bedeutung des weiblichen Naturprinzips ist also gerade in der Ackerbaukultur auf die höchste Stufe des Ansehens gestiegen. Die aphroditisch-hetärische Geschlechtsverbindung kennt nur eine Mutter. Sie gründet die Gynaikokratie auf die gänzliche Beseitigung des Vaters und auf die tiefste Erniedrigung des der Regellosigkeit des Sumpflebens hingegebenen Weibes. Ganz anders die Gynaikokratie des cerealischen Lebens. Diese ruht auf dem unentweihten Matronenthum Demeter's, auf dem ausschliesslichen, unlöslichen Verhältniss zu Einem Mann, auf der Verwerfung jedes Hetärismus, auf der Weihe, nicht auf der Entweihung des Stoffs, auf dem höhern uranischen Gesetz, das Sonne und Mond verbindet; nicht auf dem des tiefsten Tellurismus, das in der Sumpfzeugung, in Sumpfpflanzen und in Sumpfthieren hervortritt. Die religiöse Weihe des Mutterthums ist die Grundlage dieses ganzen Lebenszustandes. An das Weib knüpft sich das Mysterium, dessen Profanation als eine Rückkehr zu meretricischem Leben aufgefasst wird. Macrob. Somn. Scip. 2: Numerio denique inter philosophos occultorum curiosiori offensam numinum, quod Eleusinia sacra interpretando vulgaverit, somnia prodiderunt, visas sibi ipsas Eleusinas Deas habitu meretricio ante lupanar ludere prostantes, admirantique et causas non convenientis numinibus turpitudinis consulenti respondisse iratas, ab ipso se aditu pudicitiae suae vi abstractas, et passim adeuntibus prostitutas. Daher darf an Ceres' Fest weder Vater noch Sohn genannt werden, damit der unentweihte Mysteriencharakter der Mutter durch Erinnerung an Männlichkeit, eheliche Begattung und Vaterrecht keine Störung erleide. Serv. Aen. 4, 58: Romae cum Cereri sacra fiunt, observatur, ne quis patrem aut filium nominet, quod fructus matrimonii per liberos constat. Alle cerealische Satzung tragt den Charakter der sanctitas. Dieser liegt in der Unantastbarkeit des Matronenthums, in welchem das Recht seinen Grund hat. Sanctum ist im Gegensatz zu sacrum das den chthonischen Mächten Geweihte, wie *ὅσιον* im Gegensatz zu *ἱερόν* (Plut. Is. et Os. 61). Es bezeichnet die Unantastbarkeit, das *ἀκίνητον*, welches aus dem Verhältniss zur tellurischen Erdmutter hervorgeht. Bachofen, die drei Mysterien-Eier, §. 13. Darum sind Mauern und termini sanctae res, unantastbar, weil sie aus der Erde Mutterleib hervorgehen; darum sanctae alle leges des cerealischen Lebens, die keiner besondern Strafsatzung bedürfen (Isidor. Or. 15, 4, 2); unabänderlich Alles, was Isis ihrem Volke in Gesetz und

*) Wichtig wird in dieser Beziehung auch die Erzählung des Philostrat vita Apoll. 1, 15, wo der Wundermann an die Kornwucherer von Aspendus schreibt, die Erde sei Aller Mutter und gerecht; die Kornwucherer aber machten sie zu ihrer alleinigen Mutter und verletzten also ihre Gerechtigkeit. — Mit dem weiblichen Ursprung des Rechts hängt ferner zusammen die Wahl der Magistrate durch Bohnen zu Athen und Theben (nach Plut. de genio Socratis), das Scherbengericht und die nächtliche Rechtspflege des Areopags.

Lied geoffenbart hat. In dem Kulturzustand, dessen Mittelpunkt ein solches mit der höchsten Weihe umgebenes Mutterthum bildet, erscheint die Gynaikokratie als der nothwendige Ausdruck der Religion, als einzelne Aeusserung einer allgemeinen Anschauung, die dem mütterlichen Prinzip den Prinzipat im Reiche der stofflichen Schöpfung, in der Religion und im Rechte anweist. Wird sie gebrochen und die Herrschaft dem Mann übertragen, so ist es der staatliche Gesichtspunkt des Imperium, dem der natürliche des stofflichen Lebens zum Opfer fällt. Es ist das ius civile, dem das naturale weichen muss, ein Bruch der natürlichen Ordnung der Dinge, eine Beeinträchtigung des cerealischen Prinzips, das daher die Nennung des Vaters und Sohns als Frevel verwirft, und den Matronen gegen allzuweit gehende Erniedrigung und jede Hybris der Männer schützend zur Seite tritt. Plut. Qu. rom. 56.

LXIX. Durch unsere jetzt beendigte Betrachtung über die Verbindung des Rechts mit dem weiblichen Naturprinzip ist die hohe Bedeutung der gesetzgebenden Isis für die ägyptische Gynaikokratie dargethan, und so habe ich nun Alles zusammengestellt, was mir zur Begründung der einstigen Existenz des Mutterrechts im Nillande, in Libyen überhaupt, zu Gebote stand. Jetzt wird auch die Herleitung der Danaïden aus eben diesem Nillande nicht mehr so fremdartig, so ganz unbegreiflich erscheinen. Sie zeigen sich nun selbst als Theil jener libyschen Amazonenwelt, sind selbst heldenmüthige Kriegerinnen, die ihr Weiberrecht gegen gewaltthätige Vettern vertheidigen und in der Bluthochzeit ihren höchsten Triumph feiern. Die grause That liegt ganz im Geiste des Amazonenthums, das in der Wahrung des hohen Weiberrechts, im Hass alles Männlichen, in der Lust an Kampf und Blut seinen reinsten, ja einen gottgefälligen Ausdruck findet. Wie verächtlich, wie strafbar muss nun die feige Hypermnestra erscheinen, die an dem Rechte ihres Geschlechts Verrath übt! Wie begründet sind die Ketten, aus denen sie Ovid (Her. 14) reden lässt; wie wohl gerechtfertigt das Gericht, vor welches sie Aeschylus stellt! (Paus. 2, 19, 6.) Und doch erfolgt Freisprechung. Damit hat der Danaïdenmythus dasselbe angedeutet, was in der Sage von der lemnischen Unthat die Schonung der Hypsipyle gegen Thoas bedeutet. In Hypermnestra wie in Hypsipyle kehrt das weibliche Wesen von dem Extrem amazonischen Heldenmuths zurück in die Schranken der Natur. Sie will lieber weich als erhaben und grausam heissen, wie die karische Kaphene (Plut. virt. mul. Kaph.) und die römische Horatia, aus deren Mund die Liebe allein spricht. Die Liebe ist es, die sie den Schwestern untreu macht. Abgelegt hat sie den Hass gegen das Männliche. Eros, der in allem Stoffe mächtig wird und das Verbindende, die Materie zusammenführende Prinzip der Dinge darstellt, ist in seine Rechte eingetreten. Darum ist es Aphrodite, welche Hypermnestra's Vertheidigung übernimmt, während Athene, die Göttin, der alles Männliche gefällt, doch nur bis zur Heirath, an den heldenmüthigen Schwestern ihre Freude hat. Aus der Göttin Fürsprache ist ein herrliches Fragment erhalten, das den sinnlichen, rein stofflichen Charakter jener von den Amazonen verabscheuten, von Hypermnestra aber erwählten Liebe hervorhebt.

„Es sehnt der keusche Himmel sich zu umfah'n die Erd',
Sehnsucht ergreift die Erde, sich zu vermählen ihm;
Vom schlummerstillen Himmel strömt des Regens Guss.
Die Erd' empfängt und gebiert den Sterblichen,
Der Lämmer Grasung und Demetra's milde Frucht;
Des Waldes blüh'nden Frühling lässt die regnende
Brautnacht erwachen. Alles das es kommt von mir."

So spricht Aphrodite (Aeschyli fr. e. Danaid. bei Athen. 13, 600. Siehe Hermann 1, 320), und dieser in Liebesdrang erwachten Erde Bild ist Hypermnestra, die ihres Bräutigams schont. *Γάμος* hängt so gut wie *γυνή* mit *γῆ*, *γᾶ* zusammen, und Gaius, Gaia, Gatte, Gattin, sind Bezeichnungen, die dem von Eros durchdrungenen Erdstoffe angehören. Diesem grossen stofflichen Gesetz, in welchem das Mutterrecht selbst wurzelt, sind die Danaïden, ist die Amazonenwelt überhaupt untreu geworden, zu ihm kehrt Hypermnestra wieder zurück. Damit aber wird nun das Mutterrecht selbst gebrochen, die Gynaikokratie zu Grabe getragen. Im Augenblick ihres höchsten Triumphes steht sie überwunden da. In dieser Darstellung zierte die Danaïden-Bluthochzeit den Gürtel des Evander-Sohnes Pallas. Virg. Aen. 10, 497. Der grösste Sieg ist die höchste Uebertreibung. Auf dieser Heldenhöhe vermag die weibliche Natur sich nicht zu halten. Sie kehrt in ihre Schranken zurück, wird fortan dem Manne in Liebe unterthänig. Sie will eher schwach als erhaben und heroisch heissen. Das ist die Bedeutung von Hypermnestra's Schonung für Lynkeus, das der Sinn ihrer Lossprechung, das die Rechtfertigung jener *Ἀφροδίτη νικηφόρος*, deren Bild Hypermnestra selbst zu Argos weiht. Paus. 2, 19, 6; 2, 20, 5; 2, 21, 1. 2. Darum heisst sie nun auch des Danaus erstgeborne Tochter, darum Hypermnestra, wie Agamemnon's Clytaemnestra, die hohe Herrin. Je erhabener ihr weiblicher Rang war, desto siegreicher tritt das neue Recht des Männerstaates hervor. Gerade in der Person, in welcher das Mutterrecht zuerst hatte Anerkennung finden sollen, in derselben tritt es jetzt vor einem neuen Prinzipe zurück. Aus dieser, auf den Trümmern der Gynaikokratie gestifteten Ehe

gehen Perseus und Heracles hervor. Auf das Amazonenthum der Frauen folgt die Heldenkraft der Männer. Hypermnestra's Nachkommen sind es, die im Kampfe jenen libyschen Weiberreichen den Untergang bereiten. Das argivische Weihebild zu Delphi umfasste nach Paus. 10, 10, 2 Danaus, Hypermnestra, Lynceus, *καὶ ἅπαν τὸ ἐφεξῆς αὐτῶν γένος τὸ ἐς Ἡρακλέα τε καὶ ἔτι πρότερον καθῆκον ἐς Περσέα.* Vergl. Sueton Aug. 29. Ovid Am. 1, 73. Propert. 2, 23. Der Gedanke, welcher diese Verbindung beherrscht, ist jetzt klar. Klar aber auch die Bedeutung dieser Gruppe im apollinischen Heiligthum. Es ist das apollinische Lichtprinzip des geistigen Vaterthums, welches in Hypermnestra's Stamm zur Herrschaft gelangt. Lynceus, der nach Danaus die Herrschaft führt (Paus. 2, 16, 1), trägt selbst den Lichtnamen. Nicht weniger sprechend sind die Bezeichnungen Architelus und Archander, denen zwei der Danaïden zur Ehe gegeben werden. (Paus. 7, 1, 3.) Danaus selbst errichtet dem Apollo Lycius ein Heiligthum, in welchem sein Thronos aufgestellt ist. (Paus. 2, 19, 3.) In der Nähe liegt des Phoroneus Feuer, denn als Feuerträger gilt er den Argivern an Prometheus' Statt. (Paus. 2, 19, 4.) Verständlich wird jetzt auch des Wolfes und des Stiers Zweikampf. In jenem erkannte man des Danaus, in diesem des Pelasger-Fürsten Gelanor Bild. (Paus. 2, 19, 3.) Beide Thiere bezeichnen die männliche Kraft, zumal auch der Wolf, der noch in den Solennitäten der römischen Ehe eine hohe Rolle spielt (Serv. Aen. 8, 343. 663; 4, 458), aber beide auf zwei verschiedenen Stufen der Ausbildung: der Stier als chthonische Wassermacht das Neptunische Prinzip (vergl. Paus. 2, 38, 4), der Wolf als Lichtkraft das solarische. So entspricht jener der pelasgischen, dieser der höhern apollinischen Religionsstufe. Mit Anbruch des Tages wirft sich der Wolf auf den Stier und tödtet ihn. Die Sonne ist stärker als das Wasser, das zumal in dem dürren Argolis alljährlich von den heissen Lichtstrahlen aufgetrocknet wird. Unkörperlich ist seine Kraft, so dass in dem arcadischen Lycaon kein Körper einen Schatten wirft. (Plut. qu. gr. 39. Paus. 8, 38, 5.) Auf diesem Prinzip ruht Danaus, auf ihm der Sieg des geistigen Männerrechts. Auf der Basis, die vor dem Tempel der siegreichen hypermnestrischen Aphrodite aufgestellt war, sah man eine Darstellung jenes Thierkampfes, und dabei das Bild einer Jungfrau, die den Stier mit Steinen verfolgt. (Paus. 2, 19, 6.) So stellt sich das Weib selbst auf die Seite des apollinischen Prinzips, in dem Hypermnestra ihre Versöhnung findet. Wir sehen den Sieg des Vaterrechts wiederum mit dem unkörperlichen Lichtprinzip identificirt. Der Stufengang der Entwicklung ist in dem Schicksal der Aegyptus-Söhne dargestellt. Ihre Körper werden dem lernaeischen Sumpfsee, in welchem Demeter's tellurisches Mutterthum vorherrscht, übergeben (Paus. 2, 24, 3; 2, 36, 7). Die vom Rumpf getrennten Häupter sind unterhalb der argivischen Burg zur Linken des Weges beerdigt. Durch sie wird der Sieg des Vaterrechts nur erst vorbereitet, wie denn Plato in Uebereinstimmung mit den alten Theologen nach Plutarch über Isis und Osiris den Olympiern die rechte, den Halbgöttern die linke Seite zuschreibt; vollendet ist er in Lynceus-Apollo, der höchsten unstofflichen Sonnenkraft, der nach des Orakels Gebot den Schwiegersohn Danaus nach fünfjähriger Herrschaft tödtet, und in dieser That den Abschluss des Zustandes vollendet. Serv. Aen. 10, 497. — Ueber die von Danaos angeordneten Wettkämpfe um den Besitz seiner Töchter Pausan. 3, 12, 2. Ueber den ersten Hymenaios Hygin F. 273, mit Staveern's Parallelstellen S. 377. Pindar Pyth. 9, 107—130. Apollod. 2, 1, 4. Ueber Lynceus' Lichtverwandtschaft Paus. 2, 25, 4. Aeschyl. Agam. 290—301. Polyb. 10, 43. (*πυρσῶν ἑορτή.*) Mit zwei Sternen über dem Haupte erscheint er auf einer Vase bei Kreuzer, Abbildungen zur Symb. und Mythol. XLII. S. 38. — Ueber Lynceus und Hypermnestra's gemeinsames Grab Pausan. 2, 21, 2, und gemeinsames Heiligthum Hygin F. 168.

LXX. Von Perseus erzählt die Sage, er habe die Gorgonen und ihre Königin Medusa, die jüngste der Schwestern, die allein sterblich ist, bekämpft (Diodor 3, 54. Schol. Pind. Nem. 10, 6); die Gorgonen aber werden von Diodor (3, 51) an die Spitze aller lybischen Amazonenstämme gestellt. Hier sehen wir wieder das Mondprinzip der höhern Sonnenmacht erliegen. Denn die Gorgonen sind Mondfrauen, wie auch Athene in ihrer mondlichen Muttereigenschaft *Γοργώ* und *Γοργῶπις* heisst. Palaephat. 32. Hymn. Orph. 32, 8. Perseus aber trägt die Sonnennatur. In ihm gelangt die väterliche Zeus-Abstammung zum Siege über das stoffliche Mutterthum, das in Danaë's unterirdischem, ehernem Thalamos und in dem durch des Meeres Wogen nach der Insel Seriphus getragenen Kasten seinen Ausdruck erhalten hat. Zur Hochzeitsgabe für Hippodamia heisst König Polydectes ihn vom äussersten Westen der Medusa Haupt herbeiholen. Denn auch in Hippodamia's Verbindung mit Pelops erliegt das Mutterrecht. Athenen weiht der Held seine Beute, wie er einst auch in Athenens Tempel Schutz und Zuflucht gefunden hatte. Dieselbe Göttin, die Heracles, die Danaïden und Theseus beschützt, die auch für den Muttermörder Orest den weissen Stein in die Urne legt, dieselbe nimmt den Gorgonenbesieger Perseus unter ihre sichernde Obhut.

In dieser Eigenschaft heisst sie Γοργοφόνος. Orph. 32, 8. In dieser bekämpft sie Iodama, die schon in ihrem Namen die stoffliche, erdartige Mondnatur verkündet. Denn Io heisst in der Argiver Sprache Mond, und für Dama werden wir später, in zahlreichen Gestaltungen der Sylbe Dam, die Erdbedeutung nachweisen. Also Athene, die wir selbst erst als Mondfrau, und dem Metroon verbunden, als stoffliche Erdmutter fanden, erscheint hier auf einer höhern geistigen Stufe, als mutterlose Zeustochter, als unversöhnliche Gegnerin aller rein materiellen, mütterlichen, erd- und mondartigen Existenz, als Vertreterin der rein geistigen Zeusnatur, mithin als Perseus' Beschützerin. Mit den Gorgonen und mit Medusa werden die Graeen verbunden. Auch in diesem Namen liegt das Mutterthum ausgesprochen. Denn Γραῖαι sind die Alten; die Idee des Alters zeigt uns die Muttereigenschaft von derjenigen Seite, in der es den Kindern erscheint, also von Seite des höhern Alters. So wird Anna Perenna als wahre Γραῦς, als runzeliges Mütterchen, so auch Hecale oder Hecalene, die Theseus bewirthet, von dem Mythus dargestellt. — Aus der Mondnatur aller dieser weiblichen Gestalten folgt die versteinernde Kraft der Gorgo-Medusa von selbst. Alles was die stoffliche Mutter aus ihrem Schosse gebiert, ist dem Untergang verfallen. Es tritt nur an's Licht, um wieder in die Finsterniss des Mutterleibes zurückzukehren. Es wird, um zu vergehen. In dem Leben schenkt die Mutter den Tod. Darum wird des Mondes Antlitz zu der grinsenden Fratze des Todes, der Mond selbst oft zum bösen Prinzip. Darum heisst es von dem Monde selbst, er gehöre noch in den Bereich des Stoffes und der vergänglichen Erdnatur. Darum wird gerade die jüngste der Gorgonen sterblich genannt: die jüngste, weil, wie wir später des Genauern erläutern, in ihr das Geschlecht seine Dauer am längsten ausdehnt, so dass bei aller mythologischen Entwicklung, die von unten nach oben fortschreitet, die Letztgeborne der fortgeschrittenste Träger des Ganzen ist. Ueber diese stoffliche, dem Untergang verfallene Mondnatur ragt Perseus als der himmlische Sonnenheld in geistiger Unvergänglichkeit hervor. Er hat das stoffliche Leben einer höhern Macht unterworfen und es dadurch befreit. Erlöst steigt Andromeda von dem Fels herunter, als Trophaee wird der Medusa Haupt Athenen dargebracht. Polydectes, der allaufnehmende Hades, vermag nichts wider den Sonnenhelden Perseus; bei Teutamos' Leichenspielen findet des Abas Sohn, des Proetus Bruder, Acrisius, im Sumpflande des Peneus von Enkels Hand den Untergang. Der Sonnendiscus siegt über die stofflichen Mächte. Ein neues Reich hebt an. Helios bringt der Menschheit ein milderes, höheres Recht des geistigen Vaterthums, das von Zeus ausgeht, wie das alte Mutterrecht von der stofflichen Erde.

Wie Perseus, so Heracles, der gleich jenem von Hypermnestra abstammt. Von Heracles heisst es bei Diodor 3, 54, er habe die Gorgonen sowohl als die übrigen Amazonen völlig zu Grunde gerichtet, als er die Länder gen Abend durchzog und die Säule in Afrika errichtete. Auch hier, wie in dem Perseus-Mythus, ist es also wiederum Lybien und das Land von Westen, welches vorzugsweise als amazonisches Reich erscheint. Diodor fügt hinzu: „Heracles, der sich vorgenommen hatte, das ganze menschliche Geschlecht ohne Ausnahme zu beglücken, hielt es für unrecht, einige Völkerschaften unter der verächtlichen Weiberherrschaft zu belassen.“ So vollendet die Sage in Hypermnestra's Nachkommen, was die Danaïde begonnen hatte: die Zerstörung der Gynaikokratie, die siegreiche Aufrichtung des Männerrechts, und an diese wird vorzugsweise die Erlösung der Menschheit, die Begründung eines edlern, höhern Daseins geknüpft. Heracles' Weiberfeindschaft, welche Griechen und Römer hervorheben, setzt sich fort in dem Mythus des Gaditanisch-tyrischen Gottes. Hiefür gibt Silius Italicus 3, 22 ein beachtenswerthes Zeugniss: Femineos prohibent gressus, ac limine curant saetigeros arcere sues: nec discolor ulli ante aras cultus. Pes nudus tonsaequae comae, castumque cubile, Irrestincta focis servant altaria flammis. Vergl. Heliodor. Aeth. 10, 4. 6. Bachofen, die drei Mysterien-Eier, S. 104. An diese Zeugnisse schliesst sich Pausan. 7, 5, 3 bedeutsam an. Zu Erythrae in Asien stand ein berühmter Heracles-Tempel. Das Bild zeigte ägyptische Kunst und Auffasung. Auf einem Boote stehend war der Gott dargestellt, wie die Einwohner sagten, zur Erinnerung an die Fahrt von Tyrus. Bei der Ankunft begab sich folgendes Ereigniss: Chier und Erythraeer stritten sich um das Götterboot. Ein Traumgesicht, das der blinde Fischer Phormio den Erythraeern mittheilte, verlieh diesen den Sieg. Den Frauen von Erythrae wurde geboten, ihr Haupthaar abzuschneiden, den Männern, daraus ein Seil zu flechten, diesem würde das Boot folgen. Aber die Bürgersfrauen (ἀσταὶ τῶν γυναικῶν) weigerten das Opfer. Da erfüllen die Thrakerinnen, welche, obwohl freier Geburt, zu Erythrae durch Dienste ihren Lebensunterhalt gewannen, des Orakels Gebot. Das Boot wird ohne Mühe an's Land gebracht. Das wunderkräftige Seil bewahrt man im Heracles-Tempel. Um des bewiesenen Gehorsams willen dürfen von allen Frauen allein die Thrakerinnen das Heiligthum betreten. Offenbart sich in dieser Erzählung eine gynaikokratische Stellung der

Jonierinnen von Erythrae, die nicht nur als Frauen der Bürger, sondern als selbständige ἀσταί dastehen, so tritt andererseits die von Heracles überall geforderte und durchgeführte Unterthänigkeit der Weiber sehr bedeutsam hervor. Die dienenden Thrakerinnen allein gefallen dem Gotte, dessen Gebot sie gerne erfüllen. Heracles erscheint hier als Bändiger jeder gewaltsamen Herrschaft, und wie Dionysos als Erlöser der niedern Stände. Des Weibes Herrschaft mochte schwerer lasten als die des Mannes. Der Mythus schliesst mit einem bezeichnenden Zuge. Phormio's Gesicht wurde wieder hergestellt und begleitete ihn ungeschwächt sein ganzes Leben lang. Hierin ist eine, der Sage auch in andern Bildungen geläufige Hieroglyphe als Ausdruck des Uebergangs aus dem tellurischen Mutterrecht in das väterliche Sonnenprinzip zur Anwendung gekommen. Finsterniss und Blindheit sind das Attribut des chthonischen Stoffs, Licht und Gesicht das der als Sonnenkraft gedachten Männlichkeit. Heracles, der stete Bekämpfer des weiblichen Prinzipats, bringt den bisher blinden Erythraeern das Licht eines höhern Zustandes, der sich also auch hier wieder an die Unterwerfung des Weibes unter den Mann anknüpft.

LXXI. Der Zeit nach dem Sturze des Weiberrechts gehört ein anderer Theil des Danaïdenmythus, auf den wir jetzt nochmals zurückkommen. In nie endender, ewig fortgesetzter, aber ewig vereitelter Arbeit büssen die Jungfrauen ihre Blutthat drunten in den sonnenlosen Gründen der Unterwelt, wo Ocnus ewig vergeblich das Seil flicht, Sisyphus den tückischen Stein wälzt, Tityus an seiner ewig nachwachsenden Leber nie endende Qual leidet. (Ovid, Ibis 174 f.) Die Danaïden mit ihrem durchlöcherten Fass in der Reihe der grossen Büssenden zu finden, ist im Sinne jener Zeit gedichtet, welcher die Gedanken der Gynaikokratie und des Amazonenthums durchaus fremd geworden waren. Erst nach der Anschauung der spätern Welt konnten sie strafbar und ewiger Pein verfallen scheinen. Wenn ich aber behaupte, dass der Gedanke der Busse auf spätern Anschauungen beruht, so will das nicht sagen, dass auch das Wasserschöpfen in ein durchlöchertes Gefäss ebenfalls erst späterer Zeit angehört. Die Arbeit der Danaïden ist gleich der des Ocnus ein Natursymbol, welches einer der ältesten Anschauungen des Menschengeschlechts angehört. Dieses Symbol also ist uralt, neu nur die Verbindung desselben mit der Idee der Strafe und gerechter Vergeltung*). Ich sage, ein Natursymbol. Aber welches Inhalts? Ich will, um seinen Sinn näher zu legen, auf den Mythus der Aloïden hinweisen. Apollodor bibl. 1, 7, 4 erzählt wörtlich: „Aloëus heirathete Iphimedeia, des Triopas Tochter. Diese aber liebte den Poseidon. Darum wandelte sie ohn' Unterlass hinab zum Meere, schöpfte Wasser mit den Händen und goss es in ihren Busen. Als nun Poseidon ihr genaht war, gebar sie von ihm zwei Knaben, den Otus und Ephialtes, die sogenannten Aloïden." Hier erscheint das Wasser als Element der Zeugung, als Träger der männlichen Kraft. Darum schöpft es Iphimedeia ohn' Unterlass in ihren Busen. Sie selbst, des Triopas Tochter, ist ein Bild des nach Befruchtung sich sehnenden Erdstoffes; sie ist jene Penia des Platonischen Mythus, welche dem Plutus nachgeht und von ihm den Eros empfängt; jene Biene, die aus allen Blumen nach einander ihren Honig schöpft (Schol. Apoll. Rh. 882). Penia ist, wie sich Plutarch ausdrückt, „die Materie, die an und für sich bedürftig ist, aber von dem Guten angefüllt wird, sich stets nach ihm sehnt und zur Theilnahme gelangt." Also die Erde, von dem zeugenden Nass befruchtet, das ist Iphimedeia in ihrer Sehnsucht nach Neptunus Genesius, das die wasserschöpfende Triopastochter. Eben das sind auch die Danaïden. Das grosse, auf Kunstwerken als bauchige Urne dargestellte Gefäss, in welches sie ihre Hydrien ausgiessen, ist die Erde selbst, die nach steter Befruchtung sich sehnende Materie. Wie Iphimedeia das Nass in ihren Busen, so giessen es die Danaïden in das grosse Fass. Aber nie gestillt ist der Erde Durst nach stets frischer Befruchtung. Penia hört nie auf, dem Plutus nachzugehen. Darum wallt Iphimedeia ohn' Unterlass zum Meere hinab, wie die Megarerinnen auf der sogenannten Bahn der Schönen, wie das syrische Kultbild nach dem Strande; darum schöpfen die Danaïden in nie ruhender Arbeit das Wasser in ihr Erdgefäss. Darum eben wird diess als durchlöchert dargestellt, durchlöchert wie jenes Sieb, das in ganz gleicher Bedeutung die Priesterin der Vesta führt. So

*) Ja, es kann mit Grund behauptet werden, dass die Aufnahme der Danaïden in die Zahl der grossen Büssenden sehr später Entstehung ist. Homer erwähnt sie nicht, da wo er Il. 2, 568 f. von den Strafen in der Unterwelt spricht. Eben so wenig Hesiod und Pindar. Diess hebt Scheiffele über Danaos und die Danaïden, Ellwangen 1856, S. 24 richtig hervor. So Vieles ich auch in der Auffassung des genannten Gelehrten nicht theilen kann, so sehr freue ich mich, zwei Hauptsätze mit grosser Bestimmtheit hervorgehoben zu sehen, nämlich die Festhaltung der Verbindung von Argolis und Aegypten, welche in dem Danaïden- und Ocnusmythus so bestimmt hervortritt, und die Anerkennung, dass die physisch-natürliche Bedeutung der Mythen stets die ursprüngliche, die ethische die spätere ist, was in Beziehung auf die Danaïden von Stuhr 2, 349 ff. und Gfrörer, Phil. 2, 294, völlig verkannt wird.

konnte ich mit Recht sagen, die Danaïden als schöpfende Wassermädchen sind ein Natursymbol uralter Zeit, dem die Idee der Busse und Bestrafung von Hause aus durchaus fremd war. Ich füge jetzt bei: Eben dieses Natursymbol schliesst in sich die Grundidee der Nilreligion in ihrer ganzen ursprünglichen Einfachheit und physischen Beziehung zu dem Nillande selbst. Denn Osiris ist, wie Plutarch sagt, der Nil, welchen, wenn er alljährlich austritt, die Erde, das ist Isis, aufnimmt und behält, und dadurch zur Erzeugung geschickt wird. Eine symbolische Darstellung dieser allzeugenden Verbindung des Wassers mit der durstigen Erde ist jenes goldene Kästchen, das die Priester bei der grossen Trauerceremonie um Osiris' Verschwinden alljährlich feierlich herumtragen. Denn in dieses wird erst trinkbares Wasser gegossen, dann zu dem Wasser fruchtbare Erde gemischt. Ist so das Wasser von der Erde aufgesogen, dann ist Osiris verschwunden, aber Isis, das Nilland, befruchtet. Man sieht, nichts vermöchte die Grundidee der Nilreligion anschaulicher und zugleich einfacher auszusprechen, oder vielmehr darzustellen, als das Symbol der wasserschöpfenden Danaïden und ihres durchlöcherten Fasses. So fasste die alte Welt das Mysterium der stofflichen Generation, und nicht ohne Grund haben darum die Griechen behauptet, Homer und Thales hätten ihre Anschauung von dem Wasser als Urgrund aller Dinge der ägyptischen Religion entnommen. Diess ist jenes Mysterium, in welches die Danaïden die argivischen Frauen eingeweiht haben sollen; diess die Bedeutung der Lernaeischen Mysterien, diess die Anschauung, in deren Geiste jene Verbindung der Danaustöchter mit des dürren Argolis Bewässerung gedichtet worden ist. In dieser Auffassung rechtfertigt sich auch die Verbindung der Danaïden mit Ocnus, wie sie auf Kunstwerken und in Gräbern sich vorfindet, und Beider Verweisung in die finstern Gründe der Erde. Denn Ocnus' Seilflechten ist ein Natursymbol ganz gleicher Bedeutung wie die Danaïden. Das Seil ist die sichtbare Schöpfung, welche jene Verbindung von Wasser und Erde aus dem Stoffe hervortreten lässt, und die, wie ein Fluss dem Meere, stets dem Tode entgegeneilt. Darum kann es auch nicht befremden, diess Ocnus-Symbol gerade am Nil zu finden. Diodor 1, 97 erzählt wörtlich: „In der Stadt Akanthus, jenseits des Nils nach Libyen zu, 120 Stadien von Memphis — so geht die Rede — sei ein durchlöchertes Fass, in welches 360 Priester alle Tage Wasser aus dem Nil trügen. Was der Mythus von Ocnus erzählt*), das sehe man noch jetzt in einer feierlichen Versammlung ausüben; denn ein Mann dreht das grosse Ende eines Stricks, viele Andere aber lösen von hinten das Zusammengedrehte wieder auf." Also das durchlöcherte Fass und Ocnus neben einander, und beide einheimisch im Nillande, eine unwiderlegliche Bestätigung meines Satzes, dass in diesen beiden Natursymbolen die Grundidee der Nilreligion niedergelegt ist, und dass sie daher auch wohl beide in Aegypten entstanden sind. Während nur Einer das Seil flicht, sind Mehrere es wiederaufzulösen beschäftigt; denn einheitlich und stets gleich ist der Grund der Entstehung des stofflichen Lebens, mannigfaltig dagegen ist Ursache und Art des Todes. Statt der auflösenden Männer war in der Lesche von Delphi die nagende Eselin gemalt, und diese auch in der spätern Kunst (auf einem Rundaltar des Vaticanischen Museum, zwei Grabbildern, einem Campana'schen an der porta latina, einem der Villa Pamfili, und in einer Darstellung des Cod. Pighius) beibehalten. Auch das weist auf Aegypten zurück, denn hier gerade wird das verderbliche, auflösende Prinzip, wird Typhon unter dem Bilde des Esels dargestellt. Gefrässig ist der Tod. Erisychthon, des Myrmidon Sohn, wird darum *κάνθων*, der grosse Esel, genannt. Aelian V. H. 1, 27. Von Pausanias wird das weibliche Geschlecht des nagenden Esels hervorgehoben. Die zeugende Kraft des Ocnus ist dagegen männlich aufgefasst. Der Gegensatz verdient volle Beachtung. Mit dem Werden verbindet sich der Mann, mit dem Vergehen das Weib. Der Mann zeugt, das Weib nimmt im Tode wieder Alles auf. Ewig dauert die Arbeit des Wasserschöpfens, ewig erzeugt der Erdstoff aus sich neues Leben. So viel auch der Tod wegrafft, immer circulirt ein frisches, neues Blut. Jedes Jahr mehrt sich daher die Zahl der Untergegangenen, die Grösse des wieder aufgelösten Seils. Das Leben speist den Tod, Ocnus füttert die Eselin, die behaglich ruhend fortnagt. „Das Feuer hat nie genug Holz, die See nie genug Gewässer, der Tod nie genug Geschöpfe, die Schöne nie genug Liebhaber;" so sprechen die Weisen der Hindus. Klemm, Frauen 1, 256. Darum nannten die Alten die Todten *τοὺς πλείονας*, die Mehrern, wie bei den Römern ad plures ire, d. h. zu den Todten versammelt werden, gebräuchlicher Ausdruck war. Man kennt jenes den Megarern gegebene Orakel. Als sie nämlich bei sich die Königsherrschaft abgeschafft hatten und dadurch der Staat in Unordnung gerathen war, liess man in Delphi fragen, was nun zu thun sei, um des Landes Glück zu begründen. Mit den Mehrern sollten sie ihre Berathungen halten (*ἢν μετὰ τῶν πλειόνων βουλεύσωνται)*, war die Antwort. Darum wurde,

*) *περὶ τὸν ὄκνον*, nicht *περὶ τὸν ὄνον*, obwohl der Sinn gleich bleibt.

in richtiger Auslegung des Wortes, den Todten mitten im Rathhaus ein Heroon gegründet. Paus. 1, 43, 3. Das ist ein Stimmenmehr, wie es der heutigen Demokratie wohl nicht gefiele. Und doch ist mit den Todten zu Rathe zu gehen die sicherste Bürgschaft der Volkswohlfahrt und das grosse Losungswort unserer historischen Rechts-Schule.

Ich weiss nun nicht, ob die erfindungsreichen Priester von Chemmis, denen Welker die Dichtung des Zusammenhangs der Danaïden mit dem Nillande zuschreibt, das Ocnus-Symbol ebenfalls mit genealogischem Interesse nach Aegypten hinüber geholt haben sollen? Mir scheint vielmehr die Verbindung Aegyptens mit Argolis, mit den griechischen Stämmen überhaupt dadurch sehr bestätigt zu werden. Freilich wird es denjenigen, die jedes der alten Völker erst auf den Isolirtisch setzen, wenn sie es zu betrachten gedenken, gar räthselhaft erscheinen, denselben Ocnus zu Mantua bei den Ligurern, zu Ardea (ardea gleich ὄχνος, Paus. 10, 29, 2. Serv. Aen. 7, 412), zu Delphi und zu Akanthus am Nil zu finden. Aber das Faktum besteht, wie das der Danaïden, und ist in Verbindung mit dem, was Herodot über den Zusammenhang der griechischen und ägyptischen Götterwelt berichtet, ganz dazu angethan, die Beschränktheit unserer dermaligen Vorstellungen von dem frühern, in die s. g. mythische Periode fallenden, Völkerzusammenhang in's hellste Licht zu setzen.

Das Danaïdensymbol, wie es nach meiner Auffassung sich darstellt, enthält also die Grundidee der Isisreligion, und somit auch die des Mutterrechts selbst. Denn das Weib ist für die Fortpflanzung des stofflichen Lebens die Stellvertreterin der Erde; sie hat die Function der Materie übernommen, aus γῆ ist γυνή geworden. Eben darauf ruht nach der stofflichen Denkweise der Urwelt des Weibes höheres Ansehen, Isis' Vorrang vor Osiris. Und darum eben ist es so beachtenswerth, dass wir in den Danaïden beides vereinigt finden: das Mutterrecht in seiner höchsten Entwicklung zu Amazonenthum, und wiederum das Mutterrecht in seiner religiösen Grundlage, mithin eine einheitliche Idee; dort in ihrer rechtlichen und staatlichen Gestalt, hier in ihrem Religionsausdruck. Das ist eben die Natur des alten Mythus, dass er irdische Wesen mit derjenigen Göttlichkeit ausrüstet, unter deren Herrschaft sie standen, deren Dienst sie gewidmet waren. So wird Aristaeus selbst zu Zeus Aristaeus, Romulus zu Mars oder Quirinus, so Alexander zum Ammonius, so Lycurg, so Gyges, so Brasidas mit den Ehren der Götter ihres Volks ausgestattet, so mehr als eine Mutter selbst Isis genannt. In ausgezeichneten Menschen nimmt die Gottheit Fleisch und Blut an. In ihnen wird sie erkannt, in Menschengestalt angeschaut, ein Gedanke, dem Plato und Plutarch wiederholt Ausdruck gegeben haben. Und so sind nun auch die Danaïden im Lichte derjenigen Religion auf die Nachwelt gekommen, aus der ihr Mutterrecht, ihre Gynaikokratie, ihre Bluthat selbst herfloss. Sie sind zugleich sterbliche Wesen und Göttinnen, Repräsentanten wirklicher Geschlechter, in denen das Weiberrecht mit Heldenmuth gegen frevle Angriffe vertheidigt wurde, und göttliche Gestalten, in welchen die Grundlage der Amazonenreligion ihren religiösen Ausdruck gefunden hat.

LXXII. Bevor ich diesen Gegenstand verlasse, noch eine letzte Betrachtung. Kein Weib versieht in Aegypten irgend ein Priesterthum, weder das einer weiblichen, noch das einer männlichen Gottheit. So bezeugt Herodot 2, 35, und so wird es zu seiner Zeit auch wirklich gewesen sein. Wie könnte er, der alle Tempel besuchte, in einer so wichtigen Sache sich getäuscht haben? Jomard, Descript. de l'Egypte, T. 1. p. 194. 195, seconde édition. Doch will ich die Schwierigkeiten, die sich entgegenstellen, nicht verschweigen. Herodot 2, 54 spricht von zwei thebanischen Priesterinnen, welche von Phoeniziern entführt worden seien. Anderwärts (2, 171) werden die Danaïden erwähnt, welche die Thesmophorien nach Griechenland verpflanzten. Da Herodot sich nicht selbst widersprechen kann, so muss er diese Frauen nicht als Priesterinnen, sondern nur als Geweihte betrachtet haben. Durch Juvenal Sat. 6, 446 und Persius Sat. 5, 186 wird der Geschichtschreiber eben so wenig widerlegt, da beide Genannte von dem ägyptischen Kulte zu Rom reden. Noch geringere Bedeutung hat, was Caylus recueil d'antiquités T. 3. p. 37. 38 anführt. Vergl. Schmidt, de sacerdot. Aeg. p. 89. Adrian, Priesterinnen, S. 7 f. Dass an dem häuslichen Kult und an öffentlichen Aufzügen Frauen betheiligt erscheinen (Herod. 2, 65; 2, 48. 60. Diod. 1, 83) hat mit dem Priesterthum keinen Zusammenhang. Priesterthümer von Frauen versehen, gehören erst in die Zeiten der Lagiden. Athenaeus 5, 198 bezieht sich auf den Aufzug, welchen Ptolemaeus II Dionysos veranstaltete. Priesterinnen mit Beziehung auf die Ptolemaeer erscheinen in der Papyrusurkunde von 104 v. Chr. bei Boeckh, S. 15. 16. In der Inschrift von Rosette wird Zeile 5 Pyrrha, die Tochter des Philinus, Athlophore der Berenike Euergetis, Avia, Tochter des Diogenes, Canephore der Arsinoë Philadelphus, Irene, Tochter des Ptolemaeus-Philopator, Priesterin der Arsinoë genannt. Darin lag eine Verletzung der priesterlichen Satzung, die von dem einheimischen Priesterstande gewiss missbilligt, aber nicht verhindert werden konnte, so wie es

unmöglich war ihre Erwähnung in dem zu Ehren Ptolemaeus V Epiphanes durch die Priesterschaft erlassenen Dekret zu umgehen. Drumann, Inschrift von Rosette, Königsberg 1823, S. 35. 91. 217. Letronne, Inscription de Rosette im ersten Bande der Fr. hist. gr. von Müller. p. 10. Herodot's Bericht behält also seine volle Richtigkeit. Aegypten zeigt mithin zwei Erscheinungen, die einen äusserst merkwürdigen Gegensatz bilden: auf der einen Seite die Mutter mit dem höhern Rechte und aller Herrschaft ausgestattet, auf der andern den Mann allein und ausschliesslich zum Priesterthum befähigt. Ist das nicht unvereinbar? Durchaus nicht. Vielmehr erkenne ich in dem scheinbaren Widerspruche zwei Aeusserungen des gleichen Grundgedankens. Derselbe stoffliche, materielle Charakter des Weibes führt einerseits zu dem Mutterrechte, das alle Verhältnisse des stofflichen, leiblichen Lebens beherrscht; andererseits zu der Unfähigkeit zum Priesterthume, bei welchem eben nicht jene leibliche, stoffliche Seite, sondern vielmehr der unkörperliche, höhere Theil unsers Ichs bethätigt ist. Man kann sagen: auf dem geistigen Gebiete herrscht der Mann, auf dem der Materie in ihrem ganzen Umfange die Frau. Der Gegensatz tritt in dem thebanischen Priesterthum besonders schlagend hervor. Dieses stand in dem Rufe der höchsten Kunde in philosophischen und astronomischen Dingen, von ihm ging das Sonnenjahr und dessen genauere Berechnung aus. Eben daselbst aber war Zeusen das vornehmste Weib als *Παλλακίς* geweiht und der Hetärismus zur heiligen Kultpflicht gemacht. Strabo 17, 816. Ist alles Stoffliche der Erde zugewiesen, so ist sie hinwieder auf dieses beschränkt. Ist umgekehrt der Mann von dem Stofflichen ausgeschlossen, so fällt ihm hinwieder das Geistige ungetheilt anheim. Plato nennt die Einwirkung des Mannes auf den Stoff unkörperlich, anderwärts wird sie als blosses *ἐγείρειν* aufgefasst und mit der Kraft des Stahls verglichen, der den im Feuerstein schlummernden Funken wach ruft. Wie wir denn von einigen Hirtenstämmen des asiatischen Nordens wissen, dass der Brautvater, der die jungen Leute zusammengibt, bei der Ceremonie aus einem Kiesel mit dem Feuerstahl Funken schlägt, zum Zeichen dass er ihnen Nachkommenschaft wünsche. Klemm, die Frauen 1, 92. Die Pythagoraeer vergleichen das Weib der Basis eines Dreiecks, der horizontalen Grundlinie, den Mann einer darauf errichteten Senkrechten. Aus allen diesen Vergleichungen, die man bei Plutarch de Iside et Osiride findet, spricht dieselbe Idee: dem Weibe, als stofflicher Grundlage des menschlichen Seins, tritt der Mann als unkörperliche Potenz entgegen. Ist jenes die Materie, so ist er der Künstler. Vertritt jenes die Stelle der Erde, so erinnert er an den Schöpfer, der wie der Töpfer dem Topf, so der Erde als eine von aussen her einwirkende, unsichtbare Gewalt gegenüber tritt. Nach dieser Auffassung kann nur der Mann mit der Gottheit in priesterlichen Verkehr treten, nicht die Frau; sie gehört dem körperlichen Leben, er der unkörperlichen Kraft. Erscheinen hienach die beiden Grundsätze, das Mutterrecht und das ausschliessliche männliche Priesterthum, keinesweges als innerlich unverträgliche Gegensätze, so ist nun doch ein gleichzeitiges Entstehen beider nicht anzunehmen. Nicht neben einander, sondern nach einander müssen sie zur Anerkennung gelangt sein, wenn es auch keinem Zweifel unterliegt, dass sie lange Zeit, und gerade in Herodot's Tagen, neben einander in Kraft waren, jedes in seinem Gebiete. In dem Bewusstsein der höhern geistigen Natur des Mannes liegt ein grosser Fortschritt des Menschengeschlechts, eine Befreiung desselben von den rein stofflichen Anschauungen, welche in den Urzeiten dessen ganzes Denken beherrschten. Darum kann auch der Grundsatz, der das ägyptische Priesterthum leitet, erst mit jener hohen Vergeistigung der Nilreligion, zu welcher sie sich allmälig erhob, in Uebung gekommen sein. Ursprünglich scheint er mir nicht, wenn er auch zu Herodot's Zeiten gewiss längst schon anerkannt war. Auch nur in den Händen männlicher Priester konnte sich die Wissenschaft göttlicher und weltlicher Lieder zu jener Höhe erheben, und die Gotteserkenntniss jenen Grad metaphysischer Geistigkeit erreichen, welcher die tiefsinnigsten der Hellenen, einen Pythagoras, Solon, Lycurg, Plato, Eudoxus, Democrit, Oenopidas nach Aegypten führte. Euseb. Pr. Ev. 10, 8. Weibliche Priesterthümer hätten diess nicht vermocht und sicher zur Erhebung des Menschengeschlechts nichts beigetragen. Auch die christliche Welt hat keinen Vortheil daraus gezogen, dass in ihr, offenbar unter dem Einfluss uralter Anschauungen und Kulte, wie es scheint zuerst in Aegypten und in angrenzenden Theilen des Orients, in Arabien, Phrygien und Creta, das Prinzip der weiblichen Stofflichkeit wieder so sehr in den Vordergrund gestellt worden ist. Denn darin liegt ein Herabziehen der Gotteserkenntniss aus ihrer geistigen Reinheit in die Befleckung der Materie. Wenn Robert d'Arbrisselles, der Stifter der Karthause, den heiligen Männern und Frauen keinen Vorsteher, sondern eine Vorsteherin setzte, weil Christus dem Johannes die Maria zur Mutter gegeben habe, so muss man bekennen, dass er in seiner Anschauungsweise tiefer stand, als das ägyptische Priesterthum, welches die Unvereinbarkeit des weiblichen Wesens mit dem Priesteramt aussprach. Noch weiter gingen die Brachmanen, denen

die Mittheilung der religiösen Geheimnisse an ihre eigenen Frauen untersagt war. Strabo 15, 712. „Den angetrauten Frauen gestatteten die Brachmanen keinen Theil an ihrer Philosophie: Denn entweder steht zu befürchten, sie möchten bei schlechter Naturanlage die Geheimnisse der Lehre dem uneingeweihten Volke ausschwatzen (vergl. Paulus Timoth. 5, 13), oder bei empfänglichem Sinne ihre Männer verlassen; denn wer gelernt Wollust und Schmerzen, Leben und Tod zu verachten, wird nie sich fügen, eines Andern Unterthan zu sein.“ Die Brachmanen aber sind der Sonne geweiht. Steph. Byz. s. v. Lassen, Ind. Alterth. 3, 359. Von der zweiten Klasse der indischen Weisen, die Strabo 15, 711, nach Megasthenes *Γαρμᾶνας,* Clemens Alexandr. Strabo 1, 305. Porphyr. de abst. 4, 17. 18. Cyrillus c. Jul. L. 4, 133. Euseb. P. Ev. 9, 410. *Σαρμᾶνας,* Alexander Polyhist. zuerst *Σαμαναῖοι* benennt (Lassen, Rhein. Mus. 1833. p. 171—190. Müller in den Fr. h. gr. 2, 437—439. Lassen, Ind. Alterthums-K. 3, 353 f.), berichtet Nearch bei Strabo 15, 716 die entgegengesetzte Uebung: „Sie beschäftigen sich namentlich mit der Naturwissenschaft. Zu ihnen gehörte Calanus (der durch die Geschichtschreiber Alexanders berühmt gewordene grosse Büsser). Sie gestatten den Frauen Theilnahme an ihrer Philosophie.“ In Menus' Gesetzen (V. 155. 160 in der Uebersetzung von W. Jones, London 1796, p. 142) heisst es: „Ohne ihren Mann darf keine Frau ein Opfer verrichten, eine heilige Handlung vornehmen, ein Fasten halten: nur so weit die Frau ihren Mann ehrt, kann sie in den Himmel erhoben werden. 160: Gleich den enthaltsamen Brachmanen kann ein tugendhaftes Weib in den Himmel gelangen, *selbst wenn sie kein Kind geboren hat*, dafern sie nach ihres Herrn Tod sich heiliger Enthaltsamkeit weiht.“ Den Inhalt der christlichen Lehre legt Paulus im ersten Briefe an Timotheus 2, 11—15 am kürzesten dar: „Ein Weib müsse ruhig lernen mit aller Unterwerfung; einem Weibe aber zu lehren gestatte ich nicht, noch sich ein Ansehen über den Mann anzumassen, sondern ruhig zu sein. Denn Adam ward zuerst geschaffen, hernach Eva. Und Adam ward nicht verführet, sondern das Weib ward verführet, und verfiel in Uebertretung. Sie wird aber das Heil erlangen durch Kindergebären, wenn sie beharret im Glauben und Liebe und Heiligung mit Sittsamkeit.“ Damit ist 1 Corinther 14, 34, und c. 29 Dist. 23, c 20 Dist. 4 aus dem vierten Concil von Carthago (mulier quamvis docta et sancta viros in conventu docere, vel aliquot baptizare non praesumat) zu vergleichen. Ferner Euseb. Pr. Ev. 12, 32, wo die Uebereinstimmung der Platonischen und der christlichen Lehre hervorgehoben wird. Der Gedanke des Apostels lässt sich folgendermassen wiedergeben: Wie der geistigen primären Natur des Mannes die Lehre, so entspricht der stofflichen, sekundären des Weibes das Kindergebären. Wie auf dem Gebiete des stofflichen Lebens, so sind die Frauen auch auf dem des geistigen rein receptiv, bestimmt, zu dem Manne, als zu dem höhern Prinzip, in Ruhe emporzuschauen. Das Weib zog den Mann zu dem Stoffe herab, dieser hinwieder erhebt jenes aus dem Stoff zu geistiger Reinheit, zu dem „unzugänglichen geistigen Lichte“. (1, 6, 16.) Aber die Frau, die auf das Empfangen beschränkt, und dadurch geringer ist als der Mann, zeigt in der Bewahrung grössere Treue und mehr Kraft der Standhaftigkeit. „Wenn die Weiber die Lehre des Evangeliums annehmen, so sind sie viel stärker und brünstiger im Glauben, halten viel härter und steifer darüber denn Männer.“ Diese Bemerkung Luthers wird durch die Religionsgeschichte vielfach bestätigt. Die Tausende weiblicher Märtyrer des christlichen Glaubens legen dafür das erhebendste Zeugniss ab. Als Denisa, die unter Decius zu Lampsacus für ihr Bekenntniss litt, Petrus den Martern erliegen sah, rief das Weib dem Manne zu: Elender, warum willst du ein augenblickliches Glück durch eine peinvolle Ewigkeit erkaufen! So beherrscht derselbe Charakter des Weibes leibliche und geistige Natur. In der gleichen Eigenschaft liegt seine Stärke und seine Schwäche. Hat Eva-Pandora den Fluch über die Sterblichen gebracht, so ist es hinwieder dasselbe Weib, in welchem zuerst das Bedürfniss des Heils erwacht, das das vernommene Wort am getreusten bewahrt, und durch dessen Befestigung in der Seele der Kinder die erste Uebertretung und ihre Schuld tilgt. Durch Kindergebären und Pflanzung des Glaubens in denselben erwirbt sie, nach des Apostels Ausdruck, ihr Heil: ein Gedanke, der in dem mitgetheilten Gesetze Menu's ein merkwürdiges Analogon findet. Frauen sind es, die zuerst das Geheimniss der Auferstehung erkunden, Frauen, von welchen es die Jünger erfahren, wie Zeus von der Urmutter Themis das von Anfang an ihr vertraute Mysterium, wie endlich, nach dem Glauben der Alten, das Weib so oft der ersten göttlichen Offenbarung gewürdigt worden ist.

LXXIII. Das heutige Griechenland bietet einen Vergleich zu dem alten ägyptischen priesterlichen Grundsatze. Von einigen griechischen Inseln wird Folgendes berichtet: „Auf denselben geht das Vermögen, welches vom weiblichen Geschlechte herrührt, von Rechtswegen unter dem Titel Dos auf dasselbe Geschlecht über. Daselbst nimmt die einzige Tochter sogar dann die ganze Dos ihrer Mutter zu sich, wenn diese das ganze

Vermögen der Familie umfassen sollte. Nur die Kapellen machen davon eine Ausnahme, denn wenn sie auch zur Dos einer einzigen Tochter gehören sollten, so müssen sie definitiv doch der Erbtheil eines männlichen Descendenten werden.“ (v. Maurer, das griechische Volk, B. 1. S. 144.) Dieses Gewohnheitsrecht zeigt in seinem Resultat, wenn auch nicht in seinem innern Grunde, einen dem Weiberrechte analogen Zustand. In beiden Fällen kömmt das ganze Gut von der Mutter auf die Tochter. Die Söhne gehen völlig leer aus. Aber die Kapelle folgt einem andern Rechte. Sie muss, wie das ägyptische Priesterthum, nothwendig einem Manne gehören, weil an der öffentlichen Religionsübung keine Frau Theil haben kann.

LXXIV. Ueber Aegypten bieten uns Diodor 1, 80 und Plutarch, Tischreden 8, 1 noch zwei Zeugnisse, die ich in wörtlicher Uebertragung mittheile. Diodor: Bei den Aegyptern heirathet jeder Priester nur eine Frau, jeder Andere aber so viele er will. Alles was geboren wird, muss ein Jeder erziehen, der Bevölkerung wegen, weil diese vorzüglich zum Wohlstand der Länder und Städte gereicht. Keines von den Kindern halten sie für unecht, selbst ein solches nicht, das von einer gekauften Sklavin geboren worden. Denn sie glauben überhaupt, dass der Vater die einzige Ursache der Zeugung sei, die Mutter aber dem Kinde nur Nahrung und Aufenthalt gebe. Auch unter den Bäumen nennen sie die fruchtbaren männlichen, die unfruchtbaren weiblichen Geschlechts, während es die Griechen gerade umgekehrt machen.“ Ueber den letztern Punkt spricht auch Plinius 12, 26. Der römische Compilator handelt von der Unfruchtbarkeit gewisser Bäume, und bemerkt dann: Fit haec differentia et ex sexu (nämlich ob die Bäume tragen oder nicht), in iisque (d. h. bei den Bäumen, bei welchen jener Unterschied bemerkbar wird) mares non ferunt; aliqui hoc permutantes mares esse quae ferant, tradunt. Demnach scheint die ägyptische Auffassung auch in Italien theilweise geherrscht zu haben. Diese aber setzt in Entfernung des Mutterrechts das männliche Prinzip an die Spitze der Natur. So wird die dodonaeische Eiche, welche den Menschen die erste Nahrung sendet, des Zeus Baum genannt. Nach Philostrat in vita Apollon. Ty. 6, 37 galt in Lydien der Glaube, die Bäume seien älter als die Erde. Das ist die Idee von einem Baume des Lebens, d. h. einem Baume, in dem die männliche Kraft, die Alles, auch die Erde, hervorgebracht, zur Darstellung gekommen ist. Wenn die Arkader älter heissen als der Mond, so liegt hierin ein anderer Ausdruck derselben Idee: die Kraft war früher da als der weibliche Stoff. Die Lehre von der Schöpfung der Biene aus den Blättern der Bäume (Virgil G. 4, 200) geht auf dieselbe Anschauung zurück. Der früchtetragende männliche Baum ist ein Ausdruck des Vaterrechts, kraft dessen die Kinder dem zeugenden Manne gehören. Daher werden nun folgende Bemerkungen der Alten wichtig. Virgil. Aen. 3, 64: Atraque cupresso. Servius: Duo sunt eius genera: nam quae sterilis est, foemina dicitur, ad metae formam in fastigio convoluta: unde et *Κονοειδὴς* peculiari epitheto appellatur. Contra mas latius spargit ramos, conosque profert nuci pineae non absimiles, licet minores: mira inter arbores foecunditate, quippe quae trifera est. — — Dicta autem est Cyparissus, ut Didymo placet, *ἀπὸ τοῦ κύειν παρίσους*, hoc est, ab aequaliter pariendo, quod aequaliter et ramos pariat et fructus. Die Verbindung des weiblichen Geschlechts mit der Sterilität ist in ihrer Anwendung auf die Cypresse um so bedeutender, da die nahe Beziehung dieses Baumes zu der asiatischen Aphrodite, wie sie Lajard in seinem Werke sur le culte de Venus, und in mehreren Arbeiten der Annali dell' Instituto hervorgehoben hat, bekannt genug ist. — Bei Ovid F. 4, 741 findet sich in Bezug auf das Fest der Parilia die Vorschrift: ure mares oleas, taedamque herbasque Sabinas, et crepet in mediis laurus adusta focis. Ohne Zweifel sind hier unter den mares oleae ebenfalls die fruchttragenden verstanden. — Apollodor bei Stobaeus Ecl. Phys. Lib. 1. p. 129 Cant. theilt aus Sophocles' Polyxena die Worte mit: *Ἀχέροντος . . . ἄρσενας χόας*, und bemerkt dazu: *ἄρσενας δὲ τὰς οὐδὲν ἐκτρεφούσας. θήλεα μὲν γὰρ τὰ καρποφόρα, ἄρσενα τὰ ἄγονα λέγονται. τὸ μὲν, τὸ σπέρμα παρέχον μόνον, τὴν δὲ καὶ ἐκτρέφειν. ὅθεν καὶ θῆλυς ἐέρση, ἡ πολύγονος καὶ τροφίμη**). Dadurch wird Diodor's Bemerkung über die griechische, von der ägyptischen abweichende Auffassung bestätigt. Heyne, Apollod. p. 1050. Die Anführung der *ἐέρση* kann durch *ἄχνη* (*ἁλὸς ἄχνη — ἄχνη οὐρανία — ἄχνη δακρύων*) ergänzt werden. Auch hier zeigt sich die Verbindung der Weiblichkeit mit der Idee der Fruchtbarkeit, und so ist das weibliche Geschlecht von aqua, apa, acha (in Achileus, Acheron, Achere, Acheloos und andern) erklärt.

LXXV. Plutarch lässt in der angeführten Stelle Diogenian, Florus und den Lakedaemonier Tyndares die Frage über die vorgebliche Erzeugung von den Göttern besprechen. Nachdem die beiden Erstern ihre Ansicht mitgetheilt, hebt Tyndares also an: „Ich halte es für gar nicht schicklich, von Plato zu rühmen:

*) Daher heisst bei Plutarch de esu carnium I die fruchttragende Dodonaeische Eiche Mutter und Ernährerin. Serv. G. 2, 449; Aen. 9, 619; 12, 764.

— — — und er schien nicht
Eines Sterblichen, schien der Sohn von einem der Götter.

(Il. 24, 259); denn ich besorge sehr, dass das Zeugen sich so wenig als das Gezeugtwerden mit der Unvergänglichkeit der Gottheit vertragen mag. Die Zeugung setzt ebenfalls eine Veränderung und Modifikation voraus. Dies gab auch schon Alexander zu verstehen, als er sagte, das Bedürfniss des Schlafs und der Liebe lehre ihn am besten, dass er sterblich und vergänglich sei. Der Schlaf ist eine durch Schwachheit nöthig gemachte Erholung, die Zeugung hingegen der Verlust eines Theiles unserer Substanz, der in eine andere Substanz übergeht. Allein ich fasse wieder Muth, wenn ich höre, dass Plato selbst den ewigen, nicht erzeugten Gott einen Vater und Schöpfer der Welt und aller entstandenen Dinge nennt, nicht weil sie durch Samen hervorgebracht werden, sondern weil die Gottheit durch eine andere Kraft in die Materie ein befruchtendes Prinzip, welches sie verändert und modificirt, gelegt hat.

Befruchtet doch oft selbst des Zephyrs warmer Hauch
Die Vögel, ehe sich die Hegzeit naht*).

Ich finde es daher auch nicht ungereimt, dass Gott, nicht durch Beischlaf, wie die Menschen, sondern durch eine Wirkung von ganz verschiedener Art, selbst durch Berührung mit andern Dingen ein sterbliches Wesen befruchtet und mit göttlichem Samen anfüllt. Dieser Gedanke rührt jedoch nicht von mir her, sondern gehört den Aegyptern an, welche behaupten, dass die Apis auf solche Art durch einen gewissen Einfluss des Mondes erzeugt werde. Eben dieselben geben zu, dass ein Gott allerdings mit einem sterblichen Weibe Gemeinschaft haben könne; auf der andern Seite aber läugnen sie, dass ein sterblicher Mann im Stande sei, irgend einer Göttin das Prinzip der Fruchtbarkeit mitzutheilen, weil das Wesen der Götter aus Luft, geistigen Theilen, Wärme und Fruchtbarkeit zusammengesetzt sei**)." Was Diodor und Plutarch mittheilen, zeigt uns den Grundsatz, auf welchem das Vaterrecht ruht, in seiner höchsten Entwicklung der reinsten Anerkennung. Der Vater als Ursache der Zeugung, der Mutterleib als Aufenthalt und Nahrung des Kindes erinnern an die Aeschylische Darstellung, in welcher Orest die höhere Berechtigung des Apollinischen Vaterthums gegenüber dem Anspruch des Mutterleibes hervorhebt, und an den von Aristoteles so häufig hervorgehobenen Unterschied zwischen der weiblichen *ὕλη* und dem männlichen *εἶδος*. Die Plutarch'sche Darstellung dagegen, nach welcher die Aegyptier die Verbindung eines unsterblichen Gottes mit einem sterblichen Weibe zwar zugeben, dagegen das Umgekehrte, als vermöge ein sterblicher Mann einer unsterblichen Göttin das Prinzip der Fruchtbarkeit mitzutheilen, in Abrede stellten, verwirft das oben schon hervorgehobene Prinzip der ältesten Religion, welches Peleus mit Thetis, Jasion mit Demeter, Kadmus mit Harmonia, Titonos mit Eos, Jason mit Medea, Anchises mit Kypris, Odysseus mit Kirke und Kalypso in Liebe verband, und so vieler Göttinnen sterbliche Söhne kannte. Nach ägyptischer Lehre kann die Unsterblichkeit nur auf Seite des Mannes, niemals auf Seite der Frau liegen. Nach ihr ist der neuere, auch in der griechischen Mythologie häufigere Fall, wo Zeus, Apollo, Poseidon sich mit sterblichen Frauen verbinden, allein denkbar; nach ihr Zeus' Mischung mit der hetärischen Hierodule zu Theben gleich der des Heracles mit Larentia (Plut. qu. r. 32) zur Kultübung geworden. In beiden Grundsätzen offenbart sich der endliche vollkommene Sieg des Vaterrechts auch in Aegypten. Die Geistigkeit des Mannes, welche in seiner ausschliesslichen Berechtigung zum Priesterthum so entschieden hervortritt, hat auch in den Einrichtungen des Lebens sowohl als in den Grundsätzen der Religion das stoffliche Mutterrecht in den Hintergrund gedrängt und dem Vater die höhere Würde angewiesen. Wer möchte hierin den läuternden Einfluss des dem Sonnenkult ergebenen Priesterthums und die durch seine Thätigkeit allmälig errungene Erhebung aus dem Stoffe zu höherer geistiger Auffassung der Götter- und Menschenwelt verkennen? Am reinsten liegt die Priesterlehre in jener merkwürdigen Erzählung Herodot's 2, 144, von Hecataeus' Aufenthalt zu Theben, vor. „Gegen den Geschichtschreiber Hecataeus, der zu Theben seine Genealogie angab und dabei seinen Ursprung im 16. Geschlecht an einen Gott anknüpfte, beobachteten die Priester dasselbe Verfahren, das sie mit mir einhielten, der ich nicht daran dachte, meine Abkunft anzugeben. Sie führten mich nämlich in eine geräumige Tempelhalle und zeigten mir dort die Kolosse in der Anzahl, wie ich angegeben habe. Denn jeder Oberpriester stellt daselbst noch zu seinen Lebzeiten sein Standbild auf. Die Priester nun zeigten mir beim Zählen, wie jeder für sich selbst eines Vaters Sohn sei, fingen mit dem Bilde des zuletzt verstorbenen

*) Man vergleiche damit, was die Alten von der Befruchtung der Stuten durch den Wind glaubten. Plin. 4, 116; 8, 166; 16, 93. Sillig.

**) Mit dieser höhern Anschauung stimmt überein, was Herod. 2, 144 schreibt: *τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν τούτων, θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας, οὐκ ἐόντας ἅμα τοῖσι ἀνθρώποισι.* — Dazu Gaisford, Annot. in Herod. T. 1, p. 193. ed. Lips. Creuzer, Commentat. Herodot. 1, p. 203. n. 186. Plethon *περὶ νόμων* 3, p. 104 sqq. ed. Alexandre.

an und gingen so durch alle hindurch, bis dass sie dieselben insgesammt erläutert hatten. Da nun Hecataeus seine Genealogie angab und dieselbe im 16. Gliede an einen Gott anknüpfte, begegneten sie seinem Anspruche durch eben jene Aufzählung, und gaben nicht zu, was er behauptete, dass von einem Gotte ein Mensch gezeugt werde. Die Art, wie sie, im Gegensatz zu seinem Verfahren, die Abstammung angaben, war die, dass sie sagten, jeder dieser Kolosse sei ein Piromis von einem Piromis (*ἕκαστον τῶν κολοσσῶν Πίρωμιν ἐκ Πιρώμιος γεγονέναι*), und dass sie darin fortfuhren, bis dass sie alle 345 Kolosse erklärt hatten. Den Zunamen Piromis gaben sie jedem, aber weder an einen Gott, noch an einen Heroen knüpften sie dieselben an. In griechischer Uebertragung besagt Piromis so viel als *καλὸς κἀγαθός*. Diejenigen nun, deren Bildnisse dastanden, behaupteten sie, wären alle solche Piromis gewesen, ständen aber von den Göttern gar weit ab. In der Zeit vor ihnen dagegen hätten in Aegypten Götter geherrscht." Hier wird die männliche Abstammung allein hervorgehoben und nur das Prinzip des *εἶδος*, nicht das der *ὕλη* berücksichtigt. Die thebanischen Oberpriester erscheinen als patricii. *Πίρωμις ἐκ Πιρώμιος* entspricht dem patrem ciere, das als auszeichnende Eigenschaft dem römischen Patriziat zu Grunde liegt. Durch die Erklärung *καλὸς κἀγαθός* wird *Πίρωμις* als ein den Adel der Geburt bezeichnender Ausdruck qualificirt. Da dieser an die Geistigkeit des männlichen Prinzips anknüpft, so schliesst sich die Idee einer durch die Abstammung fortgeleiteten *καλοκἀγαθία* von selbst daran an. Durch die Vaterabstammung erheben sich die Oberpriester über den Rest des Volks, wie die Patrizier und Eupatriden über Plebeier und *δῆμος*. Ein Mehreres kömmt ihnen nicht zu. Sie sind keine Göttersöhne, führen ihr Geschlecht nicht auf die Zeugung durch einen Gott zurück. Was die Piromis auszeichnet, ist eine höhere Weihe, die höchste, welche den Menschen zu Theil werden kann, nicht Abstammung von einem zeugenden Gotte, die von den Priestern auf das Bestimmteste verworfen ward. In dieser Natur des Verhältnisses zeigt sich vollkommene Uebereinstimmung mit der Idee des römischen Patriziats. Die höhere Weihe, die dieses besitzt, ist von göttlicher Erzeugung ebenso unabhängig als die des ägyptischen Piromis. Der hohe Rang des Patriziers liegt darin, dass er von einem Patrizier, und jeder seiner Vorfahren wieder von einem solchen abstammt; mit andern Worten, in der Weihe, die auf seinem Geschlechte ruht, und der gegenüber der besondere Gentilname bedeutungslos ist. Nicht anders der thebanische Oberpriester. Jeder ist *Πίρωμις ἐκ Πιρώμιος*, patricius ex patricio. In dieser Eigenschaft des Sohnes, die sich in dem Vater wiederholt, liegt die einzige Dignation. Die Behauptung der Priester ging also nicht dahin, jeder der 345 Piromis sei seinem Vorgänger durch das physische Sohnesverhältniss verbunden gewesen. Sie bemerkten vielmehr bei jedem Einzelnen, er sei ein *Πίρωμις* und stamme seinerseits von einem solchen ab. Durch dieses System des Genealogisirens setzten sie sich zu demjenigen, das Hecataeus geltend machte, in den schärfsten Gegensatz. Hecataeus ging von der Individualität seiner Person aus, die Priester von einer Geschlechtseigenschaft. Jener stützte sich auf die physische Blutsgemeinschaft mit einem göttlichen Stammeshaupte, die Priester auf das Prinzip einer im Geschlechte, ja in ihrer ganzen Kaste liegenden geistigen Weihe. Der Grieche war genöthigt, auf eine bestimmte Zahl von Generationen zurückzugeben; die Priester hatten ihrem Systeme genug gethan, wenn sie des Vaters Eigenschaft als Piromis nachgewiesen, denn diese schloss die gleiche Weihe einer ungezählten Menge von Vorgängern in sich. Durch solches Verfahren geben sich die thebanischen Priester als Träger einer allgemeinen Kastenweihe zu erkennen. Ihr gegenüber verschwindet jede Individualität, jede persönliche Auszeichnung. Das Höchste ist die Eigenschaft eines *Πίρωμις ἐκ Πιρώμιος*, wie auch die Patrizier den Standescharakter an die Spitze stellen. Dieser Idee entspricht die Ableitung von Biroumas (Brahma) vollkommen; sollte sie auch etymologisch zweifelhaft erscheinen, so behält sie doch als Erläuterung des Sachverhalts immer ihre Bedeutung. Wir sehen den Adel der Geburt auf eine religiöse Standesweihe zurückgeführt. Diese, als geistiges Prinzip, ist an das Vaterthum, nicht an die mütterliche *ὕλη* geknüpft. Wir erkennen also hier von Neuem die Bedeutung, welche das Priesterthum und die priesterliche Lehre für die Ausbildung und das immer entschiedenere Hervortreten des Vaterprinzips in Aegypten haben musste. Dem Priesterthum und seiner höhern geistigen Bedeutung ist es zuzuschreiben, wenn das Uebergewicht des tellurischen Mutterthums mehr und mehr gebrochen, und, wie wir aus Diodor gelernt haben, die Lehre vom männlichen *εἶδος* nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch zu Consequenzen benützt wurde, die mit den lycischen Grundsätzen in direktem Widerspruche stehen, und selbst von den Römern, trotz ihres so entschiedenen Vatersystems, stets verworfen wurden. So zeigt uns Aegypten zuletzt das merkwürdige Schauspiel zweier bis zu Extremen ausgebildeten Gegensätze. Neben der reinsten Paternitätstheorie finden wir Reste der alten Gynaikokratie: jene vorzüglich in den Prie-

sterverhältnissen, aber theilweise auch über sie in das Volksleben eindringend; diese in dem an Isis Mutterthum sich anschliessenden Familien- und Staatseinrichtungen. Als den vollendetsten Ausdruck des reinen Sonnenrechts ist der Mythus vom Phoenix-Ei, das zu Heliopolis auf den Sonnenaltar niedergelegt wird, zu betrachten. Durch des Vaters Körper nimmt es an Gewicht nicht zu: ein Symbol der unstofflichen Geistigkeit des Mannes, dessen Natur der Immaterialität des Sonnenlichts entspricht. Aristot. de part. anim. 1, 1. Bachofen, die drei Mysterien-Eier, S. 108—111.

LXXVI. Die Schlussbetrachtung über die Entwicklung des ägyptischen Weiberrechts schliesse ich an einen Ausspruch Plutarch's im Liber Amatorius an. „Die Aegypter kennen, so wie die Griechen, einen doppelten Eros, den gemeinen und den himmlischen; für den dritten aber halten sie die Sonne, so wie den Mond für Aphrodite, die sie auch unter allen Göttern am meisten ehren.“ Die ägyptische Lehre unterscheidet also drei Stufen der männlichen Kraft. Die unterste ist die tellurische. Auf dieser ist Eros die den Stoff durchdringende Zeugungsmacht, deren Sitz in der befruchtenden Erdfeuchtigkeit liegt. Höher schon steht der zweite, der himmlische Eros. Er entspricht der Mondstufe, wo die Erde selbst als *οὐρανία γῆ*, Eros als *οὐράνιος,* als der von Aphrodite zum nächtlichen Tempelhüter bestimmte Phaëton erscheint. Das ist die erste Erhebung, die der stofflichen Kraft zu Theil geworden. Wie Anfangs in der Erde, so ruht sie jetzt im Monde, in dem feuchten Nachthimmel. Auf dieser zweiten Stufe ist sie immer noch stofflich, wie der Mond selbst, immer noch erdartig, wie dieser. Aber sie ist an den äussersten Grenzen der materiellen Natur angelangt. Der Mond bildet die Grenzscheide der körperlichen und der unkörperlichen, der vergänglichen und der unvergänglichen Welt. Wie der reinste der irdischen, so ist er der unreinste der himmlischen Körper. Was unter ihm, ist vergänglich, was über ihm, ewig. Auf der zweiten Stufe wird der tellurische Eros zum Lunus-Aphroditos. Auf dieser aber behauptet die Weiblichkeit noch ihr höheres Recht. So weit die stoffliche Welt reicht, so weit hat das, der Stofflichkeit innerlich verwandte Mutterthum das Uebergewicht. Aphrodite geniesst hier noch höhere Verehrung. Durch eine dritte Erhebung wird Eros zur Sonnenmacht. Jetzt hat die Männlichkeit die Grenzen des Stoffes verlassen. Während die Weiblichkeit, ihrer Natur nach, es nicht vermag die Stofflichkeit abzustreifen, wird der Mann ihr ganz entrückt und zur Unkörperlichkeit des Sonnenlichts erhoben. Aphrodite bleibt auf der Mondstufe zurück, wo sie als vorherrschend erscheint; Eros erreicht seine Vollendung erst in den höhern Regionen, wo die Unvergänglichkeit ihren Sitz hat. Erst durch Apollinische Natur wird das Mutterrecht für immer gesichert. Das kosmische Gesetz, welches dem Monde gebietet, der Sonne nachfolgend von ihr den Silberschein, mit dem er leuchtet, zu borgen, fordert auch die Unterordnung der Frau unter den Mann. Von unten nach oben ist diese ganze Entwicklung fortgeschritten. Der Erde Gründe verlassend, hat sich die Kraft zum Himmel erhoben, um zuletzt in die Sonne einzugehen. Jetzt umschliesst sie zu gleicher Zeit alle drei Stufen, ist in der Dreiheit nur Eine, wie Apollo als triplex dargestellt wird, und wie auch in Aegypten der Löwe, als Bild der zeugenden Naturkraft, sowohl das tellurische Gewässer als das himmlische Sonnenlicht in sich begreift. Jetzt kann die dritte Stufe als erste, ursprüngliche aufgefasst werden. Was zuletzt zum Bewusstsein kam, wird nun zum Ersten, die Sonne zur Urmacht, aus der die beiden tiefern Stufen durch successive Emanation hervorgehen. Es tritt ein, was Aristoteles de part. Anim. 2, 1 als Gesetz jeder Entwicklung aufstellt. Was zuletzt wird, erscheint keineswegs als das Letzte, vielmehr als das Erste und Ursprüngliche. „Denn das im Werden Nachfolgende ist der Natur nach das Erste, und das dem Entstehen nach Letzte ist zuerst. „Vom Gipfel der vollendeten Entwicklung erscheinen die tiefern Stufen ganz sekundär und hervorgegangen aus der Herablassung der höchsten Kraft in die untergeordneten Stufen der stofflichen Welt. So feiern die Aegypter im Monat Phamenoth des Sonnengottes Eingang in den Mond. Aber die mythologische Entwicklung befolgt den gerade entgegengesetzten Weg. In das Bewusstsein der Menschen tritt die reinere, geistige Gottheitsidee zuletzt ein. Von der Erde zum Himmel muss eine Reihe von Stufen zurückgelegt werden, bis jene Höhe metaphysischer Entwicklung erreicht ist. Alles im Leben und Wesen des Menschen ist sein Erwerb. Auch die stufenweis geläuterte Gottheitsidee ist ihm nicht geschenkt, sondern von dem Geschlechte erworben. Mit der Stufenpyramide, die so manche asiatische und hellenische Gräber krönt, verband das Alterthum wohl keinen andern Gedanken, als den einer in ähnlicher Reihenfolge von der breiten Grundlage des Stoffes zum Himmel emporsteigenden Entwicklung, wie des Menschengeschlechts überhaupt, so jedes einzelnen Individuums. Die Stufenpyramide ist das Bild der ganzen religiösen Entwicklung, von der jede andere, wie die Wirkung von der Ursache, abhängt. Sie geht von unten nach oben, und erreicht zuletzt, was das erste ist, den unsichtbaren Geist, der von Anfang an war. In Ueber-

einstimmung mit diesem Gesetz schritt die Menschheit, schritt auch Aegypten vom Mutterrecht zum Vaterrecht fort. Mit dem stofflichen, unvollkommenen Recht beginnt die Entwicklung, mit dem geistigen, vollkommenen schliesst sie ab.

LXXVII. Im Anschluss an die Betrachtung Aegyptens ist nun auch der Frauen Cyrene's zu gedenken. Diese erscheinen in ganz historischen Nachrichten mit hoher Selbstständigkeit ausgerüstet und amazonischer Kriegsübung ergeben. Aus Pindar's neunter Pythischer Ode zum Preise des Harnischläufers Telesicrates aus Cyrene ergibt sich, dass die Cyrenischen Frauen den einheimischen (Boeckh, Exp. p. 327. 328) gymnischen Spielen zu Ehren der Pallas, des Ammonischen Zeus und der Erde als Zuschauerinnen beiwohnten, und, gleich den Elischen Mädchen (Paus. 5, 16), selbst solche aufführten. (V. 100—107; dazu Boeckh, p. 328.) In einer Inschrift bei Della Cella, Viaggio da Tripoli di Barberia alle frontiere occidentali dell' Egitto fatto nel 1817, p. 132, erscheint Claudia Olympias als *αἰώνιος γυμνασιαρχίς*. Ausdruck dieser weiblichen Kriegsübung ist die Heroin Cyrene, welche auf dem Delphischen Weihgeschenk als Wagenlenkerin Battus zur Seite steht, wie Libya den König bekränzt (Paus. 10, 15, 4). Mit besonderer Beziehung auf diese männliche Tüchtigkeit hebt Pindar in demselben Gesange (V. 77) der Frauen von Cyrene besondere Schönheit hervor, wie denn auch der Antaeus-Tochter Alkeis von Irasa staunenswerthe Erscheinung gepriesen und jener der ebenfalls amazonischen Danaïden verglichen wird. V. 108—130. Die in den Cyrenäischen Nachgrabungen zu Tage gekommenen weiblichen Terrakotten-Figuren, jetzt im Louvre, findet man abgebildet bei Clarac, musée de sculptures, planche 890. A. Ueberhaupt zeichnet sich der Siegsgesang auf Telesicrates vor den beiden andern Pythischen Oden, in welchen Cyrene's Lob verkündet wird (4. 5), durch besondere Hervorhebung des Frauengeschlechts aus. Denn Telesicrates stammt von jener Antaeus-Tochter, welche Alexidamus im Schnelllauf gewann, und die Pindar V. 110 *καλλίκομον ἀγακλέα κούραν* nennt. Seine Ahnin ist also einheimisch-libyschen Ursprungs. Dies wird darum wichtig, weil es uns die hohe männliche Auszeichnung der Cyrenischen Frauen als eine Folge ihrer libyschen Herkunft darstellt. (Callimach. in Apoll. 85: *ζωστῆρες Ἐνυοῦς Ἀνέρες ὠρχήσαντο μετὰ ξανθῇσι Λιβύσσῃς.*) Wir erkennen die Züge des afrikanischen Weiberthums in der Stellung und den Sitten der Cyrenerinnen. Zu Cyrene nahm eben jene Pallas, welche die Libyerinnen am Tritonischen See mit amazonischen Spielen feiern (Herod. 4, 180. Mela 1, 7, 4), eine hervorragende Stelle ein. Amasis, der ägyptische König, weiht ihr ein Kultbild. Herod. 2, 182. Bei Herod. 4, 188 wird Athene an erster Stelle, Triton und Poseidon nach ihr genannt. Ihr werden Spiele gefeiert, wie denn zu Cyrene auch die Erde (4, 77. 9, 177), der Nymphe Cyrene Ahnin (Pyth. 9, 27. Schol. Apoll. Rh. 4, 1661. Schol.), besondere Agonen empfängt. Die einheimisch-libysche Hervorhebung des mütterlichen Naturprinzips wird in Afrika von den eingebornen Frauen gegenüber dem dorisch-apollinischen Kult der Battiaden siegreich aufrecht erhalten. Die ägyptische Isisverehrung erscheint bei den Frauen der Cyrenaica stets in voller Kraft. Herod. 4, 186 theilt mit, die libyschen Hirten von Aegypten bis zum tritonischen See geniessen in Nachahmung der Aegypter kein Kuhfleisch und nähren keine Schweine; die Frauen von Cyrene verehren streng die Mutter Isis und enthalten sich der Kuh, die von Barke auch der Schweine. Die Weiber der Cyrener erscheinen also den dorischen Colonisten gegenüber wie jene Karerinnen, welche in Kampfe gegen die jonischen Einwanderer ihre hergebrachten Sitten zu vertheidigen wissen (Herod. 1, 146). Des Landes einheimische Art hat in dem Weibe stets eine feste Stütze*). In Afrika ist diese um so mächtiger, da auch die Einwanderer an eine grosse Selbstständigkeit der Frau gewöhnt waren. Dies gilt nicht nur von den Lakonern, auf welche die Kolonie der Theraeer zunächst zurückgeführt wird, sondern liegt auch in der lemnischen Abkunft eines Theils der Cyrener, in der boeotisch-ägidischen anderer, ebenso in der Verbindung Cyrene's mit der amazonischen Vorzeit Thesaliens. (Ueber diese Verhältnisse Müller, Orchomenos, S. 300 f. Boeckh, Expl. Pind. Pyth. 9, p. 322), und selbst mit dem Mutterland Creta (Schol. Apoll. Rh. 2, 498.) Von den männertödtenden Lemnerinnen stammen jene cyrenischen Vorväter, welche sich Theras Kolonie

*) Aufmerksamkeit verdient in dieser Verbindung, was Plutarch Praecepta conjug. Hutten 7, 422, von den Frauen der Stadt Leptis, wo Poseidon wie zu Cyrene verehrt wurde (Plut. de solert. anim. 35), mittheilt. „In Leptis (ob gross oder klein Leptis?) ist die Gewohnheit, dass die Braut den Tag nach der Hochzeit zu des Bräutigams Mutter schickt und sie um einen Topf bitten lässt, diese aber es abschlägt, unter dem Vorgeben, dass sie keinen habe, damit die Braut gleich Anfangs den Stiefmuttersinn der Schwiegermutter kennen lerne, und, wenn in der Folge ein ärgerer Verdruss entsteht, nicht so leicht in Zorn und Unwillen gerathe." Lassen wir die letzte Auslegung, die ganz auf Plutarch's Willkür beruht, bei Seite, so dürfte auch hierin eine Spur besonderer Auszeichnung der Frau gefunden werden. Aus einem mittel-hochdeutschen Dichter theilt Grimm, Rechtsalterthümer S. 408, folgenden Vers mit: „Zu Künis (Tunis?) erbent ouch die wib, und nicht die man." — Ueber die Beibehaltung der einheimisch-afrikanischen Götterkulte Mela 1, 8, 3.

anschlossen. Schol. Pyth. 4, 85. 88. 449. 455. 458. 459; 5, 96. Herod. 4, 145f. Die Minyeischen Argonauten sind ihre Erzeuger: eine Verbindung, welche in dem Besuch der Argofahrer an der libyschen Küste, in der Darbringung der Erdscholle am Euphemos (Sch. Pind. 4, 61. Müller, Orchom. S. 349—353), und in der vielfältigen Vermischung des Peneuslandes und seiner Sagen mit Cyrene ihren Ausdruck und ihre Bestätigung gefunden hat. Andererseits sind die Aegiden boeotischen Ursprungs, die Apollinischen Carneen zu Theben wie auf Thera und zu Cyrene gefeiert, Boeotien aber mit einer gynaikokratischen Vorzeit und mit Erinnerungen an amazonisches Leben (zu dem früher Angeführten noch Plutarch Demosth. 19, Thes. 12), die afrikanische Tritogeneia mit dem boeotischen See und dem boeotischen Athen genau verbunden. Müller, Orchom. S. 355—357, wo die Behauptung der Alten von Tritogeneias afrikanischem Ursprunge (Herod. 4, 189. Aeschyl. Eum. 292. August C. D. 18, 18. Paus. 9, 33, 5. Serv. Aen. 2, 171.) in das entgegengesetzte Abstammungsverhältniss umgewandelt wird. So laufen in Cyrene eine Mehrzahl von Einflüssen zusammen, die alle der gynaikokratischen Vorzeit der Hellenen entstammen und in der einheimisch-libyschen Sitte einen starken Anhaltspunkt finden. Diesem Elemente gegenüber erscheint der Apollinische Kult als eine höhere Stufe religiöser Entwicklung. Aber so glänzend er auch in Cyrene auftritt, und so sehr die Battiaden, hierin dem Hause der lydischen Mermnaden vergleichbar, bemüht sind, den hellenisch-dorischen Archegeten zu feiern, wie dies besonders auch der Cyrenäer Callimachus in seinem Hymnus auf Apollo 65—96 hervorhebt (vergl. Athen. 12, 549. Boeckh, Expl. p. 288. 324), so zeigt sich doch, dass einheimische Kulte einer tiefern, poseidonisch-tellurischen Religionsstufe in ungeschwächter Bedeutung fortlebten. An den libyschen Ammon wird der Cyrenäer Ruhm in der Kunst der Pferdeleitung und des Wettrennens angeknüpft. Poseidon ist der Cyrenäer Lehrmeister in der ἱππικὴ, Poseidon's Garten Libyen. (Schol. Pyth. 4, 2. 11. 25. 29. 246. Der Name des Poseidon-Rosses Σκίφιος ist wohl nach Serv. Georg. 1, 12 in Σκίϑιος zu emendiren, wenn man nicht etwa an die mit der Protome des Pferdes geschmückten, bekannten Trinkbecher denken, und dann umgekehrt Scythius verwerfen will. Plato Pol. p. 257. B. nennt Zeus Ammon den Cyrenäischen Gott. Boeckh, Expl. p. 320. Herod. 4, 189.) In's Meer entgleitet die Scholle libyscher Erde, welche der Gott selbst in würdiger Mannesgestalt dem Argonauten Euphemus darreichte, und an die die Kolcherin Medea ihre Weissagung von Thera's künftiger Grösse knüpfte. Der vorwiegend tellurischen Auffassung der Naturkraft schliesst sich die besondere Bedeutung des Todtenkults zu Cyrene (Boeckh zu Pyth. 5, p. 292), und das Feindschaftsverhältniss gegen Heracles bedeutsam an. Dem Lichthelden, der alles Chthonische, darum auch, als μισογύνης, die Herrschaft des Weibes hasst und vernichtet (worüber besonders auch Silius Ital. Pun. 3, 22 und Pausan. 7, 5, 3 Aufschluss geben), wird die Aufnahme verweigert. Ist auch Antaeus seiner Kraft erlegen, so weicht er doch vor Lacinius, der Cyrene Sohn (Sall. Iug. 18), und Juno's lacinischer Tempel, dessen Tegulä die Moirennatur der grossen Mutter offenbaren, ist ein Denkmal des Sieges der chthonisch-weiblichen Macht über die Ansprüche des männlichen Gottes, von dessen Schwur, Altar und Tempel die Frauen ausgeschlossen werden. Serv. Aen. 3, 532: Quidam dicunt templum hoc Junonis a Lacinio rege appellatum, cui dabat superbiam mater Cyrene et Hercules fugatus: namque eum post Geryonem exstinctum de Hispanis revertentem hospitio dicunt recipere noluisse: et, in titulum repulsionis eius, templum Junoni tamquam novercae, cuius odio Hercules laborabat, condidisse. In hoc templo illud miraculi fuisse dicitur, ut si quis ferro in tegula templi ipsius nomen inciderat, tam diu illa scriptura maneret, quam diu is homo viveret, qui illud scripsisset. Ueber die Bedeutung der tegula im Gräberkult siehe Bachofen, die drei Mysterien-Eier, S. 63. (Ich trage nach, dass die dort von den Chinesen gegebene Nachricht der chinesischen Schriftstellerin über die Frauen, Pan-hoci-pan, in den Mémoires concernant les Chinois, par les pères missionaires de Peking 3, 388 entnommen ist.) — Die Bedeutsamkeit des tellurisch-weiblichen Naturprinzips neben dem Apollinischen Kulte tritt in dem Mythus von Cyrene's Verbindung mit Apoll recht handgreiflich hervor. Denn wenn auch nach Mnaseas beim Scholiasten zu Apollon. Rhod. 2, 498 Cyrene allein nach Libyen gelangt, so lässt doch die gewöhnliche Darstellung Apollo die Hypseustochter aus dem thessalischen Peneuslande nach Libyen entführen, die Apollinischen Schwäne ihr zum Gespann dienen (Schol. Apoll. Rh. 2, 498), und unter Aphrodite's Einwirkung die Verbindung sich vollenden. (Schol. Pyth. 9, 16. Herod. 2, 181. Boeckh, Expl. p. 283. Müller, Orchom. S. 355.) Der Scholiast zu Pindar P. 9, 16 bemerkt, es lasse sich geschichtlich nicht darthun, dass Libyen Aphroditens Land war, da es vielmehr Poseidon geweiht war. Dies zeigt, dass jene Dichtung von Apoll's Liebe zu Cyrene und von Aphrodite-Peitho's Hilfe bei ihrer Erfüllung in der Absicht wurzelt, das Verhältniss, in welchem zu Cyrene Apollinischer und chthonisch-mütterlicher Kult

neben einander erscheinen, in den Trägern beider vorzubilden. Durch Apoll wird Cyrene von rein amazonischem zu aphroditischem Leben hinübergeführt. Die Nymphe, die der Weiber Beschäftigung verachtet, nur an männlicher Uebung ihre Freude findet, den Löwen zu besiegen vermag (Müller, Orchom. S. 346 f.), sie erliegt Apoll und vertauscht männerfeindliches Amazonenthum mit der Mutterbestimmung des Weibes. Aber nicht Gewalt ist es, welche diesen Sieg herbeiführt, ihre Anwendung wird von dem weisen Chiron dem liebeentflammten Gott verwiesen. (Pind. Pyth. 9, 43 f.) Aphrodite's Vermittlung ist es, die dem Wunsche Erfüllung bringt. Besiegt ist das Weib, aber nicht unterworfen. In dem Verhältniss Cyrenens zu Apoll ist dasjenige des libyschen Weibes zu den griechischen Ansiedlern zur Darstellung gekommen. Nicht unterworfen, gewonnen ist das Weib. Auch Apollo gegenüber wahrt es seine alte hohe Stellung. Cyrene, die kriegstüchtige Jungfrau, die als Wagenlenkerin Battus zur Seite tritt, ist das grosse Vorbild der Frauen von Cyrene. An der Spitze eines Muttergeschlechts erscheint die Heroin Cyrene gleich Mekionike in den Eoeen (Schol. Pyth. 4. 35; 9, 6: *Ἢ οἵη Φθίη Χαρίτων ἄπο κάλλος ἔχουσα Πηνειοῦ παρ' ὕδωρ καλὴ ναίεσκε Κυρήνη.*); gleich Barke ist sie ihres Landes Königin (Serv. Aen. 4, 42. Pyth. 9, 7: *δέσποινα χθονός;* 4, 260: *ἄστυ χρυσοθρόνου Κυράνας*); als Mutter wird sie dem Apollinischen, zu Cyrene so hoch verehrten Aristaeus übergeordnet. (Virgil. Georg. 1, 14; 4, 319.) Keiner dieser Züge konnte so gedichtet werden, hätte nicht die Stellung der libyschen Cyrenerin dazu das Prototyp geliefert. Erkennen wir so in dem Cyrenischen Religionssysteme die Grundzüge eines Zustandes, der dem Apollinischen Männerrecht die einheimisch-afrikanische Selbstständigkeit des Weibes an die Seite stellt, so gewinnen einzelne Nachrichten vermehrtes Interesse. Weiber wie Eryxo, des Arcesilaus Gemahlin (Nicol. Damasc. in den Fr. hist. gr. 3, 387; Herod. 4, 160; Plut. mul. virtt. p. 260. Polyaen. Strat. 8, 41), und Pheretime (Heraclid. Pontic. 4) erscheinen nun verständlicher. Die Hervorhebung der Frauen im neunten Pythischen Siegesgesang gewinnt historischen Halt. Wenn die ackerbauenden Libyer die linke Seite des Kopfes scheeren, wie Herodot 4, 190 hervorhebt, so ist dies ein der linken oder weiblichen Naturseite dargebrachtes Opfer der Haarschur (Schol. Pyth. 4, 145), und ein Beweis der Hervorhebung des chthonischen Mutterthums*). Nicht anders, wenn Jason der *μονοκρήπις*, die linke Sandale im Sumpfe verliert. (Sch. Pyth. 4, 133. 165. Hygin f. 13.) Links ist die Mutterseite, der Schuh das Zeichen der chthonischen Fruchtbarkeit, wie in seiner Verbindung mit Nitocris-Rhodopis, der delphischen Charila, der lydisch-etruscischen Tanaquil. Jason aber, der minyeische Argonaute, kömmt als Magistratsname zu Cyrene vor. Boeckh, Expl. p. 264. Eckhel, Doctr. N. 4, p. 221.

*) Ueber das Ei-Symbol auf dem Grabstein in den Syrten, Bachofen, die drei Mysterien-Eier S. 141, über die Verbindung des Ei's mit der Linken S. 39. 123. 126. Jul. Valer. R. G. Al. M. 3, 20. Artemid. On. 1, 2. p. 11 Reiff.

LXXVIII. Zu Pyth. 4, 133 bemerkt der Scholiast im Anschluss an Jason's nackten linken Fuss: *εἰσὶ δὲ καὶ Αἰτωλοὶ πάντες μονοκρήπιδες διὰ τὸ πολεμικώτατοι εἶναι.* Ueber dasselbe finden wir bei Macrob. S. 5, 18 Folgendes: Sunt in libro (Aeneidos) septimo illi versus, quibus Hernici populi, et eorum nobilissima, ut tunc erat, civitas, Anagnia enumerantur

— — — vestigia nuda sinistri
Instituere pedis; crudus tegit alterum pero.

Hunc morem in Italia fuisse, ut uno pede calceato, altero nudo iretur ad bellum, nusquam adhuc quod sciam reperi: sed eam Graecorum nonnullis consuetudinem fuisse, locupleti auctore iam planum faciam. In qua quidem re mirari est Poëtae huius occultissimam diligentiam; qui quum legisset Hernicos, quorum est Anagnia, a Pelasgis oriundos, appellatosque ita a Pelasgo quodam duce suo, qui Hernicus nominabatur, morem quem de Aetolia legerat, Hernicis assignavit, qui sunt vetus colonia Pelasgorum. Et Hernicum quidem hominem Pelasgum ducem Hernicis fuisse, Julius Higinus in libro secundo urbium non paucis verbis probat. Morem vero Aetolis fuisse, uno tantum modo pede calceato in bellum ire, ostendit clarissimus scriptor Euripides tragicus, in cuius tragoedia, quae Meleager inscribitur, nuncius inducitur describens, quo quisque habitu fuerit ex ducibus, qui ad aprum capiendum convenerant; in eo hi versus sunt:

— — — οἱ δὲ Θεστίου
Παῖδες τὸ λαιὸν ἴχνος ἀνάρβυλοι ποδὸς,
Τὸν δ' ἐν πεδίλοις, ὡς ἐλαφρίζον γόνυ
Ἔχοιεν, ὃς δὴ πᾶσιν Αἰτωλοῖς νόμος.

Animadvertis diligentissime verba Euripidis a Marone servata. — — In qua quidem re, quo vobis studium nostrum magis comprobetur, non reticebimus rem paucissimis notam: reprehensum Euripidem ab Aristotele, qui ignorantium istud Euripidis fuisse contendit: Aetolos enim non laevum pedem habere nudum, sed dextrum. quod ne affirmem potius quam probem ipsa Aristotelis verba ponam ex libro quem de poetis secundo subscripsit. in quo de Euripide loquens sic ait: *τοὺς δὲ Θεστίου κούρους τὸν μὲν ἀριστερὸν πόδα φησὶν Εὐριπίδης ἐλθεῖν ἔχοντας ἀνυπόδετον. λέγει γοῦν ὅτι:*

τὸ λαιὸν ἴχνος κ. τ. λ. ὡς δὴ πᾶν τοὐναντίον ἔθος τοῖς Αἰτωλοῖς, τὸν μεν γὰρ ἀριστερὸν ὑποδέδενται, τὸν δὲ δεξιὸν ἀνυποδετοῦσιν. δεῖ γὰρ οἶμαι τὸν ἡγούμενον ἔχειν ἐλαφρὸν, ἀλλ' οὐ τὸν ἐμμένοντα. Cum haec ita sint, videtis tamen Virgilium Euripide auctore quam Aristotele uti maluisse. nam ut haec ignoraverit vir tam anxie doctus, minime crediderim. Jure autem praetulit Euripiden. est enim ingens ei cum Graecarum tragoediarum scriptoribus familiaritas. — Aristoteles' Einwendungen lassen uns erkennen, dass die Nacktheit des linken Fusses nicht sowohl in einem praktischen Grunde zweckmässiger Kriegsbewaffnung, als vielmehr in einer ganz andern Betrachtung wurzelte. Und diese kann nur in der Religion gefunden werden, wie die Schur der linken Kopfhälfte, der unbekleidete linke Fuss Jason's, der Apollinische Keraton aus lauter linken Hörnern (bei Plut. Thes. 22), die linke Isishand bei Apul. Met. 11, p. 362. Bip., das später zu betrachtende Muttermal am linken Arm der Pelopiden und Chariclea's (Heliod. Aeth. 10, 15), die Heiligkeit des digitus medicinalis der linken Hand (nach Macrob. S. 7, 13), die linke weibliche Brust der androgynen Machlyer Libyens (bei Plin. 7, 7), endlich der Glaube von dem Entstehen der Mädchen aus dem linken Hoden (bei Plut. Symp. 8, 8) unwiderleglich darthut. Bachofen, die drei Mysterien-Eier, §. 14, S. 416. In der Entblössung des linken Fusses liegt die Darbringung des linken Schuhs an die Muttergottheit, wie in der Schur der linken Kopfhälfte eine Weihe der abgeschnittenen Haare an eine Naturmutter demetrischer Geltung. Dieser werden die Theile der linken Seite gewidmet, wie nach Plato bei Plut. Is. et Os. 26 die rechten Stücke der Opferthiere und die ungerade Zahl den olympischen Göttern gehören. So geben sich die Aetoler und Herniker als Sprösslinge und Verehrer eines grossen weiblichen Naturprinzips zu erkennen, und es gewinnt alle Wahrscheinlichkeit, dass sie anfänglich ebenfalls zu den Muttervölkern gehörten. Eine Bestätigung dieses Schlusses liegt für die Aetoler darin, dass sie mit den lelegischen Locrern (Dionys. Hal. 1, 13. Hier werden die Aetoler ganz allgemein den *Κουρῆτες* gleichgestellt, ein Name, der auch auf eine besondere Sitte der Haarschur, *κουρά,* hindeutet) und den epeischen Eleern in der engsten Verbindung stehen, diese aber, wie die Mutterzwillinge Molione's, das Richteramt der Elischen Matronen und der Elischen Mädchen gymnastische Spiele beweisen, zu den gynaikokratischen Völkern gehörten; wie denn Elis einerseits nach Libyen, andererseits nach dem opuntischen Locris, beides Mutterstämme, seine volkliche Verbindung ausdehnt. Für Aetolien kömmt hinzu, dass Aetolus Endymion's Sohn heisst, dass der ätolischen Könige Verwandtschaft mit den Heracliden nicht auf die Väter, sondern auf das Schwesterverhältniss der Mütter zurückgeführt wird; dass in der Sage von dem dreiäugigen Führer das an einem Auge erblindete Maulthier, dessen Bezug zum Weiberrechte in dem Abschnitt über Elis besprochen wird, als göttlicher Heerführer auftritt (Pausan. 5, 3, 5); insbesondere aber, dass in dem Mythus von Meleager das tellurische Mutterthum in Artemis' Groll, Althaea's Fluch, der Erinnyen Verfolgung, der Meleagriden Klage, in der Moeren Schicksalsbrand, den die Mutter in dem Larnax birgt, dann aber an Hestia's Flamme entzündet, als mächtigstes Element in den Vordergrund tritt, wobei jedoch die Achilleisch-Apollinische Natur des Kalydonischen Helden eine Ueberwindung jener tiefern Religionsstufe durch das reinere Lichtprinzip nicht undeutlich hervorhebt. Paus. 10, 31, 2. Apollod. 1, 8, 2, wo Meleager als Apollinischer Septimus erscheint*). Dass die Nacktheit des linken Fusses gerade in der Euripideischen Tragödie Meleager hervorgehoben war, gibt jener Eigenthümlichkeit doppelte Bedeutung. Sie bildet einen sehr beachtenswerthen Zug in dem Gemälde jener ätolischen Vorzeit, deren religiösen Mittelpunkt das tellurische Mutterthum mit all' seinen Folgen bildet, die aber durch Heroen von Achill's und Meleager's Natur zuletzt auf eine Stufe höherer Apollinischer Vollkommenheit erhoben wird. In diesem spätern Kulturzustande musste die Nacktheit des linken Fusses bedeutungslos erscheinen und unverständlich werden. Wenn jetzt dem rechten die gleiche Eigenthümlichkeit beigelegt wird, so lässt sich damit vergleichen, dass auch das Delische Keraton einem gleichen Wechsel unterworfen wurde. Statt der linken Hörner nennt Plutarch in der Schrift de solertia animalium lauter rechte, aus denen es erbaut sei. In jenen zeigt sich die Verbindung mit Ariadne's Venussäule, die Theseus errichtet; in dieser die höhere, von aller Weiblichkeit befreite Reinheit der vollendeten solarischen Männlichkeit.

Die Bedeutung des nackten linken Fusses kann für die Herniker keine andere sein, als für der Aetoler alten Stamm. Dass sie auf wirklicher Ueberlieferung beruht, ist nach dem ganzen Charakter des Virgilianischen Gedichts nicht zu bezweifeln. Sie stimmt aber auch mit anderweitigen Anzeichen überein. Der Herniker Name selbst wird auf ein Wort der Sabinischen Sprache zurückgeführt, dem Hernikervolke Sabinus als Gründer zugewiesen. Serv. Aen. 7, 684. Der Sabi-

---

*) Vergl. Theogn. 1287—1294. Il. 9, 524 f. Preller, Myth. 2, 202—207.

nerinnen ganz amazonischer Charakter geht aber aus ihrer Erscheinung zu Rom, ebenso aus einer Tradition bei Plutarch Q. rom. 85, aus der Samnitischen Frauen Verhalten auf der Ligerinsel, die hohe Bedeutung des Mutterthums aus der Sitte, die mütterliche Abstammung hervorzuheben (Göttling, Geschichte der Röm. Staatsverfassung, S. 5) mit hinlänglicher Bestimmtheit hervor. Zufällig kann es daher auch nicht sein, dass Antonius, nachdem er die ägyptische Kleopatra Caesar's Schwester vorgezogen, gerade Anagnia dazu ausersah, um in dieser Stadt, allen römischen Grundsätzen zuwider, eine Münze, mit der ägyptischen *νέα Ἶσις* Brustbild geschmückt, prägen zu lassen. Serv. Aen. 7, 684. Das muss in einheimisch-hernicischen Anschauungen, denen die Hervorhebung der linken weiblichen Seite weniger Anstoss gab, seinen Grund haben. Spanische Schriftsteller machen darauf aufmerksam, dass die ätolisch-hernicische Sitte bis nach ihrem Lande reicht. Die Stelle, aus welcher ich die Kenntniss dieses Detailpunktes schöpfe, findet sich bei R. Rochette, histoire critique de l'établissement des colonies grecques 1, 408: „Les peuples de la Biscaye se prétendent issus des Pélasges; et cette prétention est confirmée par un usage singulier, dont les écrivains nationaux font foi, et qui paraît avoir appartenu exclusivement aux Pélasges. Cet usage consistait à jurer un pied chaussé et l'autre nu l'observation des privilèges. Poça écrivain national atteste, dans un ouvrage sur les Antiquités de la langue et des peuples de l'Espagne, imprimé à Bilbao en 1587, que cette formalité fut remplie par Ferdinand le Chatholique et ses prédécesseurs à Guernica, ville qui rappelle évidemment le nom du peuple Hernique, auquel Virgile attribue exclusivement l'observation de cette coutume singulière. On retouve encore, selon Mr. Hervaz, dans son catalogue des langues, le nom des Herniques dans une montagne du Quipuscoa appellée Hernica, dont les habitants se donnent à eux-mêmes le nom de Hernicoa. Fondé sur ces preuves, l'auteur Espagnol Poça ne hésite point à regarder l'introduction d'une coutume aussi bizarre, et du nom des Herniques en Espagne, comme l'ouvrage des colonies pélasgiques qui l'avaient apportée en Italie; mais il ne suit et ne developpe point cette idée qui n'a reçu que de nos jours sa plaine confirmation. Voyez le rapport de la troisième classe de l'Institut an 1810." Die Verbreitung der Herniker nach Spanien findet ihre Beglaubigung in der Colonisation Sagunts durch ein ardeatisches ver sacrum, wie sie von Silius Italic. 1, 291. 378; 2, 603, Livius 21, 7, Serv. Aen. 7, 796, bezeugt wird, und in manchen andern Spuren, welche man bei R. Rochette 1, 404—412, Gerlach, von den Quellen der ältesten Römischen Geschichte, Basel 1853, S. 25—27, zusammengestellt und richtig gewürdigt findet. Der Herniker Verbreitung nach Spanien bildet ohne Zweifel einen Theil jener allgemeinen pelasgischen Auswanderung aus Italien, welche nach Dionys. Hal. 1, 16 hauptsächlich in zerstörenden Naturereignissen und vulkanischen Verwüstungen, denen Italien zu allen Zeiten so besonders ausgesetzt war, ihren Grund hatte. Denn dass die Herniker mit zu den pelasgischen Stämmen gerechnet wurden, hatte Higin nach der mitgetheilten Stelle Macrobs weitläufig dargethan. Dies führt uns nach Dodona mit seinen weiblichen Priesterinnen und seinen weiblichen Richtern, weiterhin nach dem thessalischen Peneuslande zurück, wo Cyrene und Larisa als Schwestern uns entgegen treten. Schol. Apoll. Rh. 2, 498. Die Hervorhebung der linken oder mütterlichen Seite tritt also mit der pelasgischen Religionsstufe in Verbindung. In dieser aber herrscht die poseidonisch-tellurische Auffassung, deren Stofflichkeit das materielle weibliche Prinzip an die Spitze der Natur stellt. Ausdruck des pelasgischen Mutterthums ist Larisa, eine Bezeichnung, welche mit dem aufgeschwemmten Flussland in innerer Verbindung steht. Strabo 13, 621 hebt es ausdrücklich hervor, dass alle Städte, die jenen pelasgischen Namen tragen, eine solche Natur ihrer Oertlichkeit zeigen*), wie denn Sumpfgestade gleich denen des thessalischen Peneus, des See's von Dodona, der Pomündung, des heiligen See's von Cutilia von den Pelasgern vorzugsweise zu ihren Ansiedlungen auserkoren werden. Im Sumpflande zeigt sich jene innige Durchdringung von Wasser und Erde, welche als Grund aller tellurischen Fruchtbarkeit aufgefasst wird. Das Wasser erscheint dabei als die männlich zeugende Macht (mare von mas, *θάλασσα* von *τάλος, κύματα* von *κύειν,* Aigeum und Aegyptus von *αἴξ* lakonisch *τὰ κύματα* (Artemid. On. 2, 12), *πέλαγος* von *πέος* und *λας,* wie *λάγως* das Bild der Fruchtbarkeit), als der befruchtende Phallus, darum als *πέος, πηνειός, πηλεύς (πηλός),* als Lar, daher Larisus in Elis und lacus Larius, als Spercheios von *σπείρειν,* als Arsen; als Acheloos, dem stets zuerst geopfert wird; *Ὄλβιος,* Ladon; *ὕδωρ τὸ ἄριστον, διὰ τὸ γόνιμον τοῦ ὕδατος* (Schol. zu Pind. Ol. 1, 1. Boeckh, p. 22); — die Erde dagegen als der befruchtete Mutterleib, welcher das männliche

*) *Ἴδιον δέ τι τοῖς Λαρισαίοις συνέβη τοῖς τε Καϋστριανοῖς καὶ τοῖς Φρικονεῦσι καὶ τρίτοις τοῖς ἐν Θετταλίᾳ· ἅπαντες γὰρ ποταμόχωστον τὴν χώραν ἔσχον οἱ μὲν ὑπὸ τοῦ Καΰστρου, οἱ δὲ ὑπὸ τοῦ Ἕρμου, οἱ δ' ὑπὸ τοῦ Πηνειοῦ.* Vergl. 13, 620; 9, 440. Hesych. *Ἄργος πᾶν παραθαλάσσιον πεδίον.* Von dem pelasgischen *Ἄργισσα-Ἄργουρα* am Peneus bezeugt Tzetzes zu Lycophr. 1232, dass so ehemals auch Italia genannt wurde.

Nass in sich aufnimmt, und dadurch zum Gebären geschickt wird. So besonders Plutarch, Is. et Os. 31. In dieser Mischung herrscht die Materie über das zeugende Nass, welches in ihr verschwindet, wie die Woge im Fass der Danaïden, in Vesta's Sieb, in Iphimedeia's Busen; an der Spitze des pelasgischen Stammes steht Larisa, ein Wort, das durch weibliche Termination des Stammes Lar, und durch Abwerfung des männlichen *Πέος* gebildet ist, und die Zusammensetzung des vielbestrittenen Volksnamens aus *Πέος* und *Λαρ* unwiderleglich darthut. (Man denke auch an *Λᾶ,* Paus. 3, 34, 7; 3, 21, 6; 3, 24, 5. — An Laris Pelasgi filius bei Hygin f. 145.) Das Vorherrschen der Mütterlichkeit in dem Sumpfkult geht aber aus dem früher schon erwähnten Mutterkult der Ioxiden, aus dem Vorherrschen der Mutter Isis über Osiris, aus der Wortstellung *γῆ καὶ ὕδωρ,* aus der Erdscholle des Aletes und des Euphemus (Boeckh, Expl. p. 269. 329) nicht weniger als aus der pelasgischen Larisa und Larymna (Paus. 9, 23, 4) hervor. Insbesondere aber entspricht dieser Auffassung der thessalische Mythus von Jason's linkem Schuh, der im Sumpfe versinkt, und dessen Verlust auf Hera's Hilfe und Gunst zurückgeführt wird. Pind. Pyth. 4, 96 mit dem Schol. Hygin f. 12. 13. Wir sehen hierin das Bild jener pelasgischen Auffassung der Naturkraft, welche in Folge ihres tellurischen Neptunismus der linken oder weiblich-materiellen, der guten (Plut. Qu. rom. 78) Seite den Prinzipat in Religion und Familie einräumt*). Der weiblichen *ὕλη* tritt als männlicher Befruchter Lar gegenüber. Aus dieser Religionsbedeutung ist die von Lars, Lartius, aber ebenso durch Vorschlag des *Γ,* wie so oft (auch in Wodan-Gwodan) *Γελάνωρ* und *Γέλας,* als pelasgische Königsbezeichnung, verwandt mit Clan (Steph. Byz. *Σουάγελα,* Strabo 13, 611. Fr. h. gr. 4, 475), endlich durch Verbindung mit *Πέος Πελαργός,* der Storch, neu-griechisch mit Abstossung des *Πέος τὸ λελέγι,* hervorgegangen. Die Verbindung des Volksnamens Pelasger mit dem des Storchs liegt nun nach ihrem innern Zusammenhang klar vor. Sie ruht auf der Religionsbedeutung des Storchs. Dieser König der feuchten Niederungen ist eine Darstellung des männlich-zeugenden Wassers, welches nach der pelasgischen Achelous-Religion die Grundlage der Naturkraft bildet, so dass Apia, der alte Name des Peloponneses, und Apis, den Aeschylus in den supplices von Naupactus kommen lässt, selbst von Apa gleich Aqua seinen Namen hatte, wie das scythische Apia-Gaea bei Herodot 4, 59, der ägyptische Apis, und Apes, die aus dem Stierleib entstehen. Virg. G. 4, 555. Der Storch theilt seine Bedeutung mit manchen andern Thieren der feuchten Tiefe, mit dem Schwan, der das Urweib Leda befruchtet, mit dem Wasserreiher *Ὄκνος*-Ardea (Paus. 10, p. 869. Virg. G. 1, 364), mit Enten und Gänsen, die daraus ihre in der Bacchus Religion so vielfach hervortretende, auch im Trophonius-Mythus wiederkehrende erotische Zeugungsbedeutung ableiten, mit den heiligen Aalen, den Fröschen, den *λιμναῖα κρηνῶν τέκνα,* die Bacchus und der lycischen Leda-Latona (von gleichem Stamm wie Lara, Lasa, Lada) ihre Hymnen singen, mit der Schildkröte der elischen Aphrodite, den Krebsen, die auf Tenedos die bipennis, das Zeichen der doppelt-potenzirten Naturkraft, tragen, und auf einem Steine des museo florentino als Attribut der Tellus erscheinen, mit Schlangen und Fischen, worüber meine Abhandlung Ocnus, der Seilflechter, ein Grabbild, die genaueren Nachweisungen gibt. Im Sumpfland des Peneus galt der Storch als heiliges Thier; er ist der pelasgische Gott, wobei die Erklärung Plutarch's, er erweise dem Lande durch Vertilgung des schädlichen Gewürms grosse Wohlthat, immerhin ihre Bedeutung behält. Plut. Is. et Os. 74. Volksnamen und Storch fallen also, so wenig Beziehung sie auch äusserlich zu haben scheinen, in der That zusammen, ohne dass man genöthigt wäre, zu der ganz äusserlichen Erklärung des Myrsilus bei Dionys. Hal. 1, 18 seine Zuflucht zu nehmen; in Pelarge, der Bewahrerin der cabirischen Weihen (Paus. 9, 25, 6), wie in *Ζεὸς Πελαργικὸς* liegt *Πελαργός* ohne die mindeste Aenderung vor. Jetzt erklären sich noch manche andere Wörter und Bedeutungen, deren Zusammenhang sonst räthselhaft war. So *γλῶττα,* die nach Horapolls Bemerkung stets in der Feuchtigkeit liegt, und aus dieser Eigenschaft ihre hieroglyphische Bedeutung ableitet, so dass nun ihre Auffassung als *δαίμων* und *τύχη* und ihre Verbindung mit den Hülsenfrüchten chthonischer Bedeutung (Plut. Is. et Os. 68) kein Räthsel mehr ist. So *γελᾶν,* das oft als Ausdruck der in Fruchtbarkeit prangenden Erde vorkömmt, stets aber das auf dem Gefühl des Wohlbehagens ruhende, faunenartig lachende Aussehen bezeichnet. Hymn. Hom. in Cer. 14: *γαῖά τε πᾶς' ἐγέλασσε.* Lucret. R. N. 1, 7. Ferner lac, das Produkt der Erdkraft, wie *τυρός* und *βούτυρον τύλος,* laridum und *λαρινοὶ βόες* (Suidas s. v. Schol. Nem. 4, 82); lachrima (Gell. 2, 3), lacus, *λάκκος,* lacuna; Schlamm — lama (Horat. Ep. 1, 13, 10. *Πηλώδεις τόποι*) — Lamissio, der aus dem Schlamm gezogene Knabe; glaesa, Glas, glacies, Ladon der Erddrache (Schol. Apoll. Rh. 4, 1396) und der arkadische Fluss,

*) Dionys. 1. 17: *ἡγοῦντο δὲ τῆς ἀποικίας Ἀχαιὸς καὶ Φθίος καὶ Πελασγὸς, οἱ Λαρίσης καὶ Ποσειδῶνος υἱοί.* Fritzsche de Pelargis Tyrrhenis et de Pelargis Aristophanis. p. 41.

κλάδος, der Baumzweig, und manche andere. Denn an *λαός* und *λᾶας,* an *Λαέρτης, Ζεὺς* und *Ποσειδάων Λαοίτας* (Paus. 5, 24, 1), an Dionysos' *Λαρύσιον* (Paus. 3, 22, 2), an Lamia, an die Volksnamen Lapithen, Lastiner oder Latiner, Lariner, Lavinier, und andere brauche ich kaum zu erinnern. Mit *πέος,* penis hängt penes zusammen. Amplius est penes te quam apud te Fr. 63 D. 50, 16. Penes bezeichnet die innigste Gemeinschaft, das vollkommenste Durchdringen, wie das zeugende Wasser die Erde durchdringt. Woraus wieder die Bedeutung der Verborgenheit hervorgeht, wie sich denn in Penates beide Begriffe, Zeugungskraft und Verborgenheit, durchdringen, während in Penetralia die letztere allein, in Penus die erstere die Oberhand gewonnen hat. — Fassen wir dies Alles zusammen, so offenbart sich ein innerer Zusammenhang zwischen dem pelasgischen Volksnamen, der pelasgischen, vorwiegend poseidonisch-tellurischen Religionsstufe und der hernikisch-pelasgischen Weihe der linken Seite, die zu der pelasgischen Hera, zu dem Mutterthum der feuchten Erdmaterie, zu des Pelasgers *Παλαίχθων* Zurückführung auf Niobe (Dionys. Hal. 1, 9) und zu Larisa's Verbindung mit dem Heiligthum *Ἰσοδρόμης Μητρός* (Strabo 9, 440), in die genaueste Verbindung tritt.

LXXIX. Hera's Schutz und dem durch diese Göttin, der Geleiterin der Argonauten, herbeigeführten Verlust der linken Sandale verdankt Jason seinen Sieg. Die linke Seite hat ihm Glück gebracht, wie nach dem ältesten Auguralrecht der linke Vogel glückverheissend ist. Plut. Qu. rom. 78. Vergl. Plut. de moribb. Lacedaem. Agesilaus in fine (*Νίκη* links). Daher *ἀριστερός, εὐώνυμος,* sinister von sinere, *λαιός* laevus vom Stamme la, weil die Naturkraft als weiblich aufgefasst wird. Dadurch gewinnt es erhöhte Bedeutung, dass der Held in seiner Anrede an Pelias die Gemeinsamkeit der Urmutter Enarea anruft. In der vierten pythischen Ode V. 143 spricht er zu Pelias: *μία βοῦς Κρηθεῖ τε μάτηρ καὶ θρασομήδεϊ Σαλμωνεῖ.* Von Kretheus und Salmoneus stammen im dritten Geschlecht Jason und Pelias. Die Verwandtschaft Beider ruht also auf der Gemeinschaft ihrer Urmutter Enarea. Durch die Erinnerung an sie will Jason den Pelias zur friedlichen Beilegung ihres Streites bewegen. Boeckh, p. 264. 274 vermuthet, Pindar habe jenes Sohnespaar darum in seine Darstellung hineingezogen, um durch ihr Beispiel den König Arkesilaus zu ähnlichem Verfahren gegen Damophilus zu bewegen. Dann aber müsse auch zwischen den letztern gleiche Verwandtschaft angenommen werden, so dass, wenn Damophilus von einem Jasoniden herstammt, Arkesilaus dagegen von einem Euphemiden, eben nur eine gemeinsame Stamm-Mutter, und zwar jene Enarea, zur Begründung der Verwandtschaft übrig bleibe, und die auffallende Erscheinung, warum eher die Mutter als der Vater hervorgehoben werde, genügend erklärt sei. Lassen wir diese Vermuthung auf sich beruhen und betrachten wir Pindar's Worte in ihrer Beschränkung auf Kretheus und Salmoneus. Die Hervorhebung der mütterlichen Abstammung wird vom Scholiasten als etwas Ungewöhnliches angemerkt. *Μία βοῦς· βοῦν καταχρηστικώτερον τὴν τοκάδα φησὶ, τουτέστι τὴν μητέρα. λέγεται δὲ μήτηρ Κρηθεῖ καὶ Σαλμονεῖ Ἐναρέα. — Ἄλλως. μία βοῦς μεταφορικῶς μία γυνή. ἰδίως δὲ οὐκ ἀπὸ ἀνδρογενείας εἴληφεν ἀπὸ τοῦ Αἰόλου, ἀλλ' ἀπὸ τῆς γυναικός. εἰ μὴ ἄρα οὗτοι οἱ πάπποι ἀλλήλοις ὁμογάστριοι, ὅ τε Κρηθεὺς καὶ Σαλμωνεὺς, ὁ μὲν Αἴσονος, ὁ δὲ Πελίου· φησὶ τοίνυν· ἓν ἔχομεν γένος.* Man sieht, dass der Verfasser dieser Worte die vorzugsweise Erwähnung der Mutter vor dem Vater in ihrer wahren Bedeutung nicht mehr erkannte. Im Sinne der ältesten Anschauung ist es eben die Mutter, der Weiberschoss, der die Verwandtschaft begründet. Wäre schon dieses hinreichend, die Hervorhebung der mütterlichen Abstammung zu rechtfertigen, so kömmt doch noch ein anderer Grund hinzu. An die Abstammung von demselben Schosse knüpft sich ein höherer Grad von Zuneigung unter den uterini oder *ὁμογάστριοι,* als an die von demselben Vater unter den consanguinei. Die Ansicht der Alten hierüber haben wir oben S. 9. 10 hervorgehoben. Für Pindar's Stelle ist dieser Gesichtspunkt besonders wichtig. Denn nicht nur die gemeinsame Abkunft, sondern das daraus folgende Gebot der Zuneigung und Beseitigung jedes Streites will Jason Pelias, und Pindar dem Arkesilaus in Betreff des Damophilus zu Gemüth führen. „Sieh, so sagt der Dichter V. 144, die Moiren treten abseits, ihre Scham bergend, wo unter Verwandten Hader ausbricht." Ganz im Geiste jenes Mutterrechts sind auch die Worte gesprochen, worin Jason seine und des Pelias Abstammung von den Enarea-Söhnen hervorhebt: *τρίταισιν δ' ἐν γοναῖς ἄμμες αὖ κείνων φυτευθέντες σθένος ἀελίου χρύσεον λεύσσομεν.* Hier erscheinen die Männer als *φυτεύοντες,* wie Dionysos als *Φυτάλμιος* und *Δενδρίτης.* Sie haben dem Sohne gegenüber keine grössere Bedeutung als der Sämann, der mit der Frucht in keinem körperlichen Zusammenhange steht. Das Emporsenden an der Sonne goldene Kraft ist der Mutter That, wie es Lucret. R. N. 1, 4 darstellt. Zur Vergleichung muss Pelias' Frage an den anlangenden Jason V. 98 herbeigezogen werden: *Ποίαν γαῖαν, ὦ ξεῖν', εὔχεαι πατρίδ' ἔμμεν; καὶ τίς ἀνθρώπων σε χαμαιγενέων σκοτίας ἐξανῖκεν γαστρός;* dazu bemerkt das Scholion: *τὸ ἀνθρώπων ἅρμοζε τῷ ἔτεκεν, ὃ καὶ ἐπ' ἀρσένων*

τίθεμεν· τί δὲ γυναικῶν τῷ νῦν κειμένῳ ἐξανῆκε γαστρός· ἴδιον γὰρ τῶν γυναικῶν τοῦτο. Jason bedient sich also bei seiner Frage solcher Ausdrücke, die nur von der Mutter und ihrem Gebären, nicht, wie ἔτεκεν, auch vom Manne statt ἐγέννησεν oder ἔσπειρεν, gebraucht werden. Die Mutter ist es, welche das Kind aus dem Dunkel des Leibes hervorgehen lässt; der Vater erscheint als die entferntere Ursächlichkeit, und ist als solche auch in Pindar's Worten aufgefasst. Denn Pelias' Frage lautete nicht: Wer hat dich gezeugt? sondern weitläufiger: Wer ist es, dessen That bewirkte, dass die Mutter dich aus dunkelm Schosse an's Licht gebar? Der Pindar'sche Ausdruck σκοτίας ἐξήνεγκε γαστρός führt mich auf die Erwähnung einer Stelle Plutarchs, in welcher σκότος ebenfalls als Ausdruck des Mutterthums erscheint, wie dies für Νύξ, die Urmutter Nacht, die in der Kosmogonie der aristophanischen Vögel das erste Ei gebiert, häufig zu bemerken ist. Qu. gr. 20 heisst es, der grösste Schwur der Frauen von Priene sei der: ἡ παρὰ δρυῒ σκότος. Die Weiber rufen die Urmutter des finstern Stoffes, nicht das aus ihm an's Licht getretene Erzeugniss, die nächtliche Eiche, an. Höher als der Götterbaum steht der Urschatten, der ihm als dunkler Mutterschoss seine Entstehung gegeben hat, zu welchem die Todten zurückkehren, und den daher die Frauen zunächst zu ihrem heiligsten Schwure erheben. — Nach diesen Bemerkungen kehre ich nochmals zu dem Pindar'schen μία βοῦς μάτηρ zurück. Der Scholiast sowohl als Boeckh, p. 274, nehmen Anstoss an dieser ungezogenen Ausdrucksweise. „*Μία βοῦς*, so Boeckh, parum urbanum neque satis honorifice dictum de abavia Enarea videtur; quod ut veteri simplicitati concesserim, quae ut taurum viro, ita vaccam mulieri comparat, in hoc tamen loco proverbialis videtur dictio subesse, quae etiam causa videri possit, cur de matre Crethei et Salmonei, non de patre dicatur. — — Vetustissima est proverbialis sapientia, qua utens Chironis alumnus huius modi dictionibus orationem suam distinguit; quo refer etiam illud Πρὸς τραχεῖαν ἐπὶ βδαν ἕρπειν. Et ex proverbio petitum μίαν βοῦν esse intellexit etiam Schmidius, scite comparans vernaculum: Sie sind *Eines Wurfs*.“ Diese Bemerkung modernster Färbung erklärt Nichts. Was hilft uns die vetus simplicitas, was die Berufung auf des weisen Centaurs, des selbst oft nach der Mutter genannten Φιλυρίδης, proverbialis sapientia? Was soll die Vergleichung mit dem Ausdruck *eines Wurfs*, der ja gar nicht von der Gemeinschaft der Mutter überhaupt, sondern höchstens von Zwillingsgeburt gebraucht werden könnte? Die Bezeichnung der Mutter als βοῦς hat ihren Grund in der Verbindung der säugenden Kuh mit der Erde, als deren Bild sie angesehen, und namentlich in den ägyptischen und asiatischen Religionen verehrt wird: Omniparentis terrae foecundum simulacrum nennt sie Apuleius im 11 ten Buch der Metamorphosen. Als βοῦς wird also das Weib der Erde verglichen, und in seiner Beziehung zu dem Mutterthum des Erdstoffes dargestellt. Als βοῦς erscheint Enarea ganz als Stellvertreterin Gaea's, deren Aufgabe das sterbliche Weib (γυνή-γῆ) zu übernehmen hat. Die aphroditisch-erotische Beziehung tritt also in den Vordergrund. Die Idee der Gattung und des Mutterthums ist es, welche betont wird. βοῦς nimmt die Bedeutung von μάτηρ an, wie denn der ägyptische Mycerinus seine Tochter dadurch zu göttlicher Ehre erhebt, dass er ihren Leichnam in einer Kuh ausgehöhltem Leibe beisetzt. Herod. 2, 129. Die ganze Hoheit und Würde, welche in dem Mutternamen liegt, kehrt in βοῦς verstärkt wieder. Durch die Anknüpfung an das Religionssymbol wird der Muttername in seiner ganzen Heiligkeit und Unantastbarkeit hingestellt. Darum entspricht er vorzugsweise der Zeit des Mutterrechts, das auf durchaus religiöser Grundlage ruht, wie wir denn in dem gynaikokratischen Lycien jenes Bild der nährenden und pflegenden Mütterlichkeit auf dem Harpyenmonument von Xanthus dargestellt sehen. Weit entfernt also einer Entschuldigung zu bedürfen, empfiehlt sich in Jason's Mund der Ausdruck μία βοῦς μάτηρ durch die Hervorhebung der Heiligkeit, Würde, Macht, vielleicht selbst der höchsten Schönheit, welche er Enarea und dem von ihm angerufenen Verwandtschaftsverhältniss leiht. Etwas anders ist das bekannte ἄπεχε τῆς βοὸς τὸν ταῦρον, dessen sich bei Aeschylus im Agamemn. 1117 die warnende Cassandra bedient, zu fassen. Ihrer Weissagung entspricht eine bildliche, räthselhafte Redeweise, der hohen Macht Clytaemnestrens der Ausdruck βοῦς, der Gewaltthat Aegisth's die Gleichstellung mit ταῦρος, dem zeugenden, aus den Wassern aufsteigenden Thier, so dass hier eine ganz andere Seite des Geschlechtsverhältnisses hervortritt, als in dem Pindar'schen μία βοῦς μάτηρ. — Der bisher erläuterten Stelle der 4 ten Pythia steht der Eingang der 6 ten Nemea nicht so völlig fern, als dies Boeckh anzunehmen scheint. Denn wenn gleich Pindar den ganzen Abgrund, der die Götter und die Menschenwelt trennt, anerkennt, so ist sein Hauptgedanke doch darauf gerichtet, ihre Verwandtschaft hervorzuheben und dadurch das schmerzliche Gefühl der menschlichen Nichtigkeit durch ein höheres Bewusstsein zu überwinden. Diese Verwandtschaft wird wieder auf die Gemeinsamkeit des mütterlichen Ursprungs zurückgeführt. Ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι. Ist hier die Verschiedenheit

der Götter und der Menschen in den Vordergrund gestellt, so lässt der Dichter gleich darauf die Anerkennung der Verwandtschaft folgen. Und diese erscheint, weil auf der Gemeinsamkeit der Mutter ruhend, um so inniger, um so trostreicher. Die Hervorhebung der Verschiedenheit ist also nicht der letzte Gedanke. In den Vordergrund tritt vielmehr die Anerkennung der Gleichheit, wie dies auch der Scholiast richtig hervorhebt: *ἐκ μιᾶς μητρὸς ὑπάρχομεν, φησί, καὶ ζῶμεν, τῆς Γῆς οἵ τε θεοὶ καὶ οἱ ἄνθρωποι. ἐμφαίνει δὲ διὰ τοῦ προοιμίου, ὅτι κοινωνίαν τινὰ πρὸς τοὺς θεοὺς οἱ ἄνθρωποι ἔχομεν τῇ εὐφυΐᾳ καὶ τοῖς ἔργοις τοῦ νοῦ. ὅτι δὲ κοινὸν ἡμῖν τοῖς ἀνθρώποις πρὸς τοὺς θεοὺς τὸ γένος, καὶ Ἡσίοδος μαρτυρεῖ, ἐπὶ μὲν τῆς τῶν θεῶν γενέσεως λέγων·*

> *Γαῖα δέ τοι πρώτιστον ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ*
> *Οὐρανὸν ἀστερόενθ᾽, ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτῃ.*

Οὐρανοῦ δὲ καὶ Γῆς εἰσιν οἱ περὶ Κρόνον καὶ οἱ ἄλλοι Τιτᾶνες, ἐκ δὲ τῶν Τιτάνων οἱ ὕστεροι θεοί· Ἥφαιστος δὲ Πανδώραν ποιεῖ·

> *Ἥφαιστον δ᾽ ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅττι τάχιστα*
> *Γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ᾽ ἀνθρώπου θέμεν αὐδήν.*
> *Καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῇς εἰς ὦπα ἐΐσκειν.*

ἀπὸ δὲ τῆς Πανδώρας εἰς ἡμᾶς τὸ γένος διήκται. οὕτως ἕν ἐστι θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὸ γένος. Pindar folgt in der That der Grundanschauung der ältesten Welt, welche den Göttern und den Menschen dieselbe stoffliche Urmutter zuweist, Dionysos als Enorches mit allen Geschöpfen der Erde aus dem gleichen Urei hervorgehen lässt, Isis zur Mutter des Osiris und der Menschen macht, den Sterblichen eine unsterbliche Mutter gibt, die Erde als *ἕδος ἀσφαλὲς ἀεὶ* beiden Geschlechtern zutheilt, und Gaea *θεῶν τὰν ὑπερτάταν* nennt. (Soph. Antig. 339.) Das gleiche Verhältniss, das Salmoneus und Kretheus verbindet, verknüpft auch die Götter und die Menschenwelt. Von der Mutter her sind die Sterblichen den Unsterblichen verwandt. Der grösste Adel, der durch die weibliche Abstammung vermittelte, ruht auf den Menschen. In dem Prinzipat, welcher der Erde an der Spitze aller Dinge angewiesen wird, liegt die Grundlage und das Vorbild des Mutterrechts in der menschlichen Familie.

LXXX. Von dem gelehrten Ausleger der Pindar'schen Gesänge hätte man wohl erwarten können, dass er die in den beiden erörterten Stellen vorliegende Auszeichnung der mütterlichen Abstammung mit einem Ausspruch des Aristoteles vergleichen würde. Was er unterlassen, holen wir hier nach. Metaph. 5, 28. *Γένος λέγεται τὸ μὲν ἐὰν ᾖ ἡ γένεσις συνεχὴς τῶν τὸ εἶδος ἐχόντων τὸ αὐτό, οἷον λέγεται ἕως ἂν ἀνθρώπιον γένος ᾖ, ὅτι ἕως ἂν ᾖ ἡ γένεσις συνεχὴς αὐτῶν· τὸ δὲ ἀφ᾽ οὗ ἂν ὦσι πρώτου κινήσαντος εἰς τὸ εἶναι· οὕτω γὰρ λέγονται Ἕλληνες τὸ γένος οἱ δ᾽ Ἴωνες, τῷ οἱ μὲν ἀπὸ Ἕλληνος οἱ δὲ ἀπὸ Ἴωνος εἶναι πρώτου γεννήσαντος. καὶ μᾶλλον οἱ ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἢ τῆς ὕλης· λέγονται γὰρ καὶ ἀπὸ τοῦ θήλεος τὸ γένος, οἷον οἱ ἀπὸ Πύῤῥας.* „Γένος nennt man einestheils die fortlaufende Erzeugung von Gleichartigem; so sagt man: so lange das Menschengeschlecht existirt, d. h. so lange die Erzeugung von Menschen fortgeht. Anderntheils dasjenige, das eine Anzahl von Einzelwesen durch seine erste bewegende That in's Leben rief. So nennt man die Einen Hellenen von Geschlecht, darum dass die Einen von Hellen, die Andern von Jon als dem ersten Erzeuger abstammen. Und zwar nennt man die Abgestammten mehr nach dem Erzeuger, als nach dem Stoffe, aus welchem sie sind. Denn auch das Letztere kommt vor, und man benennt zuweilen das Geschlecht nach dem Weibe, so wenn man sagt: die Nachkommen der Pyrra." Die Angaben der verschiedenen Bedeutungen des Wortes *γένος* führt Aristoteles zu der Beobachtung, dass als Stammeshaupt zwar in der Regel der erste Erzeuger genannt wird, dass aber doch auch das Entgegengesetzte, die Anknüpfung an die Mutter, die erste Gebärende, vorkömmt. Das zum Beweise gewählte Beispiel *οἱ ἀπὸ Πύῤῥας* führt uns zu den opuntischen Locrern und den lelegischen Stämmen Mittelgriechenlands, zu deren Mutterrecht es einen beachtenswerthen, später im Zusammenhang mit demselben genauer zu betrachtenden Beitrag liefert. Hier richten wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die Aristotelische Auffassung beider Geschlechter. Der Mann wird von Aristoteles als das *πρῶτον κινοῦν*, das Weib als *ὕλη* dargestellt. Dieselbe Auffassung kehrt öfter wieder. De gener. anim. 2, 1, 732: *βέλτιον γὰρ καὶ θειότερον ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ἢ ἄῤῥεν ὑπάρχει τοῖς γινομένοις· ὕλη δὲ τὸ θῆλυ.* 2, 4, 738: *ἀεὶ δὲ παρέχει τὸ μὲν θῆλυ τὴν ὕλην, τὸ δὲ ἄῤῥεν τὸ δημιουργοῦν· — — ἔστι τὸ μὲν σῶμα ἐκ τοῦ θήλεος, ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ τοῦ ἄῤῥενος.* Vergl. 2, 3, 736. 737. 740. Met. 1, 6, 13. 14: *οἱ μὲν γὰρ (Πυθαγορεῖοι) ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν, τὸ δ᾽ εἶδος ἅπαξ γεννᾷ μόνον, φαίνεται δ᾽ ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ. ὁμοίως δ᾽ ἔχει καὶ τὸ ἄῤῥεν πρὸς τὸ θῆλυ· τὸ μὲν γαρ θῆλυ, ὑπὸ μιᾶς πληροῦται ὀχείας, τὸ δ᾽ ἄῤῥεν πολλὰ πληροῖ· καίτοι ταῦτα μιμήματα τῶν ἀρχῶν ἐκείνων ἐστίν.* Hier wird das weibliche Prinzip dem Holze, das männliche, als *εἶδος*, dem Tischler verglichen, der aus jenem den Tisch anfertigt. So wie nun der Tischler, obgleich als ein Ein-

zelner, nichtsdestoweniger viele Tische verfertigen kann, das Holz aber immer nur Stoff zu einem Tische liefert, eben so kann der Mann viele Weiber befruchten, der Stoff aber immer nur einmal Befruchtung erhalten. Der Mann ist eben *εἶδος*, das Weib *ὕλη*, daher *χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως, ἕδρα, ὑποδοχή*, locus. Timaeus p. 348. 349. 350. Bip. P. 345: *ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά· τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται* (Varro L. L. 5: locus, ubi nascendi initia consistunt) *τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει, τὸ μὲν δεχόμενον, μητρί, τὸ δ' ὅθεν, πατρί· τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν, ἐκγόνῳ.* — Plut. Is. et Os. 53. — Zu der mitgetheilten Stelle der Metaphysik lautet das Schol. Alex. 729 also: *λέγεσθαι μὲν οὖν γένος τινῶν καὶ ἀπὸ τοῦ θήλεός φησιν, ὡς λέγονταί τινες ἀπὸ Πύῤῥας, ἅς ταύτης τοῦ γένους ἀρξαμένης τῷ τεκεῖν, μᾶλλον μὲν ἐπὶ τοῦ γεννήσαντος, ὅτι τοῦ εἴδους οὗτος παρεκτικός, ἡ δὲ μήτηρ τῆς ὕλης, κατὰ δὲ τὸ εἶδος τὸ εἶναι ἑκάστῳ μᾶλλον.* Der Mann erscheint also als das bewegende Prinzip. Mit der Einwirkung der männlichen Kraft auf den weiblichen Stoff beginnt die Bewegung des Lebens, der Kreislauf des *ὁρατὸς κόσμος*. War zuvor Alles in Ruhe, so hebt jetzt mit der ersten männlichen That jener ewige Fluss der Dinge an, der durch die erste *κίνησις* hervorgerufen wird und, nach Heraclit's bekanntem Bilde, in keinem Augenblick völlig derselbe ist. Durch Peleus' That wird aus Thetis unsterblichem Mutterschoss das Geschlecht der Sterblichen geboren. Der Mann bringt den Tod in die Welt. Während die Mutter für sich der Unsterblichkeit geniesst, geht nun, durch den Phallus erweckt, aus ihrem Leibe ein Geschlecht hervor, das gleich einem Strome immer dem Tode entgegeneilt, gleich Meleagers Feuerbrand stets sich selbst verzehrt. — Der weiblichen *ὕλη* gegenüber vertritt der Mann die Stelle des *εἶδος*. Er ist nicht das Materielle, sondern das formgebende Prinzip, der Künstler, die Form aber nach einer bei Aristoteles und Plato oft wiederkehrenden Auffassung göttlicher als der Stoff, weil immateriell. Gott selbst erscheint als die reinste und schönste Form. Der Mann wird in dieser Auffassung zum Demiurg, er vertritt dem Weibe gegenüber die Stelle des Schöpfers, wie Gott dem *κόσμος* seine Form und Schönheit verliehen. Dem Manne wird darum *ψυχή*, dem Weibe *σῶμα* als sein Antheil zugewiesen. Daraus folgt, dass nach Aristotelischer wie nach allgemein antiker Anschauung die Zurückführung der Menschen auf das weibliche Prinzip einer tiefern materiellern Auffassung angehört, als jene auf den Vater. Sie muss daher auch die ursprüngliche sein. In den gewählten Beispielen tritt dies zeitliche Verhältniss deutlich hervor. Pyrra ist älter als Hellen*). Als die Urmutter der lelegisch-locrischen Stämme steht sie in der Sage da; sie ist die grosse Erzeugerin selbst; ohne leibliche Mischung mit dem Manne hat sie das Menschengeschlecht hervorgebracht. Strabo p. 432. 443. Schol. Pind. Ol. 9, 64 et passim. Serv. Ecl. 6, 41. Hygin f. 153. Ovid. M. 1, 260—415. Apollod. 1, 7. Männer und Weiber sind die Gebeine des Pyrra-Körpers; dem Stoffe nach stammen Alle aus ihr, wie das formlose Gestein aus der Erde. Steinvolk und Muttervolk ist identisch. Das Steingeschlecht hat keinen Vater, sondern nur eine Mutter. Es sind *Οἱ ἀπὸ Πύῤῥας*. Sie bleiben dies auch in der Folge der Geschlechter; denn jede Frau dieses Steinvolks ist Pyrra selbst, ein weiblicher Stein, von der Urmutter geworfen, diese nun vertretend, und an ihrer Stelle das erste Werk fortsetzend. Das Mutterrecht des Pyrra-Stammes hat also in dem Mythus von der Entstehung desselben aus Steinen seinen richtigen Ausdruck gefunden; nur *ὕλη*, nicht *εἶδος* kömmt bei den Steinen, wie bei den Mutterkindern in Betracht, so dass Untergehen und in einen Stein Verwandeltwerden gar oft als gleichbedeutend erscheint. Daraus erhält auch der in allen Versionen der Sage festgehaltene Zug, wonach Themis gebot, die Gebeine der Erzeugerin rückwärts zu werfen, seine Erklärung. Das Mutterrecht hat nur Vorfahren, das Vaterrecht Nachkommen, im Sinne von Geschlechtsfortsetzern. Der Vater als das *πρῶτον κινοῦν* erscheint als der erste Anstoss einer Bewegung, die sich vor ihm hin ausdehnt, wie der Strom von der Quelle wegfliesst. Die Mutter umgekehrt ist nie Principium, sondern stets Ende. In der langen Reihe der aufeinander folgenden Mütter ist jede Stellvertreterin der Urmutter Erde. Diese kommt daher stets in der lebenden Form zur Darstellung; die Verstorbenen dehnen sich in langer Linie hinter ihrem Rücken aus. Mit den Generationen rückt auch die Urmutter vorwärts, daher *Μήτηρ ἰσοδρόμη*, die mit den Geschlechtsfolgen gleichen Schritt haltende Urmutter Erde (Strabo 9, 440); in der jüngsten verkörpert, bildet sie das Ende, nicht den Anfang der langen Linie, wesshalb in diesem Systeme auch die jüngste, *ὁπλοτέρη*, die am weitesten vorgerückte, nicht die älteste (Strabo 8, 383), den Vorzug erhält. Bei jeder neuen Geburt rückt die Urmutter

---

*) Aristot. Meteorol. 1, 14 gibt als ältern Namen den Hellenen *Γραικοί*, welcher sich in Italien stets erhielt. *Γραικοί* ist ohne Zweifel mit *γραῦς* und *Γραῖαι* verwandt, daher Mutterbezeichnung nach älterer Auffassung, wie Opici von Ops-Terra. Einem ähnlichen Fortgang des Namenswechsels vom weiblichen zum männlichen Prinzip begegnet man öfters.

vorwärts, jede hat also die Geltung eines Steinwurfs nach der Rückseite. So gestaltet sich die Anschauung, die nur den mütterlichen Stoff berücksichtigt. Anders diejenige, welche den Mann als Bildner und Demiurg in's Auge fasst. Die von diesem ausgehende Bewegung pflanzt sich von Geschlecht zu Geschlecht fort, ohne dass das πρῶτον κινοῦν seine Stelle verliesse und als ἰσοδρόμον den Generationen nachfolgte. Der Mann sieht die Geschlechter vor sich zur Entfaltung gelangen, wie das stoffliche, nicht bewegende, sondern bewegte Weib sie hinter sich hat. Der Vater ist immer Anfang, der erste Vater der erste Anfang, das Weib immer Ende, das letzte das erste, das erste das letzte. Nicht nur im System des Vaterrechts, sondern auch in dem natürlichen des Mutterrechts gilt der Satz; mulier familiae suae et caput et finis est, und beide Auffassungen unterscheiden sich nur dadurch, dass in dem Mutterrecht die gleiche bloss individuelle Geltung auch auf den Mann sich erstreckt. Darum werfen in dem Pyrra-Mythus Mann und Frau ihre Steine rückwärts, während dem Vaterrecht die entgegengesetzte Richtung allein entsprochen haben würde. Aus dieser Ideenfolge ergibt sich, dass strenge genommen der Ausdruck γένος auf ein Muttergeschlecht gar keine Anwendung finden kann. Die Herleitung ἀπὸ τῆς ὕλης kann mit γένος nur uneigentlich verbunden werden. Während die Nachkommen Hellens Hellenen, die Nachkommen Jons Jonier heissen, werden die stofflich von Pyrra Entsprossenen in ganz stofflicher Redeweise οἱ ἀπὸ Πύῤῥας genannt. Sie stehen in keiner Gentil-Einheit, sondern sind ein rein stoffliches Aggregat. In Uebereinstimmung hiemit steht der Pindarische Ausdruck: ἓν ἀνδρῶν, ἓν θεῶν γένος, ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν ματρὸς ἀμφότεροι. Götter und Menschen, obwohl von einer Mutter Fleich, bilden dennoch kein γένος. Auf der gemeinsamen stofflichen Herkunft errichtet sich eine Geschlechtsverschiedenheit, die durch die Verschiedenheit der zeugenden Väter hervorgebracht wird. Wir sehen hieraus zugleich, dass die stofflich-weibliche Ableitung immer grössere Kreise umfasst, während die männliche Beschränkung mit sich bringt. Jene hat den Charakter des Universellen, der steten Ausbreitung, diese den der Partikularität und des Abschlusses gegen aussen. Mit Recht bemerkt daher Tacitus Germ. 20: Die Deutschen pflegten vorzugsweise der Schwester Kinder zu Geisseln zu verlangen, weil die dadurch herbeigeführte Verpflichtung sich über einen grössern Umfang von Menschen erstreckte, wie denn der gleiche Gedanke in dem römischen Gebrauche Leucothea-Matuta um Segen für der Schwester Kinder zu bitten, hervortritt. Plut. Qu. rom. 14. Der Zusammenhang von γένος mit der väterlichen Abstammung hat sich besonders in der römischen gens erhalten. Denn gentem haben im eigentlichen Sinne nur die Patrizier, qui patrem ciere possunt. Liv. 10, 8: penes vos auspicia esse, vos solos gentem habere. Diese civile Bedeutung ist natio stets fremd geblieben. In allen Anwendungen des Wortes Natio herrscht die weiblich-natürliche Idee der stofflichen Geburt vor. Mit diesem Unterschiede hängt ein anderer zusammen. Die Zurückführung eines Geschlechts auf das männliche πρῶτον κινοῦν ergibt die Idee der Continuation, das συνεχές, das die Geschlechtsfolge verbindet, die Zurückführung auf die weibliche ὕλη jene ganz verschiedene der Wiederholung, ein Unterschied, der in dem von Aristoteles hervorgehobenen zwischen Addition und Multiplication sein Analogon hat. Die Bewegung pflanzt sich fort bis zum letzten Gliede, ununterbrochen wie der Schall der Dodonaeischen Kessel, wenn der erste Schlag das Erz getroffen hat. So ist in der Gens die letzte Zeugung eine Folge der ersten Bewegung. Das auf den weiblichen Stoff zurückgeführte Volk dagegen besteht aus einer Mehrzahl getrennter Glieder, die unter sich nur durch das Verhältniss der Wiederholung, nicht durch das der Auseinanderfolge verknüpft sind. Jede der sich ablösenden Mütter hat eine gesonderte Einzel-Existenz, verbunden sind sie nur dadurch, dass jede in ihrer Person die Urmutter Erde darstellt. Die Geburten gleichen eben darum den Blättern der Bäume, die auch nicht aus einander geboren werden, sondern alle aus dem Mutterstamme hervorgehen, daher als ewig gleiche Wiederholung einer und derselben Erscheinung dastehen. Wie es unsinnig wäre, die Blätter nach ihrem Geschlecht zu fragen, weil Nichts sie unter einander verbindet, als das Urmutterthum des Baumstammes, ebenso haben die Muttervölker keine andere Ahnen als die Urmutter selbst, jedes Kind die Erde selbst zur Erzeugerin. Irre ich nicht, so hat diess Verhältniss in dem Volksnamen der Λέλεγες seinen Ausdruck gefunden. Den Lelegern gehörte die Pyrrasage, ihnen das gynaikokratische Geschlecht der Locrer. Λέλεγες aber ist eine durch Reduplication des auch dem Pelasger-Namen zu Grunde liegenden Wortstammes entstandene Volksbezeichnung, die in dem heutigen λελέγι (Storch) sein Analogon findet. Welche Bedeutung soll nun dieser Wurzelwiederholung beigelegt werden? Keine andere als die, welche auch der Reduplication in der Perfectbildung des Verbums zu Grunde liegt: nämlich die der Wiederholung. Aus der Wiederholung ergibt sich einerseits die Idee der Vergangenheit, weil die zweite Handlung die erste in frühere Zeit hinaufrückt, daher die Perfectbildung; theils

die der Fortpflanzung durch Wiederholung des Zeugungsaktes, daher die Bildung des Volksnamens eines auf die weibliche *ὕλη* zurückgeführten Stammes; theils die der regelmässigen periodischen Wiederkehr, daher *λελέγι* als Bezeichnung des alljährlich erscheinenden Storchs, *λελάντιον πεδίον* als Name der durch wiederholten Fruchtertrag ausgezeichneten Ebene bei Chalcis. Der Unterschied der Continuation und der Wiederholung, wie er in den Vater- und Müttergeschlechtern vorliegt, lässt sich durch ein Analogon aus dem Gebiete des Römischen Civilrechts klar machen. Die erbrechtliche Succession in das Vermögen des Verstorbenen ergreift nur die Rechte, nicht das rein factische Besitzesverhältniss der Possessio. Der Erbe muss in seiner Person den Besitz neu begründen. In possessionem nulla successio. Nichts destoweniger darf er, wenn es sich um Berechnung der Usucapionszeit handelt, die Besitzesdauer des Vorgängers zu der eigenen hinzufügen. So stellt sich das Verhältniss der Rechte zu dem Besitz folgendermassen: Bei dem Besitz bildet der letzte Inhaber den Ausgangspunkt, bei den Rechten umgekehrt der erste Erwerber. Dem Besitzverhältniss entsprechen die Muttervölker, den Rechten die Vatergeschlechter. Jene haben hinter ihrem Rücken eine Reihe Vorfahren, die gleich den Blattgenerationen eines Baumes nur durch Addition gleichartiger aber selbstständiger Einheiten unter sich in Verbindung treten, diese dagegen stehen im Verhältniss der Continuität, alle ihre Glieder bilden eine Fortsetzung des *πρῶτον κινοῦν*. Die Muttergeschlechter stellen die zuletzt lebende Frau in den Vordergrund, wie man bei der Berechnung der Besitzesdauer von dem zuletzt Besitzenden rückwärts aufsteigt, die Vatergeschlechter beginnen mit dem *πρῶτον κινοῦν*, wie das Recht. Diese Uebereinstimmung ist keineswegs zufällig. Der Besitz hat mit dem Weibe die factische Stofflichkeit seiner Natur gemein, das Recht mit dem Vaterprinzip die Unstofflichkeit des *εἶδος*, oder formgebenden Prinzips. Daher gewinnen alle Verhältnisse der Muttervölker nothwendig mehr possessorischen Charakter, weil diess überall eintreten muss, wo *ὕλη* als das Herrschende gedacht wird. Insbesondere wird der reinen Gynaikokratie die Idee einer über den Tod des Individuums ausgedehnten Fortdauer der rechtlichen Persönlichkeiten gefehlt haben. Diese Idee der Succession und Continuität stammt aus dem geistigen Vaterrecht und bildet eine der grossen Errungenschaften des römischen Rechts. Die Erbfolge des Mutterrechts stützt sich auf den Gedanken des Untergangs, die des Vaterrechts auf den der Fortdauer. Der Römische Erbe tritt ein in die Persönlichkeit des Erblassers und gründet sein Recht auf das seines Vorgängers, die Lykierin dagegen besitzt, weil die Mutter zu besitzen aufgehört hat. Es ist ein Verhältniss ähnlich jenem der Priester an Dianens aricinischem Heiligthum. Der im Zweikampf Siegende gründet sein Recht auf den Tod des Frühern, nicht auf das Verhältniss der Succession. Der letzte Inhaber hat eine Reihe von Vorgängern, keiner einen Nachfolger. Die einzige Verbindung liegt in dem gleichen Verhältniss Aller zu der Göttin, der sie dienen. Die Entscheidung rechtlicher Ansprüche durch Zweikampf weist stets auf eine Zeit, die noch ganz dem stofflich-factischen Rechtsprinzip angehört. Daher ist die Bemerkung des Athenaeus 4, p. 154, die Cyrenaeer hätten die Monomachie besonders geübt, und die des Strabo 8, 357*), welcher den Entscheid durch Zweikampf, wie er zwischen Rom und Alba, zwischen den Tegeaten und Pheneaten, den Argivern und Lakonern über den Besitz der Thyreatis stattfand (Plut. Parall. min. 3. 16; Paus. 10, 9, 6; 3, 7, 5, Stobaeus Fl. 7, 67, Sosibius in den Fr. h. gr. 2, 626), *ἔθος παλαιὸν τῶν Ἑλλήνων* nennt, ein keineswegs unbedeutender Zug im Gemälde jener gynaikokratischen Vorzeit. Wie sehr der factisch-possessorische Gesichtspunkt über den geistigen des Rechts das Uebergewicht hatte, ergibt sich aus einer Mittheilung Plutarchs in Qu. gr. 53: *Διά τι παρὰ Κνωσσίοις ἔθος ἦν ἁρπάζειν τοῖς δανειζομένοις το ἀργύριον; ἢ ὅπως ἀποστεροῦντες, ἔνοχοι τοῖς βιαίοις ὦσι, καὶ μᾶλλον κολάζωνται;* In der Kretischen Cnossus-Kairatos, Minos Stadt (Strabo 10, 476, Pausan. 3, p. 208), raubt der Geldborgende die ihm bestimmte Summe. Er leitet sein Verhältniss zu den Geldstücken nicht von dem Darleiher ab, sondern begründet es vielmehr durch seine eigene That. In allen diesen Zügen verkündet das älteste Recht seinen Zusammenhang mit dem weiblichen Naturprinzip, das ihm seinen eigenen stofflich-possessorischen Charakter mittheilt.

Der entwickelte Gegensatz in der Denkweise der Muttervölker und der Vatergeschlechter zeigt eine innere Verwandtschaft mit dem, welchen die Alten in Prometheus und Epimetheus zur Darstellung bringen. Die Muttervölker gehören dem materiellen Prinzip der *ὕλη*, die Vatergeschlechter dem geistigen des *εἶδος*. Ebenso tritt im Epimetheus das Uebergewicht des Stoffs und jener unbewussten Naturnothwendigkeit, welcher gegenüber Prometheus das geistige Prinzip zum Siege zu führen sucht, herrschend hervor. Epimetheus wird durch Hermes die schöne Pandora, das Urweib, zugeführt, während Prometheus vor dem Empfang des ver-

---

*) *Εἰς μονομαχίαν προελθεῖν κατὰ ἔθος τι παλαιὸν τῶν Ἑλλήνων Πυραίχμην Αἰτωλὸν Δέγμενόν τ' Ἐπειόν.*

hängnissvollen Geschenkes warnt. Ohne Selbstbestimmung, dem stofflichen Gesetze willenlos erliegend, erscheint Epimetheus in allen Zügen, mit welchen ihn die Theogonie 511f., Erga. 83f. (Hygin. f. 142, Pind. P. 5, 27, Apoll. 1, 2, 3) umgibt, als Verkörperung der rein stofflichen Natur, in welcher *ὕλη* über *νοῦς* gebietet. Dadurch tritt er zu dem Prinzip des stofflichen Mutterthums in enge Beziehung, und es gewinnt erhöhte Bedeutung, dass ihn die mythische Genealogie jener locrischen Urmutter Pyrra, von welcher *οἱ ἀπὸ Πύῤῥας* genannt werden, als Vater zutheilt. Apoll. 1, 7, 2, Eust. pag. 23, 41, Hygin. f. 142, mit den Angaben des Stavern. (Pandora als Namen eines Theils der Landschaft Thessalien, die früher *Πυῤῥαία* hiess, *ἀπὸ τῆς μητρός* bei Str. 9, 443. *Πρωτογένεια*, bald Mutter, bald Tochter des Opus, und Pyrra's Tochter: Apoll. 1, 7, 2, Schol. Pind. Ol. 9, 85, Schol. Apoll. 4, 1780). Das Vorherrschen der *ὕλη* in Pyrra's Stamm stimmt mit dem Verhältniss, in welchem Epimetheus Pandora gegenüber erscheint, vollkommen überein. Auf der rein stofflichen Stufe, der dieses Geschlecht angehört, tritt das formgebende männliche Prinzip nicht als das bestimmende, herrschende, sondern als das bestimmte dienende auf. Prometheus dagegen erscheint als der Repräsentant der auf die männlich-formgebende Thätigkeit zurückgeführten Menschen. In ihm und seiner aus feuchter Erde den Sterblichen bildenden Kunst tritt uns der Mann als Demiurg, entsprechend der Aristotelischen Auffassung vom männlichen *εἶδος*, entgegen. *Ὕλη* erscheint in untergeordneter Stellung, *εἶδος* herrschend. Nicht dem Holze, sondern dem Tischler gehört der Tisch, wie, seiner väterlichen Grundidee folgend, auch das Römische Recht dem Künstler und nicht dem Eigenthümer des Metalls das Werk zuspricht. In dem Fackellauf, den Athen Prometheus zu Ehren feiert (Welker, Prometheus S. 120), zeigt sich jene Continuität des Geschlechtes, die da allein eintritt, wo *εἶδος*, nicht wo *ὕλη* an der Spitze steht. Die einander folgenden Generationen erscheinen als Träger derselben Flamme, die der erste Beweger in einer langen Reihe von Nachkommen erhalten sieht. Auf Epimetheus und den sterblichen Ursprung, dem er angehört, findet weder jene bildende Thätigkeit, noch dieser Fackellauf Anwendung. Beide gehören ausschliesslich dem Prometheisch-geistigen Prinzip. Der Gegensatz beider Gestalten setzt sich fort in der Verbindung des Epimetheus mit allen jenen Leiden und Krankheiten, die dem Menschen jeden Augenblick den schreckenhaften Tod vor Augen stellen, und ihm statt der Hoffnung den Untergang zum Begleiter geben (Hesiod. erga 83—105, Horat. Od. 1, 3, 25f.), während Prometheus seinen Blick zur Sonnenregion erhebt und den Menschen zuletzt in die Gesellschaft der Himmlischen einführt. Denn nach dreizehn Geschlechtern wird Heracles den Sieg des geistigen Lichtrechts vollenden. Dieser Gegensatz zeigt uns das ungeistig-stoffliche Prinzip des Epimetheus als jene hoffnungslose Religionsstufe, in welcher der Untergang und die finstere Naturseite in den Vordergrund tritt, in der, wie zu Cyrene, der Todtenkult eine vorwiegende Bedeutung annimmt, in welcher endlich der Erinnyen blutiges Amt (auch eine Erinnye heisst Pandora bei Orph. Arg. 974), ohne Hoffnung auf Sühne, wie sie die Lichtmächte ertheilen, das menschliche Dasein als finsteres, furchtbares Todesgesetz beherrscht. Aus Einem Prinzipe folgen alle diese Erscheinungen der Urzeit, nämlich aus dem Prinzipat, das der *ὕλη* eingeräumt wird. Es ist die düstere Zeit der Herrschaft des Stoffs, die dem Weibe das Uebergewicht leiht, nur des Stoffes blutiges Recht kennt, im Zweikampf sich misst, in Allem dem Naturgesetz folgt, vor der finstern Macht des Todes, dem Gesetz der tellurischen Schöpfung erbebt: jene Zeit, die, allen Leiden hoffnungslos hingegeben, statt der Selbstbestimmung der Reue verfällt (Schol. zu Pind. S. 5, 35), und wo die Menschen gleich rückwärts geschleuderten Steinen nur der Vergessenheit des Einzellebens, nicht der Fortdauer des Geschlechts entgegensehen. Stoffliche Gebundenheit ist das Merkmal des mütterlichen Erdrechts; mit dem Erwachen zu Freiheit und geistigem Leben beginnt der Uebergang zu dem Vaterprinzip, das auf die Sonne hinweist und durch Prometheische Leiden hindurch zum endlichen Siege gelangt.

LXXXI. Die Erwähnung der Cyrenischen Frauen hat sich an die Prüfung des ägyptisch-libyschen Weiberrechts angeschlossen. Wenn ich nunmehr eine einlässliche Betrachtung des Oedipusmythus folgen lasse*), so liegt die Veranlassung hiezu in der schon früher mitgetheilten Stelle des Sophocles, in welcher die Oedipustöchter, die liebetreu dem Vater in die Ferne folgen, mit den ägyptischen Frauen verglichen werden. Diese Zusammenstellung in dem Werke eines griechischen Tragikers müsste sehr auffallend erscheinen, fände sie nicht in der Tradition selbst ihre bestimmte Veranlassung. Auf Aegypten weist die Sphinx zurück, welche in dem Oedipusmythus eine so entscheidende

*) Hygin f. 66. 67. Diodor 4, 64. Paus. 9, 18, 4; 10, 5, 2. Apollod. 3, 5, 7—9. Il. 23, 679. Od. 11, 271 mit dem Schol. ff. Schol. Pind. Ol. 11, 65. Lact. ad Stat. Theb. 3, 286. Schol Eur. Phoen. 13. Sophocles Oed. Tyrannus und Oed. Col., wozu namentlich die Scholien. Senecae Oedipus. Euripid. Phoenissae. Zenob. Cent. 2, 68. Hes. Op. 163. Heyne zu Apollod. p. 596 bis 605. Schneidewin, die Sage von Oedipus, Göttingen 1852.

Stellung einnimmt. (O. Jahn Archäolog. Beiträge S. 112 ff.) Nicht weniger die Verbindung des Oedipus und des Hauses der Labdakiden, welchem er angehört, mit Kadmus, der von Diodor 1, 23 und Paus. 9, 12, 2 aus Aegypten hergeleitet, anderwärts auf Epaphus, auf Argiope, eine Tochter des Neilos, und durch Agenor auf Libya zurückgeführt wird. (Schol. Eurip. Phoen. 5, Hygin. f. 178. 179, Schol. Apoll. 3, 1186.) Durch solche Verknüpfung ward die Erwähnung ägyptischer Frauensitte dem Dichter nahe gelegt. Durch sie gewinnt der Oedipusmythus auch für Aegypten Bedeutung. Seine vollständige Betrachtung ist nicht dieses Orts. Einige leitende Gesichtspunkte werden genügen, sein Verhältniss zu unserer Untersuchung in's rechte Licht zu stellen. Nach welchen Religionsanschauungen Oedipus in der Sage gedacht ist, lässt sich nicht verkennen. Der geschwollene Fuss, von welchem er seinen Namen hat (*οἰδῶν τὼ πόδε,* Arist. Ranae 1223), zeigt ihn als den Träger der männlich zeugenden Naturkraft, deren tellurisch-poseidonische Auffassung nicht selten, wie in Aeetes' erzfüssigen Rindern (Schol. Pind. Pyth. 4, 398), in Dionysos mit dem Stierfusse, in Mars gradivus (von gradior, nicht von cresco), in Jasons' und Perseus' Schuh (Pind. Pyth. 4, 133. 165, Hygin. f. 12, Herod. 2, 91), in Heracles' Fussstapfen (Herod. 4, 82), in Erichthonius' Schlangengestalt und in andern Bildungen, wie der der Onoskelis-Empusa, in Charila, Tanaquil Nitokris, an den Fuss oder den Schuh geknüpft erscheint. C. J. Gr. 4946. Der Wagen, der die Geschwulst verursacht, hat bekannte neptunische Bedeutung. Darum heisst Oedipus bei Hygin. f. 67 fortissimus praeter ceteros, bei Apolloder *διαφέρων τῶν ηλικων ἐν ῥώμῃ*; darum wird er von Periboea, als sie Kleider wusch, am Meeresstrande gefunden, darum auf Laius zurückgeführt. Denn dieser Name geht wie *Λαέρτης* auf La (Pausan. 3, 24, 7), die Bezeichnung der zeugenden Kraft, zurück, und kömmt seiner Bedeutung nach so sehr mit Oedipus überein, dass die Sage den Zug aufnehmen konnte, an dem geschwollenen Fusse sei das Sohnsverhältniss zu Laius erkannt worden. Oedipus heisst bei Hygin. l. l. impudens und zwar ohne Bezug auf das Verhältniss zu seiner Mutter. Darin liegt die Andeutung der in üppigster Sinnlichkeit gedachten Kraft und Zeugungslust, wie sie das tellurische Leben in der regellosen Begattung des Sumpfes darstellt, wodurch auch die geschwollenen Füsse ihre prägnantere Bedeutung erhalten. Dieser Stufe der Naturkraft gilt, wie manche Mythen zeigen, die Mutter auch als Gemahlin, selbst als Tochter des Mannes, der ihr als Befruchter gegenübertritt: an dem mütterlichen Erdstoff gehen der Reihe nach alle Geschlechter der Männer befruchtend vorüber. Der Sohn wird Gatte und Vater, dasselbe Urweib heute von dem Ahn, morgen von dem Enkel begattet. Daher das aenigma über Jocasta bei Diomed. L. 2. Avia filiorum est, quae mater mariti. Nach dieser Bedeutung gehört Oedipus zum Geschlechte der *Σπαρτοί,* dem genus draconteum. Von dem zeugungskräftigen Drachen, dem Ladon der feuchten Tiefe (Schol. Apoll. Rh. 4, 1396), in's Leben gerufen, haben die *Σπαρτοί* keinen erkennbaren Vater, sondern nur eine Mutter, wie die Spurii, deren Name (von *σπείρειν*) mit jenem völlig gleiche Bedeutung hat (Hygin. f. 178: sparsit et aravit. Schol. Pind. Ist. 7, 13, Lact. zu Stat. Th. 7, 667, Paus. 915). Aus diesem Verhältniss ergibt sich die Möglichkeit des Vatermordes, da das Kind seinen Erzeuger nicht kennt. Jocasta (sehr bezeichnend auch Epicaste genannt), des Menoikeus Tochter, ist die Oedipusmutter, Menoikeus aber wird bestimmt auf das draconteum genus der *Σπαρτοί* zurückgeführt. Dem Sinne nach richtig könnte man sie auch Parthenopaei, Jungfrauenkinder, nennen. Parthenopaeus heisst Atalante's Sohn, Schoeneus, des Binsenmannes Enkel (Diod. 4, 65). In diesem Geschlecht der *Σπαρτοί* muss das Recht der weiblichen Abkunft herrschen. Das Muttersystem tritt in der That sehr kenntlich hervor. Creon, der in dem Mythus als Usurpator dasteht, kehrt auf die Bahn des Rechts zurück, indem er an seiner Schwester, der Laiusgemahlin Jocaste Hand den Eintritt in das Königthum knüpft, wie er denn nach demselben Rechtssystem seine jüngste Tochter Glauke an Jason verheirathet (Hygin. f. 25). Hier tritt das Schwesterverhältniss in derselben Bedeutung hervor, in welcher wir es schon früher gefunden haben, und die namentlich in der Cadmus-Schwester Europa, welche zu suchen die Brüder Cilix und Phoenix von dem Vater Agenor ausgesendet worden, zu erkennen ist. Als Darstellung des tellurischen Mutterthums erscheint die Typhonische Sphinx, welche das weibliche Erdrecht in der finstern Bedeutung des unentrinnbaren Todesgesetzes darstellt (vergl. Paus. 5, 11, 2. Als Schildzeichen des Parthenopaeus, der auf die Mutter Atalante und den mütterlichen Ahn Schoeneus, den Binsenmann, zurückgeführt wird, gewinnt die Sphinx doppelte Bedeutung. Aesch. Sept. c. Th. 511). Sie kömmt aus den entlegensten Gegenden Aethiopiens, Apollod. 3, 5, 8, Schol. Eurip. Phoen. 1760, dem Lande, welchem auch Aso, die Typhonsverbündete, als Königin zugewiesen wird, und das bis in die späteste Zeit Kandake als den Namen der weiblichen Regenten zeigt. Das Räthsel, woran Sphinx die Dauer ihrer Macht knüpft, fasst den Menschen nur nach der Seite seiner Vergänglichkeit und zeigt den Untergang des

dem Grabe zureifenden Sterblichen als den letzten und alleinigen Gedanken seiner Existenz. Das ist die Religionsstufe, auf welcher der tellurische Stoff allein herrscht; das der Zustand, dem die Menschheit, die nur eine Mutter, noch keinen Vater kennt, angehört. Das Lebensgesetz des draconteum genus liegt in dem Spruche der Sphinx; der Augenblick, in welchem es in seiner ganzen Trostlosigkeit erkannt wird, bringt ihm den Untergang. Das Geschlecht der *Σπαρτοί*, die nur eine Mutter haben und von dem Drachen der finstern Tiefe gezeugt sind, erkennt die typhonische Sphinx (*Φίξ* und *Φίξιον ὄρος*, wo sie thront) als ihre Beherrscherin an. Derselbe Stoff, der sie aus der Finsterniss an's Licht gesendet, wird sie wieder verzehren. Ihr Loos ist von jenem der Sumpfgewächse, die unbeweint entstehen, wachsen, vergehen, in Nichts verschieden. Noch hat der Mensch sich nicht über den Zustand der niedrigsten Region tellurischer Zeugung erhoben*). An Oedipus erst knüpft sich der Fortschritt zu einer höhern Stufe des Daseins. Er ist eine jener grossen Gestalten, deren Leiden und Qual zu schönerer menschlicher Gesittung führen, die, selbst noch auf dem alten Zustand der Dinge ruhend und aus ihm hervorgegangen, als letztes grosses Opfer desselben, dadurch aber zugleich als Begründer einer neuen Zeit dastehen. Mit der Sphinx findet der Letzte des draconteum genus, Jocaste's Vater, seinen Untergang. Der Sturz von der Mauer, der in so manchen Mythen sich wiederholt (Plut. Parall. min. 13), zeigt immer denselben Zusammenhang mit dem mütterlichen Tellurismus, dessen Reich die Mauer als Erdenzeugniss, mithin der chthonischen Sanctitas theilhaftig, angehört. Der gleichzeitige, gemeinsame Untergang der Spartoi und der Sphinx beweist die Gleichheit des Prinzips, auf dem sie beide ruhen, und das nun den Hintergrund bildet, vor welchem Oedipus auftritt. In dem Laiussohne kömmt die männliche Kraft neben dem weiblichen Stoffe zu selbstständiger Bedeutung. Die Männlichkeit tritt in dem Namen Oedipus herrschend hervor. Dazu kommt, dass einzelne Züge seines Mythus vorzugsweise die männliche Abkunft hervorheben. Ueber seines vermeintlichen Vaters Polybus Tod trauert der Sohn, und der Füsse Zustand verräth Laius' Vaterthum. Mit Oedipus beginnt der Kinder echte Geburt. Eteocles, dem Polynikes wie Castor Pollux, wie Remus Romulus, als die mit dem Leben wechselnde Todesmacht, zur Seite tritt, bezeichnet, wie Eteocretes, die echte väterliche Abkunft. Die Kinder sind aus unilateres *διφυεῖς* geworden. Oedipus nimmt hierin ganz die Natur des athenischen Cercops an, mit dessen Namen nach Athenaeus und Justin derselbe Uebergang aus der ausschliesslichen Mutterverbindung zu der Echtheit der Vatergeburt verknüpft wird. Die Menschen dieses neuen Geschlechts sind nicht mehr Spartoi oder Spurii, sondern Oedipussöhne, oder, mit Zurückgehen auf die ersten Stammeshäupter, Kadmeionen und Labdakiden, echte Söhne und *διφυεῖς*: ein Uebergang, der auch über das Verhältniss von Sparter und Lakoner oder Lakedaimonier (*Λας-δαίμων*) Aufschluss gibt. Jetzt beginnt die *βίη Ἐτεοκληιείη* (Il. 4, 386). Entsprach der frühere Zustand des ausschliesslichen Mutterthums der tellurischen Sumpfzeugung, in welcher, wie der Mythus der Joxiden beweist, nur der weibliche Stoff Beachtung findet, so erscheint der neue, auf eheliches Leben gegründete, als demetrische Lebensstufe. Und in der That tritt Oedipus zu Demeter in die genaueste Verbindung. In ihrem Heiligthum liegt er begraben; der Tempel heisst nach ihm *Οἰδιπόδειον*. Den Leichnam von da zu entfernen verbot das Orakel: *Ὁ δὲ θεὸς εἶπεν, μὴ κινεῖν τὸν ἱκέτην τῆς θεοῦ*. Sehr bezeichnend wird diese oedipodeisch-demetrische Oertlichkeit *Ἐτεωνός* (Il. 2, 497) genannt, während die frühere *Κεόν* hiess. Schol. Soph. Oedip. C. 91. Wunder ad Oedip. C. p. 10. C. Hermann, quaest. Oedip. p. 69. Müller, Orchom. p. 228, 212, 4. In Eteonon wird die Echtheit der demetrischen, in Ceon dagegen die aphroditische Beziehung hervorgehoben. Denn auf Ceos, die bei den Griechen abwechselnd *Κεῖος*, *Κήη*, *Κέος*, *Κία* heisst, herrscht Aphrodite Julis (Anton. Lib. 1), von welcher später die Rede sein wird, und die in Harmonia, wie in dem ganzen Geschlecht der Kadmeionen so bedeutsam hervortritt. Aus dieser hetärischen Verbindung tritt Oedipus heraus, um im Verein mit Demeter Ruhe zu finden. Die gleiche Bedeutung liegt in der Rolle, welche der Mythus Jocaste's Mantelspange anweist. Hygin. f. 67 in fine. Die Aphroditische Beziehung derselben, die in der oben behandelten athenisch-aeginetischen Tradition sich kundgab, kehrt auch hier wieder. Mit der Spange, dem Zeichen aphroditischer Geschlechtsverbindung, beraubt Oedipus sich des Augenlichts, weil er durch die Begattung seiner Mutter das reinere Gesetz der Lichtmächte verletzt hat*). Darin liegt die Verurtheilung jenes un-

*) Stat. zu Theb. 3, 286 nennt statt Jocasta als Oedipusgemahlin Sinenea; diess erinnert an die schöne Sinnis, die Sumpffrau, an deren Stamm sich der Mutterkult des Schilfs im Geschlechte der Joxiden anknüpft.

*) Nach Apollod. 3, 5, 7 wird mit der *περόνη* dem Kinde von der Mutter der Fussknöchel durchstochen: eine Wendung, welche mit dem Gebrauch, den Oedipus selbst von der Fibula macht, in vollem Einklang steht.

reinen hetärisch-tellurischen Mutterthums, dem Oedipus alle seine Leiden verdankt, und über dessen Untergang er nunmehr zu dem reinen demetrischen Gesetz fortschreitet. Eben dadurch erscheint er den Völkern als wohlthätiger Dämon, der alles Unheil von ihnen abwendet. Zu Colonus sowohl als in dem attisch-böotischen Grenzorte Eteonos wurde sein Grab als ein Schutz gegen räuberische Einfälle der Nachbarn angesehen, und in jenem blutigen Kriege, der sich unter seinen Nachfolgern erhob, war einem Orakel zufolge der Sieg an Oedipus' Theilnahme und Beistand geknüpft. Schol. Soph. Oed. C. 388. Darum wird er nun auch mit Theseus in Verbindung gebracht. Der attische Heracles beweist durch die Ringprobe die Echtheit seiner väterlichen Abstammung, und tritt als Gegner des Weibes und Gründer eines höhern Zustandes Oedipus zur Seite. Darum findet er auch in Athen Verehrung, Paus. 1, 28, 7; 1, 30 fin., das das höhere apollinische Lichtrecht zur reinsten Entwickelung bringt, und daher auch dem Weibe heilig gilt (Plut. Qu. gr. 35, Thes. 16). Insonderheit ist es das Weib selbst, das Oedipus als den Stifter seines höhern Zustandes ehrt. Durch die Begründung des Demetrischen Lebens ist er sein Wohlthäter, sein Erlöser geworden. Knüpft sich an Harmonia's Halsband und an Jocaste's Mantelspange, wie an Helena's Schleier der Fluch des hetärisch-aphroditischen Lebens (Diod. 4, 65, Bachofen, die drei Mysterieneier §. 5, S. 67—72), so bringt nun Demeters Gesetz dem Weibe Ruhe und Versöhnung, und alles Glück des durch ausschliessliche Ehe geregelten, aus dem Hetärismus zum Mutterthum durchgedrungenen Geschlechtslebens. Ismene's und Antigone's Aufopferung haben darin ihren tiefern Grund. Das Weib, das in dem frühern Zustand alles Fluches Quelle ist, wird jetzt sich selbst und dem Manne zum Segen. An die Stelle hetärischer Lust, die nur Aphrodite's sinnlichem Gesetze folgt, der hingegeben Laius durch des Pelopiden Chrysipp Schändung den Fluch auf sein Geschlecht bringt, tritt die Aufopferung der Liebe, die pflegend und versöhnend der Männer Streit zu schlichten sucht. Zu Eumeniden gestalten sich die bluttriefenden Erinnyen. Versöhnt öffnen sie dem Dulder, der des frühern Geschlechts ganzes Verhängniss trägt, ihren Hain. Bei ihnen findet er Ruhe. In seiner Oedipodeischen Trilogie hatte Aeschylus Gelegenheit, das alte blutige Erdrecht, das aus Mord Mord erzeugt, nur das Gesetz der Talion kennt, den Frevel durch Frevel vergilt, keine Sühne, sondern nur der Sphinx menschenverderbendes Räthsel vor sich sieht, und ganze Geschlechter mit der Wurzel vertilgt, zu dem neuen, milden Gesetz, das Apoll verkündet, in denselben Gegensatz zu bringen, der uns in der Oresteïs entgegengetreten ist. Wie es dort die Erinnyen sehnt, ihr bluttriefendes Amt abzuwerfen, und aus rächenden Erdgöttinnen Mütter alles Segens zu werden, so nehmen sie auch in der Oedipode den, welchen sie so lange verfolgt (Il. 23, 679 ff.), selbst in ihren schützenden Verein. Wie neben Demeter, so wird Oedipus auch neben den Erinnyen verehrt. Auf des Orakels Geheiss errichten die Thebanischen Aegiden, da der Zorn der tellurischen Erdmütter den Kindersegen ihres Geschlechts bedroht, Oedipus und den Erinnyen ein gemeinsames Heiligthum. Herod. 4, 149. *Ἐριννύων τῶν Λαΐου τε καὶ Οἰδιπόδεω ἱρόν.* Hier tritt der Mütter Unterordnung unter das reinere Apollinische Gesetz recht deutlich hervor. Denn der Aegiden Gott ist Apoll, dessen Karneisches Fest von Theben über Sparta und Thera bis zu den Battiaden Cyrene's reicht (Boeckh. zu Pind. Pyth. 5, p. 289, Müller, Orchom. S. 327 ff.). Von Apoll stammt das Heil, seinem höheren Gesetz ordnen die Erinnyen willig sich unter; ihm bringen sie ihr Blutamt gerne zum Opfer. *Des Laius Erinnyen und Oedipus* zu sühnen, hatte der Aegiden Gott geboten. Hier erscheinen die Erdmütter als *des Vaters* Rachegeister, wie in der Oresteïs der *Muttermord* sie aus ihrer Tiefe hervorruft. Darin liegt keine Widerlegung ihrer ausschliesslichen Mutternatur, sondern eine Erweiterung derselben, die selbst in dem apollinischen Gesetz ihren Grund hat. Nur durch die Unterordnung unter Apoll ist die Verbindung mit dem Vater möglich geworden. Sie ist selbst schon eine Rückwirkung des Zusammenhangs des Erinnyen-Kults mit dem höhern Apollinischen, der in der Einführung des Pythischen Orakels in alle Theile der Oedipode seinen Ausdruck gefunden hat. Pind. Ol. 2, 39. Nach der ältesten Denkweise konnten die Erdmütter so wenig für Laius sich erheben, als Agamemnons Ermordung es vermochte, sie aus ihrem Schlafe aufzuwecken. Erst durch ihre Unterordnung unter Apoll werden sie auch Vertreter des Vaters und seines verletzten Rechts. In dieser neuen Verbindung erscheinen sie nicht als die unversöhnlichen, bluttriefenden Mütter, die nur der Erde Recht kennen, vielmehr als die versöhnten, wohlgewogenen Mächte, die gerne höhere Sühne anerkennen. In ihrer Eigenschaft als Eumeniden erhalten sie von den apollinischen Aegiden ein Heiligthum. In dieser werden sie mit Oedipus verbunden. Wenn das Orakel befiehlt, den Erinnyen des Laios mit Oedipus ein gemeinsames Heiligthum zu gründen, so gilt diess nicht jenen blutigen Urmächten, sondern den, apollinischem Wesen befreundeten, ihm verbündeten, versöhnbaren Müttern, die Hass und Rache mit Liebe und

Sorge vertauscht haben. So tritt die Oedipode der Oresteïs gleichgeltend zur Seite. In beiden wird der Erinnyen tellurisches Recht als überwunden und dem höhern Apollinischen Gesetze unterworfen dargestellt. Die Oedipodea erscheint als Ergänzung und Fortsetzung der Oresteïs. Hat Apoll in Orest den Kampf gegen die mütterlichen Erinnyen durchgeführt und sie auf dem Gebiete, das ausschliesslich ihnen gehörte, besiegt, so ist in Oedipus' endlicher Versöhnung dargethan, dass auch das gegen Apollo's väterliches Prinzip begangene Verbrechen Sühne finden kann. Völlig und auf allen Gebieten durchgeführt erscheint jetzt das mildere Gesetz des Pythischen Gottes. Laius' väterliche Erinnyen mit Oedipus versöhnt zeigen Apolls wohlthätige Macht in ihrer höchsten Vollendung und Durchführung. Die Semnai, in der Oresteïs zwar versöhnt, aber immer noch Vertreter des Mutterthums und dadurch von Apoll grundsätzlich geschieden, treten jetzt mit dem väterlichen Gott in den innigsten Verein. In der hehren Mütter Heiligthum verkündet Apoll dem Dulder die endliche Lösung seines Schicksals, und die Apollinischen Aegiden erscheinen selbst als Träger und Verbreiter ihres Kults. Oedipus und des Laius' väterliche Erinnyen werden mit in den Pythischen Kreis gezogen und gewissermassen in apollinische Natur aufgenommen, mithin in viel innigere Beziehung zu dem Vaterrecht des Lichtes gesetzt, als die Mutter-Erinnyen Clytaemnestra's, die eben durch den Anschluss an das weibliche Prinzip von solchem Vereine mit dem Pythier stets ausgeschlossen blieben. In dem Eintritt der Oedipode in den Pythischen Religionskreis liegt die höchste Stufe ihrer Erhebung, die höchste Weihe des Mythus wie seines Helden. Drei Stufen der Entwicklung bauen sich über einander auf. Der ursprünglichen Sage gehört der Uebertritt aus dem hetärischen Mutterthum des Stoffs zu demetrischem Eherecht, das dem Kinde einen bestimmten Vater und dadurch echte Geburt leiht, der Zeit des unbewussten Vatermordes und der Blutschande ein Ende macht, und überhaupt ein höheres menschliches Dasein vorbereitet. Von der demetrischen Stufe wird alsdann zu der apollinischen fortgeschritten, dem Siege des Vaterprinzips, das sich an Oedipus knüpft, durch die Pythische Verbindung der höchste Grad der Reinheit und Geistigkeit verliehen, und so dem anfänglichen ausschliesslichen Mutterthum mit all seinem dunkeln Verhängniss das ebenso ausschliessliche Vaterrecht des Lichts, wie es in Apoll zur Darstellung gelangt, mit all seiner Glorie, seiner Reinheit, Milde und Versöhnung als Gipfelpunkt der Entwicklung gegenübergestellt. Je grösser der Gegensatz, desto herrlicher leuchtet aus ihm der Ruhm des Pythischen Gottes hervor. Je unentrinnbarer das Verhängniss im Schicksal des Labdacidenstammes hervortritt, um so herrlicher glänzt über der Finsterniss des stofflichen Rechts und einer rein stofflichen Zeit das Gestirn desjenigen Gottes, der das Menschengeschlecht aus den Schlammgründen der Unreinheit und des thierischen Daseins zu einem milden, geordneten, geistig erleuchteten Leben siegreich hindurchgeführt hat. Denn nicht der Erinnyen schreckliches Strafgericht, sondern der alten Mächte Versöhnung und Eintritt in das apollinisch-himmlische Gesetz der Sühne und des Friedens, über das sie nun mit doppelter Strenge wachen, ist der letzte und höchste Gedanke wie der Oresteïs so der Oedipode. Die dargelegte Stufenfolge der Entwicklung hat darin ihre vorzügliche Bedeutung, dass sie einem geschichtlichen Fortschritt der menschlichen Zustände entspricht. Dem Oedipusmythus nicht weniger als dem des Orest liegt die Erinnerung an den Uebergang aus ältern Religionsstufen in geläuterte Zustände und an alle jene Leiden und Verhängnisse, die den Umschwung herbeiführten und begleiteten, zu Grunde. Träger der frühesten nationalen Erinnerungen werden solche Mythen zugleich auch Erkenntnissquelle für die ursprünglichen Religionsanschauungen. Geschichtliche Ereignisse liefern den Stoff, die Religion Form und Ausdruck. Alles Geschehene nimmt in der Erinnerung sofort religiöse Gestalt an. In jener Urzeit beherrscht der Glaube die ganze Denkweise der Menschen. Die Ereignisse und ihre Helden kleiden sich in das Gewand der Religion. Dasselbe Mythengebilde umschliesst kultliche und historische Thatsachen, beide nicht getrennt, sondern identisch. Oedipus und Orest gehören zugleich der Religion und der Geschichte, das eine durch und vermöge des andern. Jeder grosse Schritt in der Entwicklung des menschlichen Geschlechts liegt auf dem Gebiete der Religion, die stets der mächtigste, in den Urzeiten der einzige Träger der Civilisation ist. Habe ich mich also bemüht, den Religionsgedanken zu entwickeln, nach welchem die Sage ihr Bild entworfen hat, so ist dadurch der historische Grund in den Schicksalen des Labdakidenstammes nicht geleugnet, das Positive nicht zu Nebelgebilden verflüchtigt, vielmehr nur der Schlüssel zur Lösung der Hieroglyphe geliefert worden. Wer diese zu enträthseln vermag, eröffnet dem menschlichen Bewusstsein den Einblick in Urzeiten unseres Geschlechts, die ihm sonst verschlossen bleiben. Mag das Gemälde, das sich so vor unsern Augen entrollt, auch gar unerquicklich sein und dem Stolz auf den Adel unserer Abkunft wenig zusagen: so wird doch der Anblick allmäliger stufenweiser Ueberwindung des Thierischen unserer Natur die Zuversicht fest begrün-

den, dass es dem Menschengeschlechte möglich ist, seinen Weg von unten nach oben, von der Nacht des Stoffes zum Lichte eines himmlisch-geistigen Prinzips durch alle Hebungen und Senkungen seiner Geschicke hindurch siegreich zu Ende zu führen.

LXXXII. Bevor wir Afrika verlassen, muss über die obenerwähnte Candace (S. 108, C. 2) einiges dort Versäumte nachgetragen werden. Von der äthiopischen Königin und ihrer Besiegung durch Petronius spricht auch Cassius Dio 54, 5. — Auf Candace und ihren Hämling bezieht sich Chrysostomus in Acta Homilia 19 (Ed. Paris. alt. vol. 9, p. 162): *Καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος, φησί, δυνάστης τῆς βασιλίσσης Αἰθιόπων Κανδάκης. Ἐκ τούτου δῆλον, ὡς ὑπὸ ταύτης ἤρχοντο. Καὶ γὰρ γυναῖκες ἐκράτουν τὸ παλαιόν, καὶ οὗτος ἦν νόμος παρ᾽ αὐτοῖς.* Euseb. H. eccl. 2, 1: *ἀλλὰ γὰρ εἰς αὔξην ὁσημέραι προϊόντος τοῦ σωτηρίου κηρύγματος οἰκονομία τις ἦγεν καὶ ἀπὸ τῆς αὐτόθι βασιλίδος, κατά τι πάτριον ἔθος ὑπὸ γυναικὸς τοῦ ἔθνους εἰσέτι νῦν βασιλευομένου, δυνάστην.* Strabo 17, 786. — Ueber die Königin von Saba Joseph. arch. 8, 6, 2—6. Er nennt sie *τὴν τῆς Αἰγύπτου καὶ τῆς Αἰθιοπίας βασιλεύουσαν, γυναῖκα σοφίᾳ διαπεπονημένην καὶ τἄλλα θαυμαστήν,* und identificirt sie mit der Herodot'schen Nitocris, welcher er den Namen *Νίκαυλις* beilegt. Her. 2, 99. 100. Die Erinnerung an die Königin von Saba lebte in folgender Sage fort: *λέγουσι δ᾽ ὅτι καὶ τὴν τοῦ ὀποβαλσάμου ῥίζαν, ἣν ἔτι καὶ νῦν ἡμῶν ἡ χώρα φέρει, δούσης ταύτης τῆς γυναικὸς ἔχομεν.* Ueber Saba Theodoret. Quaest. in 3 Reg. *Σαβᾶ, ποῖον ἐστιν ἔθνος; Αἰθιοπικόν. ἐντεῦθεν δὲ αὐτοὺς κεῖσθαι φασὶ τῆς θαλάσσης τῆς Ἰνδικῆς, ὀνομάζουσι δὲ αὐτοὺς Ὁμηρίτας. κατάντικρυ δὲ εἰσι τῶν Αὐξουμιτῶν. μέση δὲ τούτων κἀκείνων ἡ θάλασσα.* C. J. Gr. 4823. — Ueber die Arabische Himjarische Tradition von der Königin Belqîs siehe Ewald, Geschichte des Volkes Israel 3, 91, N. 1. Ludolf, histor. Aethiop. 3, 2. Pococke, specim. histor. Arab. p. 60. Niebuhr, Beschreibung Arabiens S. 277. Vergl. Reiske, primae lineae histor. regn. Arab. ed. Wüstenfeld, p. 107—109. George, de Aethiopum imper. in Arabia felici, Berol. 1833. Ueber die Sabaei Arabiens Salmas. Ex. Plin. p. 335 a. p. 347—351. Dionys. Perieg. 959. Bernhardy p. 781. Serv. G. 2, 115. Ueber die Persischen *Σάβαι* Dionys. Perieg. 1069. Bernhardy p. 808, womit man Serv. Aen. 8, 638 verbinde. Von der uralten Blüthe des Volks und seiner Handelsverbindung einerseits mit Indien, andererseits mit Aethiopien, handelt Lassen, Ind. Alterthumskunde 2, 582. Nachrichten von der glänzenden Hauptstadt der Arabischen Sabaei findet man bei Strabo 16, p. 778 (vergl. 771. 781). Diod. 3, 46. Agatarchides p. 64 ed. Hudson, dazu Müller, Fr. h. gr. 3, 195. Diodor nennt die Stadt *Σάβας*, Strabo *Μαρίαβα,* deren Name in dem jetzigen Mareb erhalten ist, und von deren altem Glanz die Entdeckungen der neuesten Zeit volles Zeugniss ablegen. Darüber Ritter, Asien 8, 2, 761 ff., 840 ff. — Von den mit den Sabaeern verbundenen *Ναβαταῖοι* (Strabo 16, 779) berichtet Eustath. zu Dionys. Perieg. 959, Bernh. p. 287: *Ναβάτης δὲ φασὶν Ἀραβιστὶ ὁ ἐκ μοιχείας γενόμενος,* eine bestimmte Andeutung hetärischer Geschlechtsverbindung, welche nur das Mutterthum berücksichtigen kann, und uns die Erzählung Strabo's 16, 783, so wie Ammians 14, 4 Schilderung (vergl. Aeschyli Toxotides bei Hermann 1, 375) in's Gedächtniss ruft. Die alt-arabische Dichtung in der Hamasa lese man bei Klemm, Frauen 1, 369. — Ueber den Libyschen Stamm der Adyrmachiden (gens accola Nili, Silius Ital. 3, 279; 9, 224) berichtet Herodot 4, 168, er habe, mit Ausnahme der Kleidung, alle Sitten der Aegypter angenommen; die Frauen trügen eherne Ringe um beide Beine, das Haar lang und genaue Sorge für dessen Reinhaltung von Ungeziefer, wodurch sie sich von den übrigen afrikanischen Stämmen unterscheiden. *Καὶ τῷ βασιλέϊ μοῦνοι τὰς παρθένους μελλούσας συνοικέειν ἐπιδεικνύουσι· ἣ δὲ ἂν τῷ βασιλέϊ ἀρεστὴ γένηται, ὑπὸ τούτου διαπαρθενεύεται.* Aus Herodots ganzer Schilderung geht hervor, dass die Adyrmachiden unter dem Einfluss der gebildeten Aegypter zu einem höhern Grade der Kultur als die übrigen Libyschen Stämme sich erhoben hatten. Der Hetärismus war dem ehelichen Leben gewichen. Als *διφυεῖς* trugen die Frauen die Ringe an beiden Beinen, und die Sitte der Männer, nur das linke Bein zu bedecken (Sil. 3, 279), entsprechend einer ähnlichen Auszeichnung der Hernici und Aetoli (S. 158), hebt den maior honos sinistrarum i. e. maternarum partium hervor. Damit stimmt das lange Haar überein, weil das Scheeren eine Darbringung desselben an die hetärisch gedachte Naturmutter, eine Venus calva, in sich schliesst. Vergl. Plin. 16, 43. Im Anschluss an diese Darstellung muss auch das dem Könige vorbehaltene droit de culage als eine Aeusserung fortgeschrittener Gesittung betrachtet worden sein. Es erscheint wirklich in solchem Lichte, sobald wir darin eine Beschränkung des früher weitergehenden Hetärismus erblicken. Der König allein hat noch das alte Recht, und auch er nur in dem ihm beigelegten höhern religiösen Charakter, der sich in dem Verhältniss der ägyptischen Fürsten zu ihren Pallades in anderer, jedoch analoger Weise, äussert. Im Resultat ergibt sich, dass die Stellung der Adyrmachiden-Frau jener der ägyptischen Mutter in der That sehr nahe kömmt. — Ich benütze diese Stelle, um zu der

oben (S. 156 Note) aus einem mittelhochdeutschen Dichter mitgetheilten Angabe: „Ze künis (Tünis) erbent auch die wib, und nicht die man," eine von Polyb. 61, 72 erhaltene Nachricht hinzuzufügen. In der Schilderung des Abfalls der Libyschen Städte von Carthago und ihrer Verbindung mit Mathos und Spendios, den Anführern der empörten Söldner, heisst es von den Libyschen Frauen: *αἱ δὲ γυναῖκες, αἱ τὸν πρὸ τοῦ χρόνου ἀπαγομένους περιορῶσαι τοὺς σφετέρους ἄνδρας καὶ γονεῖς πρὸς τὰς εἰσφορὰς, τότε συνομνύουσαι κατὰ πόλεις, ἐφ᾽ ᾧ μηδὲν κρύψειν τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς, ἀφαιρούμεναι τὸν κοσμον εἰσέφερον ἀπροφασίστως εἰς τοὺς ὀψωνιασμούς.* Der ganze Zusammenhang dieser Erzählung lässt vermuthen, dass der Schwur, welchen sich die Frauen auferlegten, nicht nur auf den weiblichen Schmuck, sondern auf das Vermögen überhaupt ging, dass mithin die Verfügung über die Güter zunächst der Mutter und nicht dem Vater, das Erbrecht also den Töchtern und nicht den Söhnen zustand. In der Frauen Hand lag es, die Männer und Väter aus der Schuldhaft und der Wegführung durch die Carthagischen Steuereintreiber zu befreien. Hatte früher der Hass gegen Carthago Nichts über sie vermocht, so legten sie sich jetzt den Schwur auf, gar nichts zu verheimlichen, und gingen so weit, selbst ihren Schmuck den Empörern darzubringen. Durch diese Auffassung erhält die Nachricht des deutschen Dichters ihre Bestätigung, und Plutarchs Bemerkung in den Praec. Conjug. neues Licht. Die Braut schickt am Tage nach der Hochzeit zu des Bräutigams Mutter und lässt sie um einen Topf bitten. Auch hier erscheint sie allein berechtigt, über den Hausrath zu verfügen. Aber die Bitte wird abgeschlagen und dem Gesuche der Braut nicht willfahrt. Wenn Plutarch dieser Weigerung die Bedeutung beilegt, die Schwiegertochter müsse gleich anfangs den Stiefmuttersinn der Schwiegermutter kennen lernen, so haben wir hierin eine moralische Ausdeutung, die über den ursprünglichen Sinn der Handlung weit hinausgeht. Die Weigerung hat vielmehr darin ihren Grund, dass die Braut von Leptis an das Vermögen der Mutter ihres Bräutigams keinerlei Ansprüche erwirbt, vielmehr ihr Erbrecht auf die Güter der eigenen Mutter beschränkt bleibt. So lässt sich aus der Verbindung dieser geringen Spuren das System des Libyschen Güterrechts in seinen Grundzügen deutlich erkennen. Es entspricht vollständig der gynaikokratischen Stellung der afrikanischen Frauen, und zeigt denselben Ausbau des Mutterrechts, wie wir ihn bei den Lyciern gefunden haben. — Nach Josephus l. l. Vorgang wurde die den Salomon besuchende Fürstin in die Aethiopische Geschichte eingeführt und zur Urmutter des Aethiopischen Königsgeschlechts, das sich väterlicherseits von Salomon ableitete, erhoben. Darüber sehe man ausser Bruce oben angeführtem Werke Salt, voyage to Abyssinia, Lond. 1814, S. 457—485; Rüppel, Reise in Abyssinien 2, 335—363; Harris, Gesandtschaftsreise nach Schoa und Aufenthalt in Südabyssinien 1841—1843, Stuttgart und Tübingen 1846, 2, 104—106. Aus früherer Zeit Ludolf, H. Ae. 3, 2: de familia Salomonaea, quae originem suam habuisse dicitur ex Meniheleco filio reginae Sabae, quae Salomonem visitatum venerat. Basnagius, ann. Eccles. T. 1, p. 113f. Mag man nun der Aethiopischen Attribution Maqueda's auch alle Geschichtlichkeit absprechen, so verdient sie doch darum Beachtung, weil sie nur durch die äthiopische Sitte der Weiberherrschaft selbst möglich wurde. Ohne diese einheimische Grundlage hätte die Uebertragung nicht stattfinden können. Das Gleiche gilt für die weitere Beziehung auf Aegypten, wie sie bei Josephus vorliegt. Dasselbe endlich für die Annahme einer hetärisch-amazonischen Verbindung mit dem glänzenden Könige Israëls, und die darauf beruhende Identificirung mit Nitocris-Nicaulis. Auch dieser Zug der Sage ist eine Folge, mithin eine Bestätigung einheimisch äthiopisch-ägyptischer Gebräuche. Vergl. Solin 30 in. und 31: Augilae vero solos colunt inferos. Faeminas suas primis noctibus nuptiarum adulteriis cogunt patere; mox ad perpetuam pudicitiam legibus stringunt severrimis. Plin. 7, 12. Heliod. Aeth. 3, 14, wo der hetärische Ursprung auch auf Herodot ausgedehnt wird. Oben S. 11. 12.

LXXXIII. Eine einlässliche Betrachtung verlangen die oben angeführten Worte des Suidas s. v. *Κανδάκη: καὶ ζήτει ἐν τῇ Ἀλεξάνδρου ἱστορίᾳ.* Unter dem Worte *Ἀλέξανδρος* wird Candace als indische Königin aufgeführt, welche den Macedonier trotz seiner Verkleidung erkannte, und von ihm nun die Zusicherung des Friedens und ungestörten Besitzes ihres Reiches erhielt. Dasselbe Ereigniss wird von mehreren andern Schriftstellern erwähnt. Tzetz. ch. 3, 885f.

Ἐῶ τὴν Μερωήτιδα Κανδάκην διαγράφειν
Ἣν κατασχεῖν Ἀλέξανδρον ὁ Καλλισθένης γράφει.
Δοῦσαν δὲ δῶρα περισσὰ, τοῦτον ἐξαποπέμψαι,
Ὅτι τοὺς παῖδας τοὺς αὐτῆς φίλους ποιεῖ ἀλλήλοις
Τὴν ἔχθραν ἀποῤῥίψαντας ἣν κατ᾽ ἀλλήλων εἶχον.

Ueber das hier angedeutete Ereigniss enthält Georgius Cedrenus, histor. compend. 1, 266, ed. Bonnens. Folgendes: Nach Porus' Unterwerfung zieht Alexander in die entlegenen Theile Indiens und in Candace's der Wittwe Königreich. Verkleidet nach seiner Sitte schliesst er sich selbst der Gesandtschaft an die Fürstin an. *ὅπερ ἀκούσασα ἡ Κανδάκη, καὶ σημεῖα τοῦ προσώπου*

λαβοῦσα, συνέσχεν αὐτὸν ἐν τοῖς βασιλείοις, καὶ εἶπεν „Ἀλέξανδρε βασιλεῦ, τὸν κόσμον παρέλαβες, καὶ γυνή σε ἐκράτησεν." Der König überrascht, schliesst Frieden und enthält sich jeder Feindseligkeit gegen die Königin und ihr Land. Malalas erzählt das gleiche Begegniss in der Chronogr. 8, p. 194. 195. ed. Bonn. mit mehreren Einzelheiten. Auch hier ist Candace indische Fürstin, Wittwe und ausgezeichnet durch die Klugheit, mit welcher sie Alexanders List zu vereiteln wusste. Aber der Ausgang lautet verschieden. Der Eroberer verlangt das kluge Weib zur Gemahlin. Ihre Söhne werden geschont. Die Mutter aber folgt dem neuen Gemahle nach Aethiopien. In den Annalen des Glycas, P. 2, p. 268. Ed. Bonn., welche dem 15ten Jahrhundert angehören, heisst Candace ebenfalls Wittwe. Sie erkennt den König an der verschiedenen Farbe seiner beiden Augen und folgt ihm nach Aegypten, wo nun Alexandria gegründet wird. Führt uns Malalas aus dem 12ten Jahrhundert, welchem Tzetzes, und dem 11ten, dem Cedrenus angehört, in das Justinians, für welches sich Gibbon, hist. c. 40, N. 11, und Dindorf, praef. p. 6, entscheiden, so beweist der von A. Mai 1817 zuerst aus einem Ambrosianischen Codex des 9ten Jahrhunderts herausgegebene, später mit Hülfe eines Vaticanus verbesserte, zuletzt durch Vergleichung einer Turiner Handschrift (Specileg. rom. l. 8) bereicherte sogenannte Julius Valerius, res gestae Alexandri Macedonis, das Vorhandensein der gleichen Sage im 3ten, jedenfalls im 4ten Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Mai, praef. p. 92. C. Müller, Introd. in Pseudo-Callisthenem p. 26. Hier erscheint sie in viel ausführlicherer Gestalt als bei Malalas und Cedrenus, und in einer Entwicklung, welche über Tzetzes' kurze Darstellung volles Licht verbreitet. Die Erzählung des Valerius bildet den grössern Theil des dritten und letzten Buches, von C. 44 bis C. 69, p. 251—268. Aus Persien eilt der Eroberer nach dem Reiche der Semiramis, welches damals dem Scepter Candace's, der Urenkelin jener, der verwittweten Mutter dreier Kinder, gehorchte. Die Erzählung eröffnet mit einem Briefwechsel des Makedoniers und der Königin. An die alte Verbindung Indiens und Aegyptens erinnernd, fordert Alexander die Candace zu einem gemeinsamen Besuche des Ammonium und zu gemeinsamer Verehrung des Beiden gleich nahe verwandten Gottes, dem Matronen den Dienst versehen (Curt. 4, 31), auf. Aber die Fürstin hält ihm des Ammonischen Orakels Verbot entgegen und begnügt sich durch reiche Geschenke für Beide ihre Freundschaft an den Tag zu legen. Unwiderstehliche Lust ergreift nun den König, die Fürstin selbst zu besuchen. Diese, davon unterrichtet, lässt insgeheim des Fremdlings Bildniss aufnehmen und sichert sich durch dieses Mittel die Möglichkeit späterer Erkennung. Der König selbst sieht sich in der Ausführung seines Planes durch ein unvermuthetes Ereigniss unterstützt. Von wenigen Reitern begleitet, nähert sich Candaules, einer von Candace's Söhnen, dem makedonischen Lager. Ergriffen und vor Ptolemäus Soter geführt, gibt er sich diesem, den er für Alexander hält, zu erkennen, und eröffnet ihm auch Veranlassung und Zweck seines Unternehmens. Kurz zuvor durch Amazonische Frauen im Dienste des Bebrycischen Häuptlings seiner Gemahlin beraubt, ziehe er hin um für die erlittene Schmach Rache zu nehmen. Alexander, von dem Vorfall unterrichtet, erkennt schnell den Vortheil, den ihm Candaules' Irrthum darbietet. Ptolemäus wird mit dem königlichen Schmucke angethan. Die Rollen sind gewechselt, Alexander selbst erscheint der Verabredung gemäss unter Antigonus' Namen vor seinem Gebieter in dienender Haltung, und ertheilt diesem nach erhaltener Aufforderung den Rath, Candaules zur Durchführung seines Unternehmens bewaffnete Hülfe zu leisten, um durch solche That seiner eigenen Mutter Olympia's Ehre zu erhöhen. Der Kriegszug wird beschlossen und auf des falschen Antigonus Rath nächtlicher Ueberfall der Bebrycer verabredet. Candaules bewundert all' diese Klugheit, die mehr als Gewalt den Erfolg zu sichern geeignet sei, und die Niemanden schöner zieren würde als Alexandern selbst. Die glückliche Durchführung des Planes führt den König der Erfüllung seines Wunsches entgegen. Auf Candaules' Gesuch zieht der Befreier des geraubten Weibes hin nach der Indischen Königsstadt, um von Candace selbst die verdiente Belohnung zu erhalten. Doch Alexanders Klugheit wird durch des Weibes höhere List vereitelt. Erstaunt über die Pracht der königlichen Gemächer, in welchen ihn die Fürstin herumführt, vernimmt er plötzlich aus Candace's Mund seinen wahren Namen, hülflos steht er dem Weibe gegenüber, das im Wettkampf der Schlauheit entschiedenen Sieg über den Helden des Kriegs davon getragen hat. Beruhigt durch die Zusicherung des Geheimnisses, sieht er plötzlich eine neue gefährliche Verwicklung sich vorbereiten; denn Choragus, Candace's jüngerer Sohn, verlangt von der Mutter das Leben des Abgesandten und blutige Rache für Porus', seines Schwiegervaters, Mord durch den Makedonier. Die Entzweiung der Söhne steigert sich bis zur Anrufung der Waffen. Candaules gedenkt nur der empfangenen Wohlthat, Choragus nur seines häuslichen Verlustes. Candace, erschreckt durch der Söhne Hader und unfähig, selbst einen Ausweg zu finden, nimmt nun ihre Zuflucht zu Alexanders grösserer Weisheit,

von der sie allein noch Rettung erwartet. Der König rechtfertigt seinen Ruf. Er erkauft seine Rettung durch das Versprechen, Alexander selbst zum Empfang der Geschenke herzusenden, und so den Verhassten in Choragus Hände zu liefern. Versöhnt huldigen die eben noch entzweiten Brüder dem nicht erkannten Fremdling. Candace sieht sich jetzt durch ihres Gastes Klugheit übertroffen. Voll Bewunderung bekennt sie, dass Alexander nicht sowohl durch kriegerische Tapferkeit, als im Ruhme der Klugheit allen Völkern vorleuchte. Ihn wünscht sie sich zum Sohne; als Alexanders Mutter, spricht sie, wäre ihr die Weltherrschaft gesichert. Mit Krone und allen Zeichen des Königthums von dem Weibe insgeheim ausgerüstet, tritt der Held, von Candace's Satrapen geleitet, den Rückweg an. Aber noch eine weit höhere Belohnung bleibt ihm vorbehalten. Denn in dem Tempel der Götter wird er von den Himmlischen als der Ihrige begrüsst. Sesonchosis-Sesostris verheisst ihm die Unsterblichkeit, deren er selbst geniesst. In der von ihm gegründeten Alexandria wird er mit Serapis gleiche Verehrung empfangen. Mit dieser doppelten Belohnung, der Krone, die ihm Candace gegeben, und der Verheissung, welche ihm von den Göttern des himmlischen Lichts stammt, ausgestattet, gelangt Alexander wieder zu seinem Heere, mit welchem er nun zu den Amazonen enteilt. — Aus dieser Erzählung erhält Tzetzes' kurze Bemerkung ihre Erläuterung. Beide stimmen vollkommen mit einander überein. Auch Tzetzes hebt die beiden Hauptmomente, Alexanders Ueberwindung durch die Königin und seinen stärkern Triumph in der Beilegung des brüderlichen Haders deutlich genug hervor. Dieser Einklang wird dadurch besonders bedeutend, dass er Callisthenes als die Quelle des von Jul. Valerius mitgetheilten Romans feststellt. Auf denselben Schriftsteller führt Tzetzes auch andere Theile seiner in den Chiliaden mitgetheilten Erzählungen zurück. Er wird 1, 328 und 3, 387 angeführt, und in der Schilderung des Thebanischen Krieges offenbart sich dieselbe Uebereinstimmung beider Schriftsteller, des Tzetzes und Julius Valerius, und ihr gleiches Verhältniss zu Callisthenes. Vergl. Chil. 1, 323 mit Jul. Valer. 1, 66; Chil. 7, 418 f. mit J. Val. 1, 69. Dieser Callisthenes nun, aus welchem alle bisher genannten Schriftsteller, Julius Valerius, Malalas, Cedrenus, Tzetzes, schöpften, und auf dessen Werke Suidas in seiner kurzen Angabe verweist, ist nicht jener durch sein Wissen sowohl als seine Standhaftigkeit und seinen unglücklichen Tod berühmte Anverwandte des Aristoteles und Begleiter Alexanders, dessen Bildniss von Amphistratus' Hand Plinius 36, 5, 36 in den Servilianischen Gärten zu Rom sah, sondern ein unbekannter Schriftsteller, dessen Werk *Ἀλεξάνδρου πράξεις* den räthselhaften Namen Callisthenes mit Unrecht trägt. Im Druck erschien dieser Pseudo-Callisthenes erst 1846 als Anhang zu Arriani et scriptorum de rebus Alexandri M. fragmenta von C. Müller, Parisiis editore A. F. Didot. An einzelnen Auszügen und Mittheilungen fehlte es auch früher nicht, wie denn Sainte-Croix, éxamen critique des historiens d'Alexandre p. 163—166, Casaubonus ad Polyb. p. 33, Epist. p. 402, Salmasius Exercc. Plinian. ad. Solin. 2, p. 647, wiederholt auf ihn verweisen. Vergl. Fabricius, Bibl. graeca. L. 3, C. 7. Cangius Gloss. med. et inf. graecit. v. *ἐβέλλινος*. A. Mai zu Jul. Valer. 3, 44. Geier, Alexandri M. histor. script. p. 230. Westermann in Pauly's Realencyclopädie, und De Callisthene Olynthio et Pseudo-Callisthene p. 18. Cless, Alexandersage im Orient und in Europa, in den Verhandlungen der Stuttgarter Philologen-Versammlung 1856, S. 118. Bedeutendere Fragmente theilte zuerst Berger de Xivrey in seinen Notices et Extraits des manuscripts de la Bibliothèque royale tom. 13, p. 162 f., und in den traditions tératologiques p. 350 f., mit. Sie sind Handschriften der Bibliotheken von Paris, Leyden und Turin, deren im Ganzen 14 aufgezählt werden, entnommen. Auf diese Vorarbeiten gestützt, unternahm Müller die Bearbeitung des ganzen Werks, das in der genannten Ausgabe unter Zugrundlegung dreier Pariser Handschriften erschien. Von diesen gehört die eine in's zehnte, die zweite in's vierzehnte, die dritte in's sechzehnte Jahrhundert. Ihre Abweichungen sind ganz anderer Art als jene, welche die Abschriften alter Klassiker zeigen. Sie beschränken sich nicht auf eine blosse varietas lectionis, sondern geben drei verschiedene Recensionen und theilweise selbstständige Umarbeitungen eines und desselben Werks. Es offenbart sich eine durch immer neue Zusätze und Wendungen zu immer grösserer Fabelhaftigkeit fortschreitende Entwicklung, die einerseits die Annahme älterer einfacherer Gestaltungen nicht ausschliesst, andererseits die Möglichkeit noch späterer Recensionen offen lässt. Ist es nun nach dieser Sachlage durchaus unmöglich, die Identität des in Müllers Ausgabe vorliegenden Pseudo-Callisthenes mit demjenigen, aus welchem Tzetzes, Suidas und die übrigen Byzantiner schöpften, zu behaupten, so erscheint es doch als höchst beachtenswerth, dass zwischen dem Inhalt des ältesten Pariser Codex und der von Mai herausgegebenen lateinischen Bearbeitung des Cod. Ambrosianus eine, wenn auch nicht durchgreifende und gänzliche Uebereinstimmung, so doch ein enger Parallelismus obwaltet. Ja der oft wörtliche Einklang machte es dem Herausgeber möglich, die alte

lateinische, mit Hülfe der 11 Pariser Handschriften (Introd. p. 8. n. 1 Letronne, journal des savants, 1818, p. 609) verbesserte und ergänzte Bearbeitung dem griechischen Texte statt eigener Uebersetzung beizufügen. Es ergibt sich daraus die Gewissheit, dass diese beiden Bearbeitungen von dem ältesten Callisthenes nicht wesentlich verschieden sein dürften. Was nun insbesondere die Episode von Candace's und Alexanders Begegnung betrifft, so finden wir diese in dem Müller'schen Pseudo-Callisthenes ganz in derselben Verbindung und in der gleichen Gestalt wie bei dem sog. Julius Valerius. Der griechische Text ist zum grössern Theile dem Codex des 14. Jahrh., zum geringern dem des 10. entnommen, und jenem der Inhalt des jüngsten Ms. hinzugefügt. Von den Abweichungen hebe ich besonders folgende hervor: Candace nennt sich ausdrücklich *Βασίλισσα Μερόης*, wie sie Tzetzes bezeichnet. Sie wird nicht Wittwe, sondern *μέσης ἡλικίας τυγχάνουσα* genannt. Auch ist das Verhältniss der Amazonen ein anderes. Denn diese erscheinen nicht, wie bei Valerius, als Gegner des Candaules, vielmehr zieht der Candace-Sohn mit seiner Gemahlin selbst zu ihnen, um in ihrer Mitte das jährliche Mysterium zu feiern. Gegenüber der allgemeinen Uebereinstimmung kommen diese und ähnliche unbedeutende Abweichungen nicht in Betracht. Mir scheint es völlig festzustehen, dass die Erzählung von Alexanders Besuch bei Candace mit allen den Zügen, welche der griechische und der lateinische Text übereinstimmend hervorheben, schon der ältesten Recension der im Laufe der Jahrhunderte immer mehr in's Fabelhafte ausschweifenden Alexandreïs angehört. Fragen wir nun weiter, welcher Zeit diese zugewiesen werden muss, so ist von vorn herein klar, dass nicht die Sprache des erhaltenen griechischen und lateinischen Textes, sondern nur der Inhalt der Erzählung selbst massgebend sein kann. Der Inhalt aber ist mit der Verherrlichung des neuen Königshauses der Ptolemaeer so enge verbunden, dass die Hinaufrückung in die erste Regierungszeit der Nachfolger Alexanders auf dem ägyptischen Throne für keinen Theil des Pseudo-Callisthenes so unbedenklich ist, als gerade für denjenigen, welcher uns zunächst berührt. Die Hauptrolle wird in ihm dem ersten Ptolemaeer zugewiesen. Ptolemaeus, des Lagus Sohn, erhielt seinen Beinamen *σωτήρ*, mit welchem ihn Pseudo-Callisthenes aufführt, zuerst bei den Rhodiern, deren Stadt er im Kriege gegen Antigonus während der langen Belagerung durch Demetrius Poliorcetes thätig unterstützt hatte. Diodor. 20, 100. Athen. 15, 696. Paus. 1, 8, 5. Nun achte man auf die Stellung, in welcher er bei Pseudo-Callisthenes auftritt. Alexander selbst schmückt ihn mit den königlichen Insignien und Antigonus gehorcht seinen Geboten. Die verschiedene Würde, welche hier den beiden Rivalen beigelegt wird, geht offenbar aus dem Bestreben hervor, Ptolemaeus als den rechtmässigen Nachfolger Alexanders und legitimen Herrn Aegyptens, Antigonus dagegen als Usurpator darzustellen. Sie weist also auf jene ersten Versuche des Gegners, Aegypten dem Ptolemaeus zu entreissen, hin, und gewinnt durch den Umstand noch mehr Bedeutung, dass auch Antigonus sich bereits den Königstitel beigelegt hatte. Diod. 20, 53. Wir werden dadurch in die erste Zeit nach der glücklichen Beendigung des rhodischen Kriegs hinaufgeführt, und erkennen in dem Verhältniss des Ptolemaeus und Antigonus, wie es Pseudo-Callisthenes darstellt, den Ausdruck jener Lage der Verhältnisse, wie sie sich nach Aufhebung der berühmten Belagerung, und nach der von Seite der Rhodier dem Sohne des Lagus zuerkannten Ehrenbezeigung gebildet hatte. Diod. 20, 81—100. Zum zweitenmale hatte Ptolemaeus für Aegypten gestritten, das erstemal gegen Perdikkas, dann gegen Antigonus; die ihm getreue Rhodus war mit seiner Hülfe den Feinden entrissen; als *Σωτήρ* empfing der König göttliche Ehre; das Ammonische Orakel hatte sich für ihn erklärt; der erste Ptolemaeus sass als anerkannter Nachfolger Alexanders auf dem ägyptischen Throne. In diesem Lichte erscheint des Lagus Sohn, den Lucian in den macrobii den glücklichsten aller Könige nennt, bei Pseudo-Callisthenes, dessen Erzählung mithin der Regierungsperiode des Soter selbst angehört, und dadurch in eine der Todeszeit des Makedoniers ganz nahe liegende Periode hinaufgerückt wird. Mit diesem Resultat steht zwar der Inhalt des Alexander-Testaments, wie dieses am Schlusse des Mai'schen J. Valerius zu lesen ist, theilweise im Widerspruch, indem hier Aegypten dem Perdikkas, dem Ptolemaeus Libyen und Alexanders Schwester Cleopatra zugetheilt wird. Allein diese Incongruenz ist darum bedeutungslos, weil bei einem aus so verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzten Werke eine Uebereinstimmung aller Stücke nicht erwartet werden darf; weil ferner die Angaben der Alten über keinen Punkt so sehr aus einander gehen, als gerade über das Testament des Eroberers; endlich aber, weil auch die griechischen Recensionen des Pseudo-Callisthenes verschiedene Angaben enthalten. Besonders beachtenswerth ist die Erzählung der ältesten Pariser Handschrift (Müller, p. 146). Mit Tagesanbruch ruft der sterbende Alexander den Perdikkas, Ptolemaeus, Lysimachus zu sich, und beginnt in ihrer Gegenwart seinen letzten Willen niederzuschreiben.

Da entsteht bei Perdikkas der Verdacht, der König möchte zum Reichsnachfolger den Ptolemaeus bestellen, denn oft hatte er aus seinem und der Mutter Olympias Munde vernommen, Ptolemaeus sei Philippus' Sohn. Er nimmt ihm also den Eid ab, falls die Herrschaft ihm zugetheilt werde, dieselbe mit Perdikkas zu theilen. Ptolemaeus seinerseits denkt auch an die entgegengesetzte Möglichkeit. Denn viel früher als er selbst war Perdikkas um seiner Tapferkeit und mannigfaltiger Dienste willen von Alexander hoch gehalten worden. Ptolemaeus empfängt desshalb seinerseits denselben Eid, den er zuerst dem Perdikkas geschworen. In dieser Erzählung ist es also wiederum Ptolemaeus, der in die erste Stelle eintritt, und der Auszeichnung, welche ihm dadurch zu Theil wird, tritt eine ähnliche der Insel Rhodus zur Seite, die nicht nur seiner Mutter Olympias zum Wohnsitz angewiesen, nicht nur mit der Freiheit beschenkt, sondern auch zur Bewahrerin des Testamentes selbst ausersehen wird. P.-C. 3, 32. 33 verglichen mit Diod. 20, 81. Wir sehen uns dadurch in dieselben Zeitverhältnisse hineingestellt, welche aus dem Candace-Mythus so bestimmt hervortreten, und erkennen des Verfassers Absicht, Ptolemaeus' Krieg gegen Perdikkas als einen rechtmässigen darzustellen. Von Neuem ist klar, wie enge sich der ursprüngliche Pseudo-Callisthenes an die Lage der Dinge unter dem ersten Ptolemaeer anschliesst. Sein Zeitalter sowohl als sein Vaterland werden dadurch über allen Zweifel erhoben. Er gehört entschieden Aegypten und zwar der neugegründeten Hauptstadt an, deren Verherrlichung er sich zugleich mit der des neuen hellenischen Königshauses besonders angelegen sein lässt. Müller, Introd. 19, 20. Mai, praef. §. 1. 7. J. Valer. 1. 20—29. Dadurch gewinnt nun die Erzählung von Alexanders und Candace's Begegnung hohe Wichtigkeit. Wir sehen, dass der äthiopische Königstitel *Κανδάκη* jedenfalls bis in Alexanders Jahrhundert zurückreicht. Pseudo-Callisthenes' Zeugniss wird für eine viel frühere Zeit entscheidend, als Strabo, Plinius, Cassius, Diodor und das neue Testament.

LXXXIV. Der Zusammenhang des Candace-Mythus mit historischen Ereignissen aus den ersten Jahren nach Alexanders Tod setzt sich in einem Punkte fort, der uns dem Inhalte der Erzählung selbst näher bringt. An Ptolemaeus Soters Name knüpft sich die Uebersiedelung des Serapis-Kolosses aus der Pontischen Sinope nach der neugegründeten ägyptischen Hauptstadt. Das Ereigniss wird von den Alten vielfältig erwähnt, von Einigen unter ihnen mit allen begleitenden Umständen erzählt. Tacit. ann. 4, 83. 84, welche Stelle durchaus hier nachgelesen werden muss. Is. et Os. 28 mit Parthey S. 212—216. De solert. Anim. 36, bei Hutten 13, 203. Pausan. 1, 18, 4. Macrob. Sat. 1, 7, p. 235 Zeune. Dionys. perieg. V. 254 bis 258, und dazu Scholia, p. 340. Eustath. p. 134—136 bei Bernhardy. Clemens Alexandr. Protrept. p. 31. ed. Paris. p. 42. Potter. Theophil. Antioch. ad Autolyc. lib. 1, 14. Origenes contra Cels. Lib. 5, 257. Cyrill. adv. Julian. lib. 1. p. 13. Spanh. Die Stelle des Plutarch folgt hier in wörtlicher Uebertragung. „Ptolemaeus Soter sah im Traume den Koloss des Pluton zu Sinope, ohne ihn noch zu kennen und seine Gestalt zuvor gesehen zu haben, der ihm befahl, ihn selbst so bald als möglich nach Alexandria zu schaffen. Der König war in Verlegenheit, denn er wusste nicht, wo das Standbild errichtet sei; er theilte den Freunden das Traumgesicht mit, und da fand sich ein weitherumgekommener Mann, Namens Sosibios, der einen solchen Koloss, wie er dem Könige im Traum erschienen war, in Sinope gesehen haben wollte. Nun sandte der König den Soteles und Dionysos, die nach langer Zeit und vieler Mühe, nicht ohne göttlichen Beistand, das Bild aus dem Tempel entwendeten und davonführten. Als es ankam und betrachtet wurde, so folgerten Timotheus der Exeget und Manetho der Sebennit aus dem Kerberos und dem Drachen, dass es ein Bild des Pluton sei; sie überzeugten den Ptolemaeus, dass es keinem andern Gotte als dem Sarapis angehöre. Denn nicht unter diesem Namen war es aus Sinope gekommen, sondern erst als es nach Alexandria gebracht war, erhielt es die bei den Aegyptern übliche Benennung des Pluton, nämlich Sarapis. — — Besser ist es also, den Osiris mit Dionysos, und den Sarapis mit Osiris für eine Person zu halten und zu sagen, Sarapis nehme die Bezeichnung Osiris an, nachdem er zu göttlicher Natur erhoben worden. Daher ist der Name Sarapis Jedermann bekannt; den andern Osiris kennen dagegen nur diejenigen, welche in die heiligen Mysterien eingeweiht sind" *). Mit der Festsetzung der neuen hellenisch-makedonischen Kolonie verbindet sich die Einführung eines neuen Kultes in Aegypten. Tacitus, Plutarch, der Scholiast zu Dionysius heben ausdrücklich den ersten Ptolemaeus hervor; Macrob. spricht im Allgemeinen von dem Tode Alexanders, Pausanias führt den athenischen Sarapiskult auf die ägyptischen Ptolemaeer zurück, und von den 11 Serapeen, für welche Parthey S. 216 die Zeugnisse zusammenstellt, fallen

*) Ich habe mich in dem letzten Theile der Uebersetzung bedeutend von Parthey entfernt und es vorgezogen, in der Mitte eine Lücke zu lassen, als einem theilweise verdorbenen Texte durch Vermuthungen zu helfen.

die meisten auf hellenisch-ägyptische Ansiedelungen. Nach Macrob. waren sie alle ausserhalb der Städte angelegt, weil das von Sarapis verlangte Thieropfer die Grundsätze der einheimischen ägyptischen Religion verletzte. Die Mitwirkung des delphischen Orakels bei der Einführung des neuen Gottes findet sich bei Plutarch de sol. anim. bestätigt. Das vom Sturme ergriffene Schiff wird von Delphinen nach Cirrha geleitet. Den Abgesandten Soteles und Dionysius gibt das Orakel den Befehl, sie sollten von den beiden Sinope-Kolossen den des Pluton mit sich wegführen, dagegen den der Kora abformen und zurücklassen. Wenn der Delphier in dem von Tacitus mitgetheilten Orakel den Gott von Sinope seinen Vater nennt, so findet diess seine Erklärung in Apolls auch sonst bezeugter Verbindung mit jener Pontusstadt, die als Station der Hyperboreischen Theorie genannt wird — (Pausan. 1, 31, 2. Diod. 4, 72. Schol. Apoll. Rh. 2, 946) — und dadurch in die Reihe der Kultstätten eines aus Asien bis tief nach Westen verbreiteten Helios-Koros eintritt. Ritter, Vorhalle, S. 84 ff. Die Gründung einer neuen Dynastie, die Anlage einer neuen glänzenden Hauptstadt und die Einführung eines neuen Kultes sind drei Ereignisse, deren innerer Zusammenhang nicht verkannt werden kann. Der Sturz der persischen, die Befestigung der neuen makedonischen Herrschaft verlangte insbesondere die Regelung der religiösen Angelegenheiten des Landes und die Anknüpfung der neuen Dynastie, so wie der neuangesiedelten hellenischen Bevölkerung an einen festen religiösen Hintergrund. Bei der Lösung dieser Aufgabe nahm der erste Ptolemaeer den staatsklugen Grundsatz, Hellenen und Aegypter gleichmässig zu befriedigen, zu seiner Richtschnur. Das religiöse Bewusstsein der einheimischen Bevölkerung zu schonen, musste dem noch von allen Seiten bedrohten neuen Herrn besonders angelegen sein. Dazu trieb ihn überdiess das entgegengesetzte Verfahren der Perser, welche die Abneigung und den Hass der einheimischen Bevölkerung durch nichts so sehr erregt hatten, als durch die Verachtung und Höhnung der ägyptischen Religion. Diesem Widerwillen hatte Alexander seinen schnellen Erfolg im Nillande zu danken (Curt. 4, 29), wie er denn überall einheimischen Kulten und Anschauungsweisen schonend entgegentrat, sich ihnen selbst bis zu einem gewissen Punkte anschloss, und nicht ohne gleiche Absicht das in allen drei Welttheilen gleich angesehene Ammonium zur Begründung seiner eigenen Göttlichkeit vorzugsweise vor dem delphischen Heiligthum ausersah. Nicht mit den Völkern Asiens und Afrika's sich in Gegensatz zu setzen, vielmehr ihnen halbwegs zu begegnen, und durch diese Annäherung ihre Hellenisirung möglich zu machen, das war des Eroberers leitender Gedanke, den der Candace-Mythus durch seine Verkleidung andeutet, und welchen unter Alten und Neuen Niemand so schön und bestimmt dargelegt hat, als Plutarch in seiner ersten Abhandlung über die Frage, ob Alexander durch Glück oder durch Tapferkeit gross geworden? Als Vermittler und Versöhner der hellenischen und der barbarischen Welt suchte er durch die Vereinigung beider eine neue Civilisation zu begründen, in der sich beide erkennen konnten, und wie er nach Eratosthenes' Zeugniss eine aus der makedonischen und persischen Tracht zusammengesetzte Kleidung annahm, sich und die Grossen seines Heeres mit fremden Weibern verband, so rühmte er sich gegen den Sinopenser Diogenes, auch ihm sei die Aufgabe, fremde Münzen umzuschlagen, und was daran von barbarischem Gehalte, nach griechischem Schrot und Korn auszuprägen, zugefallen. Im Anschluss an dieses System der Vermittlung beschloss der erste Ptolemaeer die Einführung des Sinopensischen Gottes. Einheimisch ägyptische und griechische Priester vereinigten sich in der Wahl. Timotheus der Eumolpide und Manetho der Sebennite werden neben einander als Ptolemaeus' Rathgeber genannt. Sie sind es, welche dem König den Sinopensischen Gott, den er selbst nie angeschaut hatte, als die künftige Stütze seiner Dynastie und der Wohlfahrt seines neuen Reichs bezeichnen, und denen zuletzt auch das delphische Orakel beistimmt. Fragen wir, was diesen Einklang ägyptischer, eleusinischer und delphischer Religionskundiger herbeigeführt haben mag, so bietet sich vor Allem in Sinope ein historischer Zusammenhang der ägyptischen und der griechischen Welt dar. Raoul-Rochette hat in seiner Geschichte der griechischen Kolonieen 1, 161—166 eine Reihe von Zeugnissen zusammengestellt, aus welchen hervorgeht, dass sowohl der memphitische Apis als der Sinopensische Serapis aus Argolis abgeleitet wurden, und dass die argivisch-ägyptische Jo ebenfalls zu Sinope heimisch war. Nun ist bei der Beurtheilung dieser Tradition nur ein doppelter Standpunkt denkbar. Entweder bestand sie unabhängig von der Wahl des Sinopensischen Gottes durch den Ptolemaeer, und dann erscheint diese in naher Verbindung mit ihr; oder sie verdankt ihre Entstehung dem Bestreben, das historische Ereigniss auf einen mythischen Vorgang zurückzuführen und ihm dadurch die Sanktion des Alterthums zu leihen; dann ist das Verhältniss der beiden Erscheinungen ein umgekehrtes, aber auch so noch die Ueberzeugung ausgesprochen, dass der Wahl des Gottes von Sinope ein alter, in weite Fernen zurückgehender Zusammenhang

der pontischen Stadt mit dem Nillande nothwendig zu Grunde liegen müsse. In beiden Fällen erscheint die historische Verknüpfung der hellenischen Kolonie mit dem Nillande und seiner Religion gewahrt, mithin als erste entscheidende Ursache der dem Ptolemaeer empfohlenen Wahl. Dabei brauche ich kaum hervorzuheben, dass die zweite der beiden Möglichkeiten nur hypothetisch aufgestellt wurde. An eine spätere Dichtung des uralten Zusammenhangs Sinopensischer und ägyptisch-memphitischer Kulte kann eben so wenig gedacht werden, als an eine ähnliche, die Verbindung des delphisch-hyperboreischen Apollo mit der Pontusstadt willkürlich ersinnende. Die Verbindung Sinope's und seines Pluto mit dem memphitischen Apis musste die Wahl des Ptolemaeus um so mehr entscheiden, als nun der neueingeführte fremde Gott dem doppelten Gesichtspunkt der neuen Dynastie völlig entsprach. Auf ihm konnten sich Manetho und der Eumolpide zusammenfinden, ihm auch das delphische Priesterthum beitreten. Nicht fremd und feindlich zog der Gott von Sinope in Aegypten ein, ein Verhältniss alter Verwandtschaft sollte ihn dort mit dem memphitischen Stierkult verbinden. Gerne und aus eigenem Antriebe folgte er in die Stadt, welche einem Heracliden argivischen Stammes ihre Entstehung verdankte; er selbst hatte drohend die Uebersiedelung nach dem reichern und glänzendern Südlande verlangt. Fremde Hände, sagt Origenes c. Celsum lib. 5, T. 1, p. 605 f. ed. Delarue, haben beide Kulte in Aegypten eingeführt, früher den des Apis in der alten Metropole des Reichs, später den des Sarapis in der neuen Stadt der Ptolemaeer. Die innere Verwandtschaft ist auch nicht zu verkennen. Sie gehören derselben Religionsstufe an. Die tellurische Befruchtung bildet die Grundlage sowohl des stiergestalteten Apis als des von Schlange und Hund umgebenen Sarapis. Als physische Träger des zeugenden Naturphallus offenbaren sich neben einander das tellurische Gewässer und die uranische Sonnenmacht. Als *Ζεὺς Ἥλιος* wird Sarapis angerufen (*Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι,* Letronne Inscr. gr. 1, p. 156), und Apis' Erzeugung nach ihrer letzten Ursächlichkeit aus der Sonne abgeleitet. Plut. Is. 43. Parthey, S. 244 unten. Aber Helios erscheint hier nicht in metaphysisch - apollinischer Lichteinheit, sondern in der Dionysischen Natur einer auf Befruchtung des Erdstoffes gerichteten phallischen Feuermacht. Beide, Apis und Sarapis, gehören ganz der werdenden, in stetem Flusse begriffenen, nicht der seienden, jedem Wechsel enthobenen Welt. Daher tritt in beiden die Mischung von Leben und Tod, Werden und Vergehen, Weiss und Schwarz bedeutsam hervor. Die Verbindung beider Farben zeigt Apis auf seiner Haut, die dadurch des Thieres Beziehung zu dem Mond und dessen den steten Wechsel der Dinge anzeigenden Erscheinung kundgibt. Ueber die Doppelfarbe, über die Todesbeziehung, über die Zeugungsbedeutung und die Stellung der Ptolemaeer zu dem Apiskult siehe besonders Parthey zu Is. Os. S. 159. 160. Nicht weniger steht Sarapis, dessen Tempel das Apisgrab enthielt (Paus. 1, 18, 4. Plut. Is. 29), in derselben Doppelbeziehung zu der Licht- und der Schattenseite des Naturlebens, dessen Doppelpotenz von Werden und Vergehen er in sich gleichmässig umfasst. Aber wie alle Kulte dieser lunarisch-psychischen Stufe der finstern Seite des Lebens einen stärkern Ausdruck geben, als der entsprechenden des Werdens, so tritt auch in Apis sowohl als in Sarapis die Idee des Todes und Untergangs alles Gewordenen besonders mächtig in den Vordergrund. Sterblich ist Apis, sein Grab mit besonderer Heiligkeit umgeben, seine Farbe halbschwarz (Champoll. Panth. pl. 37), seine Berührung todverkündend. (Phavor. bei Diog. Laërt. 8, 8, 6. Plin 8, 71.) Sarapis schliesst sich dieser Beziehung zu Tod und Untergang so völlig an, dass man die Etymologie *Ἄπιδος σορὸς* (Pl. Is. 29) wagen, ihn mit Hades zusammenstellen und allgemein mit dem *μεταβάλλειν τὴν φύσιν* (c. 28), d. h. mit dem Untergang des Leibes, in Verbindung bringen konnte. Das Gesetz des Vergehens, das als höchstes Fatum alle tellurische Schöpfung beherrscht, tritt in Sarapis um so greller hervor, je reicher und üppiger das Leben, als dessen phallische Ursache er andererseits erscheint. Die Fülle der Nahrung, welche die Erde spendet, ist seine Gabe, das Kornmass sein plutonisches Zeichen, Kornspende der Grund seiner Uebersiedelung nach Alexandria, dessen Gründung mit einer Mehllinie geschah (Curt. 4, 33; Val. M. 1, 4, 1); mit üppigen Mahlzeiten ist sein Dienst verbunden (Aristid. in Serapid. Tertull. Apolog. 39. Jul. Valer. 1, 35), Festjubel so sehr seine Freude, dass selbst sein Name mit *Σαίρει*, dem ägyptischen Ausdruck des Freudenfestes Charmosyna, in Zusammenhang gebracht wurde. Plut. Is. 29. Die engste Verbindung beider Naturpotenzen, der gebenden und der nehmenden (Plut. Is. 29), bildet des Gottes von Sinope, des Ptolemaeischen Sarapis, innerstes Wesen, das schon in der doppelten Traumerscheinung eines glückverheissenden schönen Jünglings und eines verderbendrohenden erzürnten Gottes (Macrob. S. 1, 7) seinen gegensätzlich verbundenen zwiefachen Bestandtheil zu erkennen gibt. Bekundet er gerade hierin seine enge Verwandtschaft mit dem stiergestaltigen, weiss und schwarz gezeichneten Apis, dem er sich zu Memphis so enge an-

schliesst, so wiederholt sich in ihm überhaupt jene merkwürdige Mischung der Lust und des erschütternden Todesgedankens, welche in dem schwermüthigen Linus und in dem ägyptischen Memento mori, dem bei Gastmählern herumgebotenen Maneros, als Grundzug ägyptischer Religion und ägyptischer Sinnesart sich offenbart. Plut. Is. 17. Herod. 1, 79. Schien er durch diese Analogie dem Zwecke des Ptolemaeus besonders zu entsprechen, so bot sein Kult noch eine andere Seite, die ihn der einheimischen sowohl als der fremden Bevölkerung empfehlen musste. Als Gottheit des ganz sinnlich gedachten Naturlebens ist er der Träger natürlicher Freiheit und Gleichheit unter den Menschen, der Vermittler, Frieden- und Freudenstifter, der Befreier der niedern Stände, der Aufheber aller Unterschiede. In dieser Natur schliesst er sich Saturnus an, mit welchem ihn Macrob. Sat. 1, 7 zusammenstellt; in dieser tragen seine δεῖπνα den Charakter der Saturnalischen Feste; er selbst den eines Wiederbringers des lange vergessenen Glücks alter goldener Zeit. Wie Alexander in Dionysos' Gestalt den Völkern der Erde ihre alten Gesänge und Tänze wiederzubringen sich rühmte, so schloss sich ein ähnlicher Gedanke an die Verbindung der Ptolemaeer mit dem Gott von Sinope an, Rückkehr zu der alten Freiheit des Landes, das an den grossen Festen sich in der Brüderlichkeit des ganzen Volkes fühlte. Das verkündete die neue Dynastie und ihr Sarapis dem durch den Imperialismus der Pharaonen und die Fremdherrschaft der Perser erniedrigten und vernichteten Geschlecht. Der Glanz, mit welchem die Ptolemaeer den neuen Gott umgaben, erinnert an jenen, den die Pisistratiden auf Dionysos, Caesar auf Liber verwendete. (Oben S. 136.) Durch die Verheissung stofflichen Wohlergehens, üppiger materieller Entwicklung und der in ihr gegebenen Gleichheit und Emancipation des Volkes, besonders der grossen Menge desselben, hat die Tyrannis zu allen Zeiten ihre Zwecke am sichersten gefördert. Durch seine ganz auf Befruchtung des Stoffes gerichtete phallische Natur verbindet sich Sarapis nothwendig mit einer ihm zur Seite tretenden weiblichen Gottheit. Jul. Val. 1, 30; 3, 68. Wie Dionysos doppelgeschlechtig, Jupiter Soranus genitor et genitrix vergleichbar, erscheint er zu Sinope im Verein mit einer Göttin, die abwechselnd Phersephassa, Kora und Apollo-Schwester heisst. In Aegypten verbindet er sich mit der einheimischen Erdmutter Isis (Macrob. S. 1, 20. Tertull. Apol. 16), wie zu Memphis neben Apis die Apismutter und Aphrodite-Selene erscheinen. Strabo 17, 807. In Verbindung mit dem Ptolemaeischen Gotte bewährt Isis von Neuem die Bedeutung des Mutterthums, welche sie von Alters her im Nillande hatte; in Verbindung mit ihm gelangt sie zu den auswärtigen Völkern, wo sie nicht sowohl Osiris als Sarapis zu ihrem männlichen Paredros hat. Val. M. 1, 3, 3. Letr. 12. 1, 155. Erscheint so jener durch diesen aus seiner alten Würde verdrängt, so gilt diess doch nur für denjenigen Theil seines Wesens, der der stofflichen Welt des Werdens und Vergehens angehört. Die Mysterien-Bedeutung, welche über die Grenzen des leiblichen Todes hinaus geht, und den Untergang des Stoffes als Beginn einer daraus sich entwickelnden neuen Geburt, mithin als melioris spei initium, als novae salutis curriculum auffasst, blieb auch jetzt noch mit Osiris verbunden. Als Mysteriengott und Träger jener bessern Hoffnungen, die mit dem Tod ihre Erfüllung erhalten, erscheint Osiris in Apuleius Metamorphosen 11, p. 276. 270 (Fabretti, inscr. ant. p. 465—466. Münter, Erklärung einer griechischen Inschrift, S. 40—42), und dasselbe liegt in Plutarchs Angabe (29), Osiris gehe mit dem Tode in Sarapis über, Sarapis sei mithin allen Menschen gemeinsam, Osiris den Eingeweihten eigenthümlich. Aus diesem Verhältniss ergab sich die Behauptung der Identität Beider von selbst. Sarapis konnte, wie es Plutarch darstellt, als Dionysos' rein stoffliche, dem Tode verwandte, Osiris als dessen Mysterienseite aufgefasst werden. Diese höhere und niedere Stufe der Gottheitsnatur ergibt sich auch aus der Vergleichung von Plut. Is. et Os. 79 mit Pausan. 7, 21, 6. 7. Bei Plutarch erscheint Osiris als der von aller Stofflichkeit entkleidete, die Verstorbenen in das Reich des ewig gleichen Seins hinüberführende ἡγεμὼν καὶ βασιλεύς, nach dem Isis sich sehnt, weil er ihre Geburten, denen die Mutter das stoffliche Leben gibt, mit grösserer Herrlichkeit bekleidet. Pausanias dagegen zeigt uns Sarapis zu Patrae, in der aphroditischen Stadt, wo die Weiber doppelt so zahlreich sind als die Männer. Er hat hier zwei Heiligthümer, also die weibliche Dyas, welche die tellurische Zeugung möglich macht. In dem einen Tempel steht Aegyptus' Bildsäule. Trauernd über den Untergang seiner Söhne, die den Weibern erlagen, gelangte Belus' Sohn nach Aroë. So verbindet sich mit Sarapis der Gedanke des stofflichen Fatum, in welchem das Gesetz des weiblichen Mutterschosses vorherrscht, mit Osiris dagegen die Idee des in den Mysterien verheissenen Lebens nach dem Tode, mit welcher sich die Unterordnung des Weibes vereinigt.

LXXXV. Das längere Verweilen bei Sarapis und bei seiner Bedeutung für die makedonische Dynastie und die neu gegründete Alexandria wurde durch das tiefe Dunkel, welches bisher auf dem Zusammenhang jener Ereignisse ruhte, veranlasst. Es bleibt uns

jetzt die Untersuchung übrig, welchen Ausdruck jene historischen Facta in der Erzählung des Pseudo-Callisthenes gefunden haben. Schloss sich dieser in vielen Theilen seiner Alexandreïs an die Verhältnisse zur Zeit des ersten makedonischen Königs an, scheint selbst die Verherrlichung des siegreichen Ptolemaeus Soter recht eigentlich seine Absicht gewesen zu sein, so konnte die Erwähnung des Sarapis und die Hervorhebung seiner Bedeutung für das neue Reich unmöglich unterbleiben. Sie bildet denn auch wirklich einen bedeutenden Zug seiner Darstellung, und erscheint in der griechischen und lateinischen Recension wesentlich übereinstimmend. Alexander wird zu zwei verschiedenen Malen mit dem Gott Sarapis zusammengeführt. Zuerst bei der Gründung Alexandria's (Jul. Val. 1, 30—35), später wiederum auf der Rückkehr von Candace's Königsstadt zu seinem Heere (Jul. Val. 3, 68. Vergl. Plut. Al. cap. penult.). Die Einzelnheiten beider Begegnisse zeigen einen sehr beachtenswerthen Anschluss an die Darstellung der ägyptischen Priester, wie wir sie bei Tacitus gefunden haben. Rhacotis mit seinen beiden Götterbildern wird auch von Pseudo-Callisthenes erwähnt. Es ist eine aus Urzeiten stammende Kultstätte, geziert mit zwei Obelisken. Alexander lässt aber nun in der neugegründeten Stadt das Sarapeum als religiösen Mittelpunkt errichten, und jene beiden Obelisken dahin versetzen. Auch das Traumgesicht, in welchem Sarapis seine Verehrung fordert, hat sich erhalten. Alexander erkennt, hunc demum esse quem quaereret, sc. Sarapim mundi totius dominum rectoremque. Ueberdiess tritt in der ganzen Darstellung das berechnete Bestreben hervor, dem neuen Gotte eine einheimische Bedeutung beizulegen, und ihn als uralten ägyptischen Sarapis darzustellen. Dass auch dieses historische Wahrheit hat und die Rücksicht auf alte ägyptische Verwandtschaft die Ueberführung des Gottes von Sinope mit veranlasste, haben wir oben hervorgehoben. Die Bedeutung solcher Verbindung des neuen mit alteinheimischen Kulten wird nun auch in ihren politischen Folgen dadurch hervorgehoben, dass das ältere Heiligthum von Rhacotis auf den ägyptischen Eroberer Sesonchosis-Sesostris (Justin. Mart. coh. ad Graec. 9. Schol. Apoll. Rh. 4, 272. Diod. 1, 55. Zoëga, de usu obelisc. p. 16, 600 bis 642) zurückgeführt erscheint, so dass Alexander sich eben so an diesen einheimischen Helden, wie der makedonische Gott an den alt-ägyptischen sich anschliesst. Enthält diess nur eine weitere Entwicklung und Darlegung des Gedankens, den wir als den leitenden der Ptolemaeer anerkannten, so trägt es doch auch in dieser Gestalt das Gepräge eines historischen Ereignisses. Athenagoras bei Clemens Alex. lässt das Standbild des Sarapis in Aegypten selbst unter Sesostris angefertigt werden, woraus zu entnehmen ist, dass die Zusammenstellung der beiden Eroberer und ihrer Götter nicht auf Pseudo-Callisthenes' freier Erfindung beruht. Die Begrüssung Alexanders als iunior Sesostris (J. Val. 1, 36) hat eben so sehr das Ansehen eines wirklichen Ereignisses, als man diess seiner Inthronisation auf dem Stuhle Vulcans im Tempel zu Memphis nicht bestreiten kann (J. Val. 1, 36; Letr. R. 1, 270). Als freudig begrüsster Befreier des Landes von der persischen Herrschaft musste der Makedonier dem Volke des Nilthales, dessen Göttern er huldigte, als Wiedererwecker all' jener alten Grösse eines Sesostris erscheinen. Zeigen diese wenigen Züge einen genauen Parallelismus mit jenen Gedanken und Erscheinungen, welche die Gründung des Sarapiskults durch den ersten Ptolemaeus umgeben, so ist die spätere zweite Begegnung Alexanders mit Sarapis durch einen einzelnen Umstand wichtig, der in der Erzählung des Tacitus ebenfalls sein Analogon hat. Dieser zweite Besuch nämlich stimmt mit der Schilderung des ersten Zusammentreffens zu Rhacotis und der ersten Offenbarung des gesuchten Gottes in allen Stücken so sehr überein, dass er nur als eine Wiederholung desselben erscheint. Um so wichtiger ist es, dass in einem Punkte eine Verschiedenheit bemerkbar wird. Zeigte sich zu Rhacotis Sarapis in Verbindung mit Isis, so wird jetzt das männliche Götterbild allein vorgeführt, allein anerkannt und begrüsst. Von Isis keine Rede mehr. Dieses als eine bedeutungslose Zufälligkeit zu fassen, verbietet ein anderer Zug der Erzählung. Beim Eintritt in das Heiligthum wird Alexander von Sesonchosis als der seine gegrüsst, und mit der Verheissung zukünftiger Unsterblichkeit so angeredet: Ego Sesonchosis ille sum: sed enim ut vides adscitus convivio celibatum ago una cum Diis, quod profecto te quoque procul dubio iam manebit. Die Fortsetzer des Forcellini haben nicht gewusst, was mit diesem celibatus anzufangen sei. Sie behaupten eine neue Bedeutung, ohne anzugeben, welche. Aber das Wort steht hier wie bei Seneca, benef. 1, 9. Sueton. Claud. 26, als Bezeichnung des weiberlosen Daseins, das die zur Unsterblichkeit erhobenen Helden erwartet, wie Sarapis nun selbst ohne Isis erscheint. Die Entfernung des weiblichen Prinzips steht hier mit der Erhebung zur Unsterblichkeit in Verbindung. Ueber die Grenzen der wechselnden Welt der Erscheinung vermag das stoffliche Weib dem Manne nicht zu folgen. In der Region des wechsellosen Seins waltet nur der männliche Gott. Hier hat Sarapis seine sterbliche Natur abgelegt und die Verbindung mit Isis aufgegeben. Hier ist

Sesonchosis weiberlos, während er im Leben auch der weiblichen κτείς und dem titulus femineus (Jul. Val. 3, 30, vergl. mit Diod. 1, 55) huldigte. Hier wird Alexander mit jenen ewigen Coelibat feiern und allein in seiner Stadt stete Verehrung finden. Mit der Ablegung der sterblichen Natur verschwindet die Verbindung mit dem Weibe und die geschlechtliche Mischung wird dem Coelibat geopfert. Diese höchste Stufe der Reinheit eines ganz geistigen Daseins ist die apollinische, wie sie dem Delphischen Gotte beigelegt wird; denn dieser thront an der Quelle des nicht zeugenden Lichts in ewig gleicher Klarheit und Selbstgenügsamkeit. Dort naht sich, wie wir nach Plutarch und Euripides früher sahen, dem Heiligsten seines Tempels kein weisser weiblicher Fuss. Dieser reinen Natur des Delphiers ist jenes Orakel entsprungen, mit welchem Ptolemaeus' Gesandte entlassen werden: den Apollovater sollten sie nach Alexandria überführen, die Schwester aber zu Sinope zurücklassen. Darin liegt einerseits eine nicht zu verkennende Parallele mit der Weiberlosigkeit der Unsterblichen, wie sie Pseudo-Callisthenes hervorhebt; andererseits ein Widerstreben des delphischen Orakels gegen die Absicht des Ptolemaeus und seiner Rathgeber, die, um politischen Zwecken zu genügen, einen Anschluss der Hellenen an die Stofflichkeit der alten Nilreligion und an das weibliche Isisprinzip beabsichtigten. Dieser Gegensatz geht zur Genüge aus dem Umstande hervor, dass ein Eumolpide, der Vorsteher des eleusinischen Geheimdienstes, nach Alexandria berufen, und nicht Delphi berathen worden war; eben so aus der Wendung der Sage, dass nur durch Sturm verschlagen, nicht freiwillig, die Gesandten nach Cirrha gelangten. Je mythischer diess ist, desto deutlicher zeigt es den Gegensatz, welchen man zwischen dem Gesichtspunkt der Ptolemaeer und der reinern delphischen Religion erkannte. Sollte Delphi einwilligen, so konnte es nur unter Geltendmachung des höhern apollinischen Gesichtspunktes geschehen. Wie sehr dieser festgehalten wurde, zeigt schon die Bezeichnung des Sinope-Bildes als Apollovater, die der Kore (wonach Apollo Koros) als Apolloschwester. Anknüpfungspunkt hiefür bot des hyperboreischen Apollo Verknüpfung mit Sinope, aber während er hier selbst als phallisch zeugender Bezwinger der Amazonen, zu denen auch Sinope gezählt wird, bekannt war, sollte er nun die frühere und tiefere Stufe seiner Natur mit höherer Göttlichkeit vertauschen, und aus dem weiblichen Verbande befreit als Delphier den Ptolemaeern in ihrem neuen Reiche zur Stütze dienen. So vereinigt sich Alles, die Verheissung eines ewigen weiberlosen Daseins, wie es Alexander durch Sesonchosis vorausgesagt wird, als einen absichtlichen und bedeutsamen Zug des Mythus hinzustellen, und eben dadurch erhält die Verbindung jenes zweiten Besuchs des Sarapis-Heiligthums mit Alexanders Reise nach der Candace-Residenz hohes Gewicht. Die Zusage der Unsterblichkeit und eines ewigen Coelibats erscheint in der Darstellung des Pseudo-Callisthenes als unmittelbare Folge des von dem König über die meroïtische Fürstin davongetragenen Sieges. Die innere Beziehung beider Ereignisse liegt auf der Hand. Im Wettkampf mit dem Weibe hat Alexander seine geistige Superiorität dargethan. Er ist den Nachstellungen Candace's entgangen und hat durch seine höhere Klugheit des Weibes Bewunderung erregt. Jetzt ist ihm Unsterblichkeit gesichert, denn diese wird dem Geiste zu Theil und trägt nothwendig Coelibat in sich.

LXXXVI. Durch diesen Zusammenhang wird uns nun der richtige Gesichtspunkt zur Beurtheilung des Candace-Mythus eröffnet. In ihm erblicken wir den Kampf zwischen dem höhern männlichen und dem tiefern weiblichen Prinzip. Im Orient begegnen sich beide. Candace ist die Vertreterin des mütterlichen Rechts, wie es zumal in Aegypten und Aethiopien Anerkennung fand; ihr gegenüber erscheint Alexander als Träger eines höheren Gesichtspunkts, dem jener erstere untergeordnet wird. Es ist uns nicht mehr möglich, zu erforschen, ob jene Begegnung auf irgend einem bestimmten Ereigniss beruht, und dann durch fabelhafte Zuthat allen jenen Schmuck erhielt, in welchem sie bei Pseudo-Callisthenes auftritt. Gehört diess auch keineswegs zu den Unmöglichkeiten, so bietet doch keiner der Geschichtschreiber Alexanders, weder Diodor, noch Plutarch, noch Curtius, noch Arrian, noch Justin den geringsten Anhaltspunkt. Sind wir dadurch genöthigt, die ganze Erzählung als durchaus fabelhaft zu bezeichnen, so wird dieser Charakter ihre Bedeutung nicht zerstören, sondern vielmehr erhöhen. Denn jetzt erscheint der Mythus nicht als Einkleidung irgend eines einzelnen auf sich selbst beschränkten Ereignisses, sondern als Ausdruck einer grossen allgemeinen Zeiterscheinung, die in Gestalt eines einzelnen factischen Begegnisses gedacht, ausgesprochen und überliefert wird. Wir haben also zwei Punkte wohl zu unterscheiden, die Form der Erzählung und den Inhalt oder die Idee derselben. Die Form liegt in der Fiction eines einzelnen bestimmten Ereignisses, das seinen factischen Verlauf nimmt und durch eine Verkettung von Umständen, sowie durch das Eingreifen einer Mehrzahl von Personen seinem Schlusse entgegengeführt wird. Dieser formelle Theil muss als Erdichtung,

als Fabel, als Märchen, oder wie immer man solche Fictionen frei erfindender Phantasie bezeichnen mag, aufgeopfert und aus der Reihe der geschichtlichen Wahrheiten ausgeschlossen werden. Für den leitenden Gedanken der Erzählung aber gilt ein anderer Massstab. Dieser behält seine Bedeutung, auch wenn das Gewand, in welches er eingekleidet erscheint, keiner Beachtung werth sein sollte. Ja abgelöst von jedem einzelnen Ereignisse, gewinnt er die grössere Dimension einer allgemeinen, nicht an bestimmte Oertlichkeiten oder einzelne Personen geknüpften Geschichtlichkeit. In diesem Sinne hat auch der Candace-Mythus hohe historische Bedeutung. Alexanders Eintritt in die Länder des afrikanischen und asiatischen Orients führte die Begegnung verschiedener Religionen, verschiedener Anschauungen und Civilisationen herbei. Zwei Welten treten sich unter die Augen und werden sich in ihren innern Gegensätzlichkeiten jetzt erst recht bewusst. Je schneller derjenige, der diesen Zusammenstoss herbeigeführt hatte, von dem Schauplatze abtrat, desto grösserer Spielraum blieb der Thätigkeit des Volksgeistes eröffnet, und dieser ist es, der in so vielen Wunder-Erzählungen seine Anschauung von dem zwischen Orient und Occident, griechischen und asiatischen Einrichtungen eröffneten Kampfe niederlegte. Darum ist Alexanders Geschichte mehr als irgend eine andere schon an ihrer Quelle aus Wahrheit und Dichtung zusammengesetzt, so dass kein Mensch die Furche zu bestimmen vermag, welche factische Geschichtlichkeit und Bildungen der Tradition von einander scheidet. Das Werk, das der Held begonnen, erhielt in dem Volksgeiste seine Fortsetzung und Entwicklung. Was er erschuf, schildert uns am besten, in welchem Lichte die Zeitgenossen und ihre ersten Nachfolger Alexanders Bedeutung für die von ihm durchzogenen Länder auffassten, und welche Stellung sie ihm und seinen Thaten zu den einheimischen Zuständen, Sitten und Einrichtungen anwiesen. In die Zahl der bedeutsamsten Traditionen dieser Art gehört die Dichtung von Alexanders Begegnung mit Candace. Ihre Entstehung hat sie ohne Zweifel in Aegypten erhalten. Gerade hier musste sich die Frage von der Stellung des mächtigen Eroberers zu den einheimischen Anschauungen von dem höhern Rechte des weiblichen Geschlechts vorzugsweise darbieten. Wie man sich dieselbe dachte, liegt in der oben mitgetheilten Erzählung niedergelegt. Ich zweifle nicht, dass jene ganze Episode zunächst eine für sich bestehende Tradition bildete. Die Stellung, welche sie bei Pseudo-Callisthenes einnimmt, scheint mir diess auf's klarste zu erweisen. Zwischen dem Briefe an Aristoteles und dem Aufbruch nach dem Lande der Amazonen ist sie so eingefügt, dass sie mit ihnen nur in ganz loser, durch wenige Uebergangsworte vermittelter Verbindung steht. Ob sie früher schon in schriftlicher Form vorlag, oder vor Pseudo-Callisthenes nur in mündlicher Erzählung sich verbreitete, und ob sie im ersten Falle etwa selbst den Inhalt eines jener Briefe bildete, in welchen der Eroberer seine Erlebnisse entweder der Mutter Olympias oder dem alten Lehrer Aristoteles zu melden pflegte, und die nach ihrer öftern Erwähnung eine sehr beliebte Form schriftlicher Darstellung der Traditionisten gewesen sein muss (August. C. D. 7, 27. Müller, Introd. in P. C. p. 18. 19), diess mag füglich unentschieden bleiben. Das Wichtigste ist die innere Anlage der Erzählung. Der wahre und einzig richtige Massstab ihrer Beurtheilung liegt nur in ihr selbst. Und da ist es nun äusserst beachtenswerth, dass sie in allen ihren Theilen den Standpunkt des Mutterrechts festhält, und nicht nur den Namen Candace, sondern auch die damit verbundene Bedeutung und das ihn umgebende System der Gynaikokratie sich zu eigen macht. Ich will die Aufmerksamkeit auf einige hervorragende Punkte lenken.

LXXXVII. Es entspricht ganz den Eigenthümlichkeiten des amazonischen Lebens, Candace männerlos und dabei doch als Mutter dreier Kinder darzustellen. So heissen, wie wir weiterhin sehen, die orchomenischen Minyaden schon bei der boeotischen Dichterin Corinna *κόραι*, obwohl die Mädchen Söhne haben. Ueber den verstorbenen Gemahl findet sich nirgends die geringste Andeutung. Aber auch die Auffassung dieses Zustandes als Witthum hält sich noch in den Grenzen des gleichen Systems, in welchem, wie wir früher schon andeuteten, die Wittwen öfters besonders als Vertreter der Rechte ihres Geschlechts hervortreten. Eben so steht die Königin von Saba männerlos da, und die Tradition von ihrer Befruchtung durch Salomon entspricht ganz den einheimisch-äthiopischen Ansichten. Nicht anders Semiramis, auf welche Candace zurückgeführt wird, und die als wahre Amazone männerlos, in hetärischer Verbindung erscheint. Val. M. 9, 3, 4. Nicht weniger beachtenswerth ist der Umstand, dass der beiden Candacesöhne Entzweiung aus den Schicksalen ihrer Gemahlinnen hergeleitet wird. Das Candaules-Weib verdankt dem Feldherrn Alexanders seine Errettung, die Choragus-Gattin hat durch des Makedoniers Hand ihren Vater, den indischen Feldherrn Porus, im Zweikampf verloren. Im System des Mutterrechts ist jene Wohlthat, so wie diese Verletzung von doppelter Bedeutung. In dem Candaules-Weibe wird Candace's Mutterthum selbst geehrt, in der Choragus-Gemahlin Candace selbst verletzt. Diesen Gesichtspunkt

hebt Pseudo-Callisthenes bestimmt hervor, in ihm hat der Streit der Söhne, in ihm Candace's Rathlosigkeit ihren Grund. Die Königin sieht sich durch ihr eigenes System in den unlösbaren Knoten verwickelt. — Ein dritter aus dem Mutterthum zu erklärender Punkt ist die Wahl der Nachtzeit zum Kampfe gegen den räuberischen Bebrycerfürsten. Erscheint der Vorzug der Nacht bei Pseudo-Callisthenes als eine durch Klugheit gebotene Anordnung, so liegt hierin die späterer Zeit verständlichere Wendung eines ursprünglich religiösen Gedankens. Es ist oben schon darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Nacht eben so dem weiblichen Prinzip, wie der Tag dem männlichen entspricht, und dass die Sitte barbarischer Völker, die Nachtzeit zum Kriege zu wählen (oben S. 16, C. 1), eben in jener religiösen Bedeutung des mütterlichen Prinzips wurzelt. Die Verbindung beider Gedanken wiederholt sich in dem Zusammenhange der Sonnenverehrung mit dem Abwarten des Sonnenaufgangs, wie es von den Persern gemeldet wird. Curtius 3, 7: Patrio more traditum est orto sole demum procedere; 4, 48. Brisson, de reg. Persar. princ. 3, 89. — Ueber die Bedeutung der Nacht hat sich bei Jul. Valer. eine Bemerkung erhalten, welche meinen Gedanken bestätigt. Aus Alexanders Unterhaltung mit den Gymnosophisten gehört Folgendes hierher: quaerit, utrumne dies an nox prius constituta putaretur? Nihilque cunctantes, noctem priorem ordine posuere: cum omnia quoque concepta vivendi auspicium in tenebris sortiantur: post vero nata in lucis spatia transmigrarent. Vergl. Lucret. R. N. 1, 5. Athen. 10, 451. F. Jul. Val. 3, 40: Id tamen esse in hisce arboribus admirabile: namque oriente sole marem illum arborem itemque cursus sui meditullium possidente vel certe occiduo loquacem fieri, et consultantibus tertio respondere. Idem vero nocturnis horis atque lunaribus arborem feminam*). Damit hängt zusammen, was Plin. 7, 2 nach Isigonus Nicaeensis berichtet: in Albania gigni quosdam glauca oculorum acie (Diod. 1, 12), a pueritia statim canos, qui noctu plus quam interdiu cernant. Religiöse Ansichten erscheinen hier, wie so oft, zu physischen Eigenschaften umgewandelt. Weiss in der Jugend, schwarz im Alter heissen auch die indischen Pandaeer, ein Geschlecht von Muttersöhnen, Plin. 7, 2: eine Ansicht, die dem Mutterthum der Nacht entspringt. Philostr. V. A. 3, 46. Die Kinder des weiblichen Nachtprinzips sind bei der Geburt weiss (Alba, Albani), beim Untergang dunkel. Ferner bemerke man Lucian, Hermot. 64: *κατὰ τοὺς Ἀρεοπαγίτας, . . οἳ ἐν νυκτὶ καὶ σκότῳ δικάζουσιν*. Die Verbindung der Rechtspflege mit dem weiblichen oder dem Nachtprinzip tritt hier in einer eigenthümlichen Anwendung hervor, womit die in Griechenland gebräuchlichen nächtlichen Hinrichtungen zusammenhängen. Bei Serv. Aen. 5, 721 finden wir: graece nox dicitur *Εὐφρόνη*, quia subtilius homo sapiat (adde: nocte) quam interdiu. In Euphrone erscheint die Nacht als urweise Mutter. In dieser Eigenschaft ist sie die Quelle des Rechts, wie auch Candace ihren Söhnen Recht ertheilen soll, und in dem Schmuck ihrer Gemächer als Königin des Nachthimmels erscheint. Jul. Val. 3, 59. Nysa selbst, Dionysos' Mutterstadt, heisst die Nachtstadt, Nischadabura. Kreuzer, Symb. 4, 309 nach v. Hammer. Jambl. de myst. 8, 3, p. 264 Parthey. Serv. Aen. 6, 250. Bei den Megarern bezeugt Paus. 1, 40, 5 ein Orakel der Nacht. — Plut. Qu. gr. 20. Lucian, ver. hist. 2, 33 beschreibt die Insel der Träume mit einer Stadt, in welcher die Nacht die höchste Verehrung geniesst. Ueber Lychnopolis ver. hist. 1, 29. — Ueber nächtliche Kämpfe Herod. 1, 74. 103; 3, 18. — Nicol. Damasc. *περὶ ἐθῶν* bei Stobaeus *περὶ νόμων* Meinecke T. 2. p. 186. 187. Ein sehr bezeichnendes Beispiel gibt Conon narr. 41 bei Westermann, Mythogr. p. 114. l. 18. Paus. 10, 10, 3, eine Erzählung, die später im Zusammenhang betrachtet werden wird. Dahin gehört auch die durch Athene's Gunst herbeigeführte nächtliche Eroberung Troia's. Denn die Mondnatur der Ilischen Pallas steht fest, so wie die von Euripides Troianae 1066 hervorgehobenen Troischen *παννυχίδες* und *ζάθεοι σελᾶναι* mit ihrem nächtlichen Mutterprinzip zusammenhängen. — Eine weitere Frage Alexanders lautete: Quaerit etiam, quasnam in homine partes honoratiores esse existimarent? Laevas esse responsum est, quod sol etiam oriens ex laevo dextrorsum curriculum exsequatur (Plin. 2, 54): tunc quod promixtio maribus ac feminis laevarum mage partium existimetur, et lactorum feminam laevi uberis primum alimenta praestare, Deosque laevis humeris religione gestari, et reges ipsos indicia dignitatis laevas praeferre. Arnob. 4, 5. Als Beispiel eine Caeretanische Grabmalerei bei Campana, Museo, Classe VI, pitture Etrusche p. 1. 2, ein Relief der Gallerie Giustiniani, wo die Athenepriesterin das Opfer mit dem entblössten linken Arm darbringt, und ein Opal, Bulletino 1848, p. 65. Mehreres später. Auf die Frage, ob der Todten mehr seien oder der Lebendigen, wird geantwortet: videri quidem plurimos mortuos, sed aeque numerari non oportere eos quos videas, quam illos scilicet quos neque oculi ulli neque ratio conspiceret. Vergl. Paus. 1, 43, 3. Anthol. pal. T. 1. p. 330. *πλείους τῶν ἀνθρώπων*, d. h. motui. Plaut. Trin. 2, 2, 14: quin me ad plures penatravi? Bachofen, Ocnus der Seilflechter, S. 370. Endlich auf die Frage: utrum mare spatiosius anne terra? Terram

*) Ausführlicher Cod. Paris. 1331. 4. Suppl. fol. 240.

esse respondent, cuius mare gremio tenetur. (Das wird in Iphimedea's Wasserschöpfen in den Busen bildlich dargestellt, Apollod. 1, 7, 4. Vergl. Tacit. A 15, 44; eben so in dem Fass der Danaïden, und in der Bezeichnung der Erde ὥσπερ ἀγγεῖόν τι bei Diod. 1, 12.) In allen diesen Fragen tritt derselbe Gesichtspunkt hervor. Der Vorzug der linken Seite, die höhere Bedeutung der Todten, das Uebergewicht der weiblichen Erde über das männlich-befruchtende Meer entspringt derselben Anschauung, der die Ursprünglichkeit der Nacht ihre Bedeutung verdankt, nämlich der stofflich-weiblichen, auf welcher das Mutterrecht beruht. Auch in diesem Theile seiner Erzählung folgt Pseudo-Callisthenes alter Tradition. Eine ähnliche Reihe von Fragen, zum Theil dieselben, finden sich bei Plutarch im Leb. Al. 64. Ueber das Verhältniss der Todten zu den Lebenden, der Erde zu dem Meere wird in gleicher Weise geantwortet, die Bedeutung der linken Seite nicht berührt; über Tag und Nacht dagegen so erwidert, dass Alexander sich verwundert, nämlich der Tag sei um einen Tag früher als die Nacht dagewesen (Serv. Aen. 10, 216), eine Wendung, welche eine bewusste Abweichung von der erwarteten Anerkennung des Prinzipats der Nacht offenbart. Dieses Fragen- und Antwortenspiel erinnert an jene ἀποκρίσεις φρονίμων, die auch als selbstständige Werke erwähnt werden. Fabric. Bibl. gr. 13, p. 585 f. Für sie gilt, was für den Candace-Mythus. Sie sind eine Form, in welcher die Gegensätze orientalischer und occidentalischer Anschauungen, die Alexanders Kriege in Berührung brachten, ihren Ausdruck erhalten haben. — Ich fahre in der Betrachtung der Einzelnheiten des Candace-Mythus fort. Pseudo-Callisthenes setzt den Kult der Amazonen mit den nächtlichen Orgien der räuberischen Bebrycer in Gegensatz. Die bedrohte Keuschheit des geraubten Weibes wird besonders hervorgehoben. Ἡ γὰρ Κύπρις πέφυκε τῷ σκότῳ φίλη (Eurip. Meleag.) Wenn man hiemit die von Arnob. 5, 29 gegebene Beschreibung der mit jenen Ausschweifungen verbundenen Kultübungen vergleicht, so wird das religiöse Prototyp nicht verkannt werden können. Die Verehrung einer nach orientalischer Weise ganz hetärisch gedachten Aphrodite bei den mit Troia und seinen Kulten so nahe verbundenen Bebrycern ist völlig nachgewiesen. Engel, Cyprus 2, 461—464. Diesen Charakter des bebrycischen Volksstammes hält der Candace-Mythus fest.

LXXXVIII. Für den gynaikokratischen Standpunkt besonders bezeichnend sind die Worte, in welchen Candace ihre Bewunderung der Weisheit des Königs ausspricht. Utinam, Alexander mi, te quoque velles ad numerum mihi addere filiorum! Quis enim dubitet, tunc demum fore Candacen orbis universi reginam, si talis quoque mater filii putaretur? Wenn hier Candace Alexanders Mutter zu sein wünscht, so legt sie ganz denselben Gedanken dar, welchen das Wort Candace selbst ausspricht. Ἑκάστην δὲ τὴν μητέρα καλοῦσι Κανδάκην. Sie wünscht auch Alexandern gegenüber Candace, königliche Mutter zu sein. Nicht seine Tochter oder seine Gemahlin zu heissen, ist ihre stille Sehnsucht. Nur mit dem Mutterthum verbindet sich die Macht. Als Alexanders Mutter würde sie die Herrschaft über den Erdkreis, welche jener erworben, auf sich übertragen sehen. In den mitgetheilten Worten hebt Jul. Val. diese Bedeutung des Mutterthums ausdrücklich hervor. Was der Sohn mit seinem Arme gewinnt, das ist der Mutter als höchstem Träger der Macht erworben. So sehen wir auf Bildwerken Hermes den gefüllten Geldbeutel der Mutter Fortuna in den Schoss legen. In derselben Weise hofft Cleopatra als wahre Isis zugleich über ihren Gemahl und auf dem römischen Kapitol über den Erdkreis zu herrschen. Nicht nur als Theilhaberin an der Macht des Antonius, sondern mit der höhern Dignation einer Candace will sie der Welt erscheinen und gebieten. Wir sehen daraus, welche Bedeutung für die Menschheit Antonius' Sieg gehabt hätte. Das Isische Mutterprinzip wäre zur Herrschaft gelangt, Candace's durch Alexander vereitelter Wunsch jetzt in Erfüllung gegangen. Durch Caesar wurde das apollinische Prinzip des Vaterrechts gerettet, sein Adoptivsohn Augustus, mit der Apollo-Natur bekleidet, zum Ausgangspunkt eines neuen Weltalters des Lichts erhoben.

LXXXIX. Die Darstellung des Pseudo-Callisthenes hat gerade in dem jetzt erörterten Punkte die Stütze eines historischen Ereignisses, das die Mutterbedeutung in demselben Lichte erscheinen lässt. Das von Mai zuerst vollständig herausgegebene Itinerarium Alexandri ad Constantinum Augustum, dessen Anfang schon Muratori in den Antt. Ital. 3, 957 f. mitgetheilt hatte, über welches später Letronne im Journal des savants, 1818, p. 402 f. sich verbreitete, und das seit 1846 in einer neuen Ausgabe als Anhang zu C. Müllers Pseudo-Callisthenes vorliegt, enthält folgende Angabe: Fuit tamen Alexandro etiam Halicarnassi anceps bellum, quam obsidione vix cepit et diruit: propiciatus hinc post reginae, cui mox reddidit regnum eius urbis, ab eaque se filium dici dignantissime pactus est. Der unbekannte Verfasser rühmt sich c. 2 seiner Bemühung um historische zuverlässige Quellen. Sein Bericht über Halicarnass steht völlig gerechtfertigt da. Die Belagerung dieser karischen Stadt, welche Plutarch de Fort.

Alex. mit der von Tyrus zusammenstellt, wird von den Alten oft erwähnt. Ueber das Verhalten des Makedoniers gegenüber der Königin berichtet am ausführlichsten Arrian, Exp. Al. 1, 23: „Die Satrapie über ganz Karien übertrug Al. der Ada, einer Tochter des Hecatomnus und Gemahlin ihres Bruders Hidrieus, den sie nach karischer Sitte geheirathet hatte. Dieser Hidrieus hinterliess ihr bei seinem Tode die Regierung, weil es seit Semiramis in Asien üblich war, dass auch Weiber über Männer herrschen. Pexodarus aber hatte sie von der Regierung vertrieben, und sich selbst die Herrschaft angemasst. Nach Pexodar's Tode war Orontobales, ein Schwiegersohn desselben, vom Könige (der Perser) zur Regierung Kariens abgeschickt worden und jetzt Regent. Ada besass nur noch Alinda, einen der festesten Orte Kariens, und war Alexandern bei seinem Einbruche in Karien entgegengezogen, hatte ihm Alinda übergeben und ihn zum Sohne entgegengenommen (*παῖδά οἱ τιθεμένη*). Dieser liess sie im Besitz von Alinda, schlug auch den Sohnestitel nicht aus (*τὸ ὄνομα τοῦ παιδὸς οὐκ ἀπηξίωσε*), und als er Halicarnass zerstört und auch des übrigen Kariens sich bemächtigt hatte, gab er ihr die Herrschaft über das ganze Land.“ Diodor 17, 24: „Als Alexander in Karien einherzog, ging ihm ein Frauenzimmer entgegen, Namens Ada, ihrem Geschlecht nach zum karischen Königshause gehörend. Diese sprach mit ihm von dem Thronrecht ihrer Vorfahren (*ἐντυχούσης δ' αὐτῆς περὶ τῆς προγονικῆς δυναστείας*), und bat ihn, ihr beizustehen. Der König berief sie darauf zur Herrschaft über Karien und gewann sich durch die dieser Frau geleistete Hilfe die Zuneigung des ganzen Volks. Denn sogleich schickten alle Städte Gesandte an ihn ab u. s. w.“ Vergl. 16, 69. 74. Strabo 14, 656: „Hekatomnus, der König der Karer, hatte 3 Söhne, Mausolus, Hidrieus, Pixodarus, und 2 Töchter, von welchen die ältere Artemisia den ältesten der Brüder, Mausolus, die jüngere Ada den zweiten, Hidrieus, zum Gemahle hatte. Mausolus, der die Herrschaft führte, starb kinderlos, und hinterliess die Regierung seinem Weibe, welches ihm das zuvor beschriebene Grabmal errichtete*). Nach ihrem Tode, einer Folge des heftigen Schmerzes über den Verlust ihres Gemahls, gelangte Hidrieus auf den Thron, und als er einer Krankheit erlag, seine Gemahlin Ada. Diese vertrieb Pixodarus, der letzte Sohn des Hecatomnus, der den persischen Satrapen zur Theilnahme an der Herrschaft berief. Nun starb auch Pixodarus, und so besass der Perser die Regierung allein. Er war es, der mit seinem Weibe Ada, der Tochter des Pixodarus und der Kappadokerin Aphneis, die Stadt Halicarnass gegen den belagernden Alexander vertheidigte. Ada, die Tochter des Hecatomnus, welche Pixodarus vertrieben hatte, wandte sich nun an Alexander mit der Bitte, sie in die ihr entrissene Herrschaft wieder einzusetzen, versprach zugleich alle mögliche Beihilfe, unter der Versicherung, dass das ganze Volk auf ihrer Seite stehe, und überlieferte ihm Alinda, wo sie selbst wohnte. Alexander belobte die That und ernannte Ada zur Königin. Die Stadt war erobert, aber noch hielt die doppelte Burg. Diese zu bezwingen, wurde Ada überlassen. Die Eroberung erfolgte nur wenig später, da der Kampf mit Erbitterung und äusserstem Grimm fortgesetzt wurde.“ Dazu kommt noch die Erzählung Plutarchs: Non posse feliciter vivi sec. Epicur. und Regg. et imperat. apophth. (8, 101 Hutt.) Die Königin schickte Alexandern Köche und Leckerbissen zu, erhielt sie aber zurück mit dem Bemerken, er habe weit bessere Köche, zum Mittagsessen den nächtlichen Marsch, zum Abendessen das dürftige Mittagsmahl. Equidem plura transcribo quam credo: nam nec affirmare sustineo, de quibus dubito, nec subducere, quae accepi. (Curt. 9, 6.) *Καὶ ταῦτα ἐμοὶ ὡς μὴ ἀγνοεῖν δόξαιμι μᾶλλον ὅτι λεγόμενά ἐστιν ἢ ὡς πιστὰ ἐς ἀφήγησιν ἀναγεγράφθω.* (Arr. 7, 27.) Jene in allen Einzelnheiten übereinstimmenden Darstellungen geben ein sehr bestimmtes Bild von den Grundsätzen der Erbfolge in dem karischen Königshause. Sie stimmen mit den ägyptischen, wie wir sie oben darstellten, genau überein. Die höchste Macht liegt in dem Weibe. Führt auch ihr Bruder-Gemahl den Scepter, so tritt doch nach dessen Tod die Schwester selbst regierend auf. Von ihr vererbt sich das Anrecht auf den Thron auf die Tochter, welche es durch ihren Gemahl, zunächst und regelmässig durch ihren leiblichen Bruder, ist kein solcher vorhanden, durch einen fremden Mann, der nun als ihr Bruder-Gemahl angesehen wird, ausübt. Auch der Usurpator Pixodarus schloss sich diesem Grundsatze an, indem er den persischen Satrapen durch die Verheirathung mit seiner Tochter Ada zu legitimiren suchte. Die Hecatomnustochter stellte ihren Anspruch als altes karisches Recht dar, und Alexander gewann dadurch, dass er sich diesem unterordnete, die Geneigtheit des ganzen Volks. Der Makedonier erschien nun nicht nur als der Feind der verhassten persischen Herrschaft, sondern zugleich als Wiederhersteller des althergebrachten einheimischen Rechtszustandes. Plut. Mul. Virt. Meliae. Herod. 1, 92. (Kroesus von karischer Mutter.) Mit diesem steht nun

*) Plin. 36, 4, 9. Ueber die Lobrede Plut. Decem orr. Isocrat. bei Hutt. 12, 240. Suidas. *Ἰσοκράτ.* Gell. 10, 18. Harpocrat. *Ἀρτεμίσια.* Suidas s. v. Ada im C. J. G. 3, 4692; 2, 3007; 1, 1570. b. v. 35. 45. Mausolus, Renan, hist. génér. d. lang. sémit. 1, 48. Mausoli-Kares, Demosth. B. in Fr. h. gr. 4, 385.

das Mutterverhältniss Ada's zu Alexander in der genausten Verbindung. Das höhere Recht des Weibes liegt in dessen Muttereigenschaft, durch welche es der Urmutter Erde Stelle vertritt. Auch als Gemahlin, auch als Tochter ist es der Dignation und rechtlichen Qualität nach Mutter, und als solche Quelle und höchste Trägerin der Macht, die sie beim Wegfallen des Mannes auch selbst wieder ausübt. Der Name Artemisia spielt in der Geschichte Kariens eine ausgezeichnete Rolle. Bekannt ist die durch Muth, Entschlossenheit und grosse Einsicht gleich ausgezeichnete Königin, welche Xerxes freiwillig auf seinem Rachezug gegen Athen begleitete, von der Seeschlacht bei Salamis abrieth, der Verfolgung des Aminias entging, und die königlichen Kinder nach Ephesus in Sicherheit brachte. Herod. 7, 99; 8, 68. 87. 88. 93. 101—103. Polyaen 8, 53; Harpocrat. *Ἀρτεμισία*. Suidas. *Ἡρόδοτος*. Plut. de malign. Herod. 38. Auch diese Artemisia führte die Herrschaft nach dem Tode ihres Mannes und während der Minderjährigkeit ihres Sohnes. Von Vaterseite stammte sie aus Halicarnass, von mütterlicher aus Creta. Wir sehen hier das karische Mutterrecht wieder mit dem kretischen in Verbindung, wie denn die Karer selbst ursprünglich Creta inne hatten. Thucyd. 1, 8. Diod. 5, 60. 84. Herod. 1, 171. Mela 1, 16. Die Athener setzten einen Preis von 10,000 Drachmen auf ihren Kopf: *δεινὸν γάρ τοι ἐποιεῦντο γυναῖκα ἐπὶ τὰς Ἀθήνας στρατεύεσθαι.* Man beachte Athens Gegensatz zu dem weiblichen Amazonenthum, der hier wieder besonders hervortritt. Nach Arrians (7, 13) Zeugniss erwähnten Alle, die die im Kriege Gefallenen durch Reden belobten, auch besonders der Schlacht der Athener gegen die Amazonen; so Isocrat. panegyr. 19, Lysias in der epitaphischen Rede. Die Schlacht gegen die Amazonen war nicht weniger bildlich dargestellt, als die gegen die Perser, und beide Feinde erscheinen auf der Dariusvase verbunden. So mochte Artemisia neben Xerxes an die alten Kriege gegen die Weiber erinnern, und dadurch den athenischen Patriotismus besonders herausfordern. In Verbindung mit dem amazonischen Charakter der karischen Königinnen gewinnen die Amazonen-Darstellungen des Mausoleums, welche in das Brittische Museum übergegangen sind, neue Bedeutung. Gerhard, in dem Archäol. Anzeiger 16, 210 f., erwähnt auch Darstellungen Atalante's und Dido's. — Wie Artemisia, so erscheint auch Ada öfters. Ihr Name muss daher, wie jener (man denke an *Ἄρτεμις βασιληΐη* der Thacier), ein die Hoheit des Mutterthums selbst bezeichnender Religions-Ausdruck sein. Ada scheint auf Lada, die lycische Mutterbezeichnung, zurückzugehen und sich den vielen Beispielen anzuschliessen, in welchen namentlich die den Karern so nahe stehenden (Her. 1, 142) Jonier Lambda am Beginn des Wortes abstossen (*ἄχνη-λάχνη; ἀφύσσω-λαφύσσω; εἴβω-λείβω; ἀπήνη-λαμπήνη*). Dem Sinne nach kommt Ada also mit Kandace überein, und die Beilegung des Muttertitels von Seite Alexanders steht mit der Wortbedeutung in vollem Einklang. Hesych: *Ἀδά· ἡδονή· πηγή· καὶ ὑπὸ Βαβυλωνίων ἡ Ἥρα· παρὰ Τυρίοις δὲ η ἰτέα.* Alle diese Bedeutungen sind Ausfluss derselben Grundidee. Die Verbindung der Weide mit Hera in dem samisch-karischen Fest *τόνεα* bei Athen. 15, 671. (Fr. h. gr. 3, 104.) Als Priesterin dieser karischen Weidenmutter wird *Ἀδμήτη* genannt, die auch als pelasgisch-argivische Heradienerin und als Amata in Italien, so wie neben Dido wiederkehrt. Ueber der babylonischen Hera Mondbedeutung Voss. de idol. l. 2, c. 6. Alberti zu Hes. s. v. An Ada-Lada schliesst sich der karische Königsname *γέλας* an. Steph. Byz.: *Σουάγελα, πόλις Καρίας, ἔνθα ὁ τάφος ἦν τοῦ Καρὸς, ὡς δηλοῖ καὶ τοὔνομα. Καλοῦσι γὰρ οἱ Κᾶρες σοῦαν τὸν τάφον, γέλαν δὲ τὸν βασιλέα.* Strabo 13, 611. Fr. h. gr. 4, 475. *Γ* ist dem Stamme las als Suffix vorgesetzt, wie in glaesa (Plin. Glas, Name des Bernsteinharzes; man denke an larinx, Name der harzreichsten Fichte), glacies, *γελᾶν*, glanis und andere. So wird G oft vorangestellt: Wodan-Gwodan, Paul. Diac. 1, 9; *Ἄζα-Γάζα* bei Steph. Byz. s. v.; noscere-gnoscere, Grimm, Geschichte d. d. Sp. S. 1020; Ermin, Armin-German, Grimm, S. 825 u. s. w. Ep. de rat. nom. hinter Val. M. Mit *Γέλας* gehört *Γελάνωρ*, der pelasgische König, bei Aeschylus und Plut. in Pyrrho zusammen, wohl auch das schottische Clan. Ueber Ada als Name der babylonischen Hetäre Movers, Phoenizier 1, 199. Vergl. Curt. 5, 6. Ueber Adna, Nimrods unzüchtige Gattin, Mov. 1, 472. Adana, arabische Stadt, Steph. Byz. s. v. Adana, arabische Insel, Plin. 6, 34. *Λάδη*, karische Insel an der Mündung des Maeander bei Milet. Ueber Lad, Lada auf lycischen Inschriften, Fellows, discoveries in Lycia. p. 475. Preller, Myth. 2, 64.

XC. Wir sehen jetzt, welches genaue Entsprechen die Begegnung Alexanders mit Ada und jene mit Candace beherrscht. Dort liegt ein geschichtliches Ereigniss, hier eine Fiction vor. Aber die letztere folgt den Anschauungen, welche in jenem sich als Recht vorasiatischer Stämme offenbart. In keinem Theile des Candace-Mythus liegt der gynaikokratische Standpunkt, der die ganze Erzählung beherrscht, so klar vor als in dem Wunsche der staunenden Königin, Alexandern unter der Zahl ihrer Söhne zu sehen. Alsdann würde alles Reich, das dieser erwirbt, ihr zu Füssen liegen, wie Ada als Alexandermutter das von diesem eroberte

Karien erhält. — Die Parallele der beiden Ereignisse ist in manchen Punkten überraschend. Curtius führt die Ueberlassung der Regierung an die verwittwete Königin auf Semiramis zurück. Seit dieser Fürstin sei die Gynaikokratie üblich geworden. Gleichen Gedanken hat die Darstellung Candace's als Urenkelin der Königin Samiramis, nach welcher die Königsstadt selbst genannt sein soll. So erscheint auch in diesem Punkte der Candace-Mythus als Ausdruck einer sehr verbreiteten Auffassung, die alle Gynaikokratie mit dem berühmten Namen der in Vorderasien durch so viele Monumente verewigten amazonischen Königin in geschichtlichen Zusammenhang brachte. Man sehe die Stellensammlung in Baumgartens Uebersicht der allgemeinen Weltgeschichte 3, 561 f. Von Semiramis wird später noch besonders geredet. — Auch in der Sohneszahl stimmen Ada und Candace überein, und sollte dieser Einklang wegen des typischen Charakters der Dreizahl unerheblich erscheinen, so kommt dazu, dass von den drei Candacesöhnen nur zwei bedeutend auftreten, dass der eine Alexandern, der andere Porus anhängt; dass endlich auch im Candace-Mythus die Erwähnung von Schwestern sich erhalten hat. Jul. Val. 3, 59 gibt die Worte: Agebat in convivio (Alexander) Candauli sororis. Dieses ändert *Mai* in Candaulis soror, *Müller*: cum Candaulis sororibus, wofür cum Candaulis fratribus vorgeschlagen wird, weil die griechische Recension des Cod. B. *συνεσθίων τοῖς ἀδελφοῖς Κανδαύλου* gibt. In dieser letztern Wendung scheint mir eine Abweichung von der ursprünglichen Darstellung zu liegen. Ich halte die Lesart des lateinischen Cod. Ambros. für die richtige. Die Candaules-Schwester ist zugleich seine Gemahlin. Nach der ägyptischen Auffassung liegt hier eine Geschwisterheirath vor, wie sie auch das karische Königsgeschlecht zeigt. Ueber die Herkunft der Candaules-Gemahlin gibt der Mythus keinerlei Andeutung, während dem Choragus-Weibe Porus als Vater zugetheilt wird. Liegt schon hierin eine Hinweisung darauf, dass jene keine Geschlechtsfremde sein kann, so wird diess dadurch bestätigt, dass nach Cod. B. (P.-C. 3, 23, p. 133 Müller) Candace die gerettete Candaules-Gemahlin als *θυγάτερ* anredet: *Τέκνον Κανδαύλη, καὶ σὺ θυγάτερ Ἅρπυσσα, εἰ μὴ κατ' εὔκαιρον εὕρετε τὴν στρατιὰν Ἀλεξάνδρου οὐδὲ ἐγὼ ὑμᾶς ἀπελάμβανον, οὔτε τὴν σεαυτοῦ γυναῖκα εὕρηκας.* Der Name *Ἅρπυσσα* steht in Cod. C. Cod. B. gibt: *Ἅρπουσα ἡ ἁρπαγεῖσα; A. Ματέρσα;* Valer. Margie, nurus suavissima. Aus allen diesen Varianten scheint mir als ursprünglicher Name Marpia oder Marpissa, das dann mit Beziehung auf das erlittene Schicksal in das Wort *ἁρπαγεῖσα* umgeändert wurde, vorzuliegen. Dieser Umstand ist darum nicht unbedeutend, weil er die geraubte Candacetochter der von Idas entführten Marpissa, des Euënus und der Alkippe Tochter, gleichstellt. Den Mythus erzählen Plutarch, par. min. 40. Apollod. 3, 10, 3. Il. 9, 556 f. Schol. zu 559. Eustath. p. 776. Tzetzes zu Lycophr. 562 (bei Müller 2, 680). Pausan. 4, 2, 5; 5, 18, 1. Daraus erklärt sich nun auch die Einmischung der Bebrycer in den Candace-Mythus. Denn diese, welche gleich den spätern Celten von den Pyrenäen nach Vorderasien gelangt sein können, werden nach dem troischen Ida verwiesen. Tzetz. Lyc. 516. 1305. Amm. M. 22, 8. Plut. Mul. virtt. Lampsace; ebenso aber auch nach Ephesus, Magnesia, Bithynien (Engel, Cyprus 2, 462). Wie einst der an Stärke dem Apollo überlegene Idas Marpissa geraubt, so wird jetzt die gleichnamige Candacetochter von dem Bebrycerkönig Euagrides (Müller, p. 149, im Heraclesmythus Amycus, Marini, Iscriz. Alb. 153) mit Gewalt entführt. Die Bebrycer setzt Tzetzes 1305 den Mysern gleich, und durch diese werden wir wieder zu den Karern, der Myser Brüder, zurückgeführt. Herod. 1, 171. Aber eben so verliert nun die Einmischung der Amazonen in das Ereigniss seine Haltlosigkeit. Nach Pseudo-Callisthenes geschieht der Raub während des Zuges, den Candaules und Marpissa zur Feier des jährlichen Festes bei den Amazonen unternehmen. Die Verwandtschaft mit den Amazonen entspricht ganz der Erscheinung jener Evenustochter Marpissa. Denn diese geht durch ihre Mutter Euippe auf Oenomaus zurück, und wird von ihrem Vater zu amazonisch-männerlosem Leben verurtheilt. Ganz amazonisch erscheint auch jene Marpissa, deren tegeatischer Mythus sie als die tapferste der Weiber mit dem Kult des *Ἄρης γυναικοθοίνας* in die nächste Verbindung bringt. Paus. 8, 47, 2; 8, 48, 3. Der Name selbst schliesst sich an den Gott *Ἄρης*-Mars, als dessen Töchter die Amazonen dargestellt werden, an, so dass die Verbindung der Candacetochter mit den kriegerischen Artemisdienerinnen sich nach allen Seiten hin rechtfertigt. Marpissa erscheint aber nicht nur als Idas, sondern auch als Meleagers Gemahlin, Paus. 4, 2, 5, so dass sie in das gynaikokratische Aetolien hinüberreicht, so wie sie durch ihre Tochter Cleopatra wiederum an Aegypten erinnert. Idas wird seinerseits nach Mysien geführt. Als er Theutras, den König von Mysien, des Reiches berauben wollte, ward er von Telephos und Parthenopaeus besiegt. Hygin f. 100. In dieser Sage erscheint das bebrycische, mit Karien verwandte Mysien wieder als gynaikokratisch, denn Parthenopaeus gibt sich in seinem Namen als Jungfrauensohn gleich dem Atalantejüngling zu erkennen, und von Telephus wird besonders

hervorgehoben, dass er, seine Mutter suchend, nach Mysien gelangte. Aus allen diesen Zügen geht hervor, dass manche Punkte des Candace-Mythus der in Vorderasien heimischen Sage von Marpissa, der Euenustochter entnommen sind, und dass man für beide gleichnamige Gestalten eine innere Beziehung annahm, die wiederum nur in der gleichen gynaikokratischen Stellung Beider liegt. Um so merkwürdiger ist es, dass, wie in dem karischen Königshause, so auch in dem Mythus des Idas die treue Anhänglichkeit der Frau an ihren Gemahl mit so vielem Nachdruck hervorgehoben wird. Vergl. Periktione *περὶ γυναικὸς ἁρμονίας* bei Stobaeus *οἰκονομικός*, Meinecke, T. 3, p. 144. Hat Marpissa, nachdem ihr von Zeus die Wahl des Mannes zugestanden worden, dem Idas vor Apoll den Vorzug gegeben, so weint sie, von dem letztern geraubt, wie Alcyon um den Keyx, über die Trennung von dem geliebten Gemahl, und wird darum von den Eltern Alcyone genannt: ein Name, den Artemisia ebenfalls verdiente. Bei Pausan. 4, 2, 5 nimmt sie sich in der Wuth des Schmerzes selbst das Leben. Die Uebereinstimmung dieses Mythus mit Strabo's Schilderung von Artemisia's Tod und mit dem Benehmen der karischen Weiber gegenüber den jonischen Eroberern (Herod. 1, 146) zeigt, dass die Sage auch in solchen Punkten den wirklichen Zuständen des Lebens sich anschliesst, und gibt der Hervorhebung des Witthums, wie es bei jener tegeatischen Marpissa sich zeigt, eine neue Bedeutung. In Verbindung damit erscheinen die karischen Trauerfrauen in einem neuen Lichte. Suidas. *Καρικῇ μούσῃ*. Hes. *Καρίναι*. Plato, legg. 7, 800. Mit dem Vorwiegen des Weibes hängt die Molltonart der karischen Trauermusik innerlich zusammen. Eben so der Charakter der karischen Beredtsamkeit. Cicero, Brut. 95. Orat. 8, 25; 18, 57. De opt. gen. or. 3, 8. Aber auch folgende Bemerkung des Agatharchides von Samos bei Plut. de fluv. 9, 5 schliesst sich bedeutsam an: *Γεννᾶται δ' ἐν αὐτῷ (τῷ Μαιάνδρῳ ποταμῷ τῆς Καρίας) λίθος παρόμοιος κυλίνδρῳ· ὃν οἱ εὐσεβεῖς υἱοὶ ὅταν εὕρωσιν, ἐν τῷ τεμένει τῆς μητρὸς τῶν θεῶν τιθέασι, καὶ οὐδέποτε χάριν εὐσεβείας ἁμάρτουσιν, ἀλλὰ φιλοπάτορες ὑπάρχουσι, καὶ πρὸς τοὺς προσήκοντας συμπαθοῦσιν.* — Bei dieser Wichtigkeit des Weibes nun ist es klar, dass die Erwähnung der durch die Makedonier geretteten Marpissa bei dem zu Ehren ihres Befreiers gefeierten Gastmahl nicht fehlen konnte, zumal die Gegenwart der karischen Frauen bei den Gelagen der Krieger ausdrücklich bezeugt wird. Plut. de mult. virtt. Meliae.

XCI. Haben wir so die Anknüpfung des Candace-Mythus an historische Ereignisse sowohl als an uralte Sagen der vorderasiatischen Länder in einer Reihe einzelner Züge erkannt, und überall die Gedanken der gynaikokratischen Vorzeit gefunden, so ist nun auch die Natur des Wettkampfes, wie er zwischen Alexander und Candace sich entspinnt, ganz nach Art jener Begegnung der Sabaeischen Königin mit dem mächtigen und glänzenden Herrscher Israëls gedacht und durchgeführt. Mit Räthseln und Gryphen versucht das Weib Salomo, und erst da es in ihrer Lösung des gefeierten Fürsten Weisheit erkannt, preist es das Volk glücklich, dessen Thron ein solcher Herrscher ziert. Nicht der weitverbreitete Ruf, nicht der Glanz und die Pracht, welche sich vor ihren Augen entfaltet, können sie zur Anerkennung der Grösse des Königs und seines Gottes bewegen. Nur in der überragenden geistigen Hoheit erkennt sie den Abglanz eines höhern Wesens, vor dem sie nun freudig sich beugt. Nicht anders Candace. Der Kampf, welcher sich zwischen ihr und dem Makedonier entspinnt, wird nicht, wie jener frühere der grossen Weiberbezwinger, eines Dionysos, Bellerophon, Perseus, Theseus, Achill mit den Waffen geführt und entschieden; er bewegt sich vielmehr auf dem Gebiete des Geistes und ringt um die Krone der Weisheit und prudentia. Es ist merkwürdig genug, den Verlauf dieses Wettkampfes zu beobachten. Er entwickelt sich während des Besuchs der inneren verborgenen Gemächer des königlichen Palastes. Die erste Bemerkung, mit welcher Alexander seinen Eindruck von all' der angeschauten Herrlichkeit zu verbergen sucht, setzt Candace in Erstaunen. Intelligit regina ingenium viri et probat sane (3, 60). Nun ist es an ihr, ihre Ueberlegenheit darzuthun. Sie redet also den König mit seinem wahren Namen an und weist ihm sein Bildniss. Der Besieger der Welt sieht sich durch eines Weibes Klugheit überwunden. Entschieden scheint der Kampf. Im Gefühle des Sieges spricht jetzt die Königin die höhnenden Worte: quid te juvavit tua illa famosa prudentia, cum nunc Candacen tui videris sollertiorem? Doch die Palme soll ihr nicht werden. Den König durch ihre *αἰνιγματώδης σοφία* zu umstricken, vermochte sie wohl — *δειναὶ μὲν αἱ γυναῖκες εὑρίσκειν τέχνας· πάντων τέχνας τε ἐξευρεῖν καὶ πλέξαι σοφώταται* — ihn zu retten, liegt ausser ihrer Macht. Die Bewahrung des Geheimnisses, die Berufung auf die Züchtigung der Bebrycer reicht nicht hin, des Choragus Rachegefühl über Porus' Tod zu beschwichtigen. So bereitet sich Alexandern die Gelegenheit, die Unerschöpflichkeit seines Geistes neben der Rathlosigkeit des Weibes im glänzendsten Lichte zu zeigen. Die Lösung, welche er diesem zweiten gordischen Knoten bereitet, verdient besondere Beachtung. Dem Versprechen, den König selbst in ihre

Hände zu liefern, entspricht das des Choragus, solche That zu belohnen: eine Doppelsponsion, deren beide Glieder sich gegenseitig aufheben. Wird Alexander getödtet, so bricht Choragus sein Versprechen; wird er geschont, so hat Antigonus' Zusage keine Bedeutung. Dieses unauflösliche Räthsel, auf welches der Ausspruch des Juristen Africanus in Fr. 88 D. ad leg. Falc. (*τῶν ἀπόρων* hanc quaestionem esse, qui tractatus apud dialecticos *τῶν Ψευδομένων* dicitur; etenim quidquid constituerimus verum esse, falsum reperietur; über welche inexplicabilia Cujacius Opp. 1, 1355 die Stellen der Alten sammelt; über den Achilleischen Trugschluss E. v. Muralt, Achill, S. 50) Anwendung findet, rettet seinen Erfinder, der hierin seine philosophische Bildung, wie sie von den Alten hervorgehoben wird, an den Tag legt. Ohne Betrug, durch die blosse Macht seines Geistes triumphirt Alexander über der Feinde Wuth. Candace durchschaut die Kunst des von dem Könige geschürzten Knotens, und wie sie erst mit Hilfe des heimlich gefertigten Bildnisses des Eroberers äussere Leibesbildung erkannt hatte, so wird ihr jetzt sein höheres Wesen offenbar. Hatte sie ihm die Schlinge bereitet, so sieht sie jetzt die Kraft derselben durch eine andere höhere vereitelt. Das frühere Räthsel wird durch ein mächtigeres Gegenräthsel entkräftet, und dieses hat seine Quelle und seine Lösung in Alexanders Geist selbst. Jetzt ist der Wettkampf der Weisheit zu Ende. Der Unterliegende hat gesiegt, und dem Weibe keine Hoffnung gelassen, seiner von Neuem Meister zu werden. Stummes Staunen ergreift Candace; weit entfernt, durch ihr Unterliegen zu Gefühlen des Hasses oder zu Drohungen hingerissen zu werden, wünscht sie mit dem Könige selbst durch das Mutterverhältniss verbunden zu sein, und durch ihn zu erreichen, was sie durch sich selbst nicht vermag, die Herrschaft über den Erdkreis.

Dieser Ausgang des Wettkampfes erinnert an den ähnlichen, in welchen die Begegnung der Amazonen mit den grossen Bekämpfern der Weiberherrschaft sich auflöst. Die Feindschaft verwandelt sich zuletzt in Freundschaft. Die Mädchen werden aus Feindinnen begeisterte Anhänger ihrer Besieger. Von Dionysos niedergeworfen, erfechten sie ihm nun selbst seine Siege. Denn in ihm haben sie den Erlöser des Weibes erkannt. So auch Candace. Erst Gegnerin, erscheint sie zuletzt als begeisterte Anhängerin des Königs, den sie unverletzt ziehen lässt, den sie selbst zum Sohne haben möchte. Doch ist es jetzt nicht des Mannes phallische Herrlichkeit, sondern sein geistiger Glanz, der die Bewunderung und Zuneigung hervorruft. In Klugheit wetteifern der König und die Königin, auf dem geistigen Gebiet entscheidet sich des Mannes letzter Sieg. Das Weib selbst freut sich des vor ihm zuerst sichtbar werdenden höhern Lichtes. Hat Candace dem Helden durch ihre Gewandtheit den Untergang bereitet, so führt Alexanders höhere Klugheit die Rettung herbei. Das Weib bringt den Tod, der Mann überwindet ihn durch den Geist. Das tiefere Räthsel des stofflichen Lebens, welches von dem Weibe ausgeht, wird gelöst durch ein höheres, das dem reinen *νοῦς* entspringt. Die Täuschung bleibt auf dem niederern Gebiete des sinnlichen Daseins zurück, zu dem des Geistes reicht sie nicht empor. Dort ist Alles ewiger Wechsel, ewiger Trug; hier der Sieg, der jeder Tücke spottet. Das Todesloos des sinnlichen Daseins vertritt die Frau, die geistige Ueberwindung desselben der Mann. Wie vor Oedipus' lösendem Worte die Sphinx sich in den Abgrund stürzt, aus dem sie hervorgegangen, wie der nächtlich leuchtende wechselvolle Mond dem ewig gleichen Glanze des Tagesgestirns weicht, so sieht sich Candace gleich der Königin von Saba durch das vor ihr erscheinende, von ihr erkannte höhere Licht in's Nichts zurückgeführt. Der Ruhm ihrer Klugheit erbleicht vor den mächtigern, die Labyrinthe der weiblichen List erhellenden Strahlen der männlichen Weisheit. Alexander erhält nun sofort die Anerkennung seiner Unsterblichkeit und die Verheissung einer zukünftigen göttergleichen und weiberlosen Existenz. Der innere Zusammenhang dieser ganzen Entwicklung ist nicht zu verkennen. Candace gegenüber hat Alexander die Weisheit seines Geistes bewährt und sich als geistigen Besieger des Weibes, mit ihm des leiblichen Daseins und des stofflichen Untergangs dargestellt. Dadurch erringt er die Unsterblichkeit, zwar nicht jene des Körpers, die ihm Sarapis nicht verheissen will, sondern die des Geistes, welche die Gemeinschaft mit dem Weibe ausschliesst. — Ueber die Räthseldichterin Kleobuline Hermann lat. mul. s. v.

XCII. Nach dieser göttlichen Offenbarung, so endet die ganze Erzählung (3, 68), gelangte Alexander mit Candace's Krone und den ihm von der Königin verliehenen Abzeichen der Herrschaft wieder zu seinem Kriegsheere. Hier nun sehen wir die Darstellung nochmals zu dem Standpunkt des Mutterrechts zurückkehren. Alexander selbst leitet seine Krone und all' seine Macht ab von dem Weibe, die als Mutter für den Sohn zur Quelle des Herrscherrechts wird. Wie der König die Karerin Ada als seine Mutter begrüsste und selbst von ihr den Sohnestitel verlangte, so verschmäht er es auch jetzt nicht, aus Candace's Hand die Krone in Empfang zu nehmen. Pseudo-Callisthenes hält diesen Standpunkt auch ferner fest. In der Recension des Cod. C. ist ein Brief Alexanders an die

Mutter Olympias aufgenommen, in welchem der König, seines unabwendbaren Todes gewiss, die Treulosigkeit seiner nächsten Umgebung in folgenden Worten beklagt: *Καὶ ἀπεγνώσθην παρὰ τῆς βασιλίσσης Κανδάκης, ἥτις ἵλεός μοι ἐγένετο, καὶ ὥς μήτηρ μου ἀνεδείχθη. Καὶ οὐκ ἀπέδωκέ μοι κακὸν ἡ ὄντως καλὴ ἕνεκεν ἑνὸς μικροῦ ἀγαθοῦ, ὃ ἐποίησα εἰς Κανδαύλην τὸν υἱὸν αὐτῆς, ὅτι ἐῤῥυσάμην αὐτὸν σὺν γυναικὶ καὶ πλούτῳ καὶ στρατῷ ἐκ χειρὸς Εὐαγρίδου τοῦ τυράννου τῶν Βεβρύκων, καὶ ἡ πολέμιος γυνὴ τὸ ἐν ἐμοὶ ᾤκτειρε νέον. Οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ τῶν ἐμῶν ἀπολαβόντες ἀγαθῶν, πικρῷ καὶ ἐνελεεῖ με παραπέμπουσι θανάτῳ, μὴ οἰκτειρίσαντές με τὸ σύνολον, μῆτερ ἐμὴ, καὶ εἰπὰν τῷ πνεύματι τῆς ἄνω προνοίας τὸν σύμπαντα κατεκυρίευσα κόσμον, τανῦν οὐ συγκεχώρημαι παρὰ τῶν ἐμῶν την ἐμὴν καταλαβέσθαι πατρίδα, κ. τ. λ.* Hier wird Candace's Mutterverhältniss anerkannt, und die darin liegende Belohnung zu der Undankbarkeit der Makedonier in Gegensatz gestellt. Jene wusste die geringe That so zu würdigen, sie, das kriegerische aber wahrhaft edle Weib; diese dagegen, die all' meine Thaten angeschaut, vermochten nicht zu erkennen, dafs ich sie *τῷ πνεύματι τῆς ἄνω προνοίας* zu Stande brachte. So willkürlich nun auch diese Wendung erscheinen mag, so liegt doch auch in ihr der Ausdruck einer historischen Wahrheit. Alexanders geistiger Sieg über das Weib hat es nicht vermocht, die einheimisch-afrikanische Anschauung von dem Prinzipat des weiblich-stofflichen Prinzips zu brechen, und das männlich-apollinische zur Herrschaft zu erheben. Ist in den Thaten des Makedoniers der geistige Glanz *τῆς ἄνω προνοίας* zur Darstellung gekommen und klar geworden, dass geistige Kraft sich Alles zu unterwerfen vermag, so haben doch die Zeugen seiner Grossthaten von Neuem einem niedrigern Prinzipe gehuldigt. Der stoffliche Gesichtspunkt des weiblichen Prinzipats hat seine Geltung bewahrt. Wie Alexander seine Krone aus Candace's Händen empfängt, und so die Mütterlichkeit des Weibes als höchste Quelle der Macht anerkennt, so hat das Haus der Ptolemaeer sich ganz dem einheimischen Isisprinzip angeschlossen, und der alt-afrikanischen Bedeutung des Mutterthums vor der hellenisch-apollinischen den Vorzug gegeben. Von Neuem zeigt sich die Gewalt der ägyptisch-afrikanischen Natur, die der Stofflichkeit und ihrem Rechte den Sieg sichert, und die Stufe höherer Reinheit nicht zu erreichen vermag. Vergl. Arr. 3, 1. Plut. de amore über die Alexandrinische Aphrodite-Belestike. In dem Hause der Ptolemaeer erscheinen weibliche Priesterthümer, welche die höhere Lehre der Aegypter verwarf (darüber vergl. man noch Ameilhon, eclaircissements, p. 11. Mus. criticum or Cambridge classical researches, London, Murray, 1821. 7, 3 f. Adrian, die Priesterinnen der Griechen, S. 5—9), und in den letzten Zeiten griechischer Herrschaft treten die alten Anschauungen in Geschwisterheirath und höherer Dignation des Weibes auf eine Weise hervor, die selbst Antonius anerkennt, und deren Gefahr nur durch Cäsars und Augustus' Tapferkeit von der Welt abgewendet wird. Durch seinen Anschluss an die orientalischen Anschauungen, Kulte, Sitten hat der makedonische Eroberer es unmöglich gemacht, mit dem Sturz der einheimischen Dynastieen auch den des weiblichen Religionsprinzips und der darauf ruhenden Präponderanz des Mutterthums zu verbinden. Von seinen Nachfolgern zumal wurde das begonnene Werk nicht fortgesetzt. — „Sowie todte Körper," schreibt Plutarch in der zweiten Abhandlung über Alexanders Glück, „sobald die Seele sie verlassen hat, nicht mehr bestehen, noch zusammenhalten, sondern in das Nichts verfallen und allmälig sich aus den Augen verlieren; eben so gerieth auch dieses Reich, von Alexandern verlassen, in Krämpfe, Zuckungen und Fiebererscheinungen, indem die Perdikkas, die Meleager, die Seleuker und Antigonen, gleich warmen Athemzügen und Pulsschlägen, noch zuweilen ausbrachen und das Leben erhielten. Aber endlich welkte es völlig dahin und starb, so dass es nur noch einige Würmer von nichtswürdigen Königen und ohnmächtigen Feldherrn erzeugte." Die dionysische Natur, in der sich Alexander besonders gefiel, und der vorzüglich das Haus der Ptolemaeer einen früher nicht gesehenen Glanz verlieh, mochte gerade durch ihre Stofflichkeit und wesentlich phallische Richtung zu immer grösserer Bedeutung des in sinnlicher Erregung fortgerissenen Weibes nothwendig hinführen, und so den einheimisch-orientalischen Anschauungen neue Dauer sichern. Es ist daher sehr bezeichnend, dass der dionysische Gesichtspunkt selbst in der Anlage Alexandria's und in den Auszeichnungen, welche die Tradition Alexanders Leibesgestalt verlieh, hervortritt. Die Doppelfarbe der beiden Augen (*ἑτεροφθαλμία.* P.-C. 1, 13 mit Müllers N. 10. Tzetz. Hist. 11, p. 268, entsprechend der *ἑτερημερία* der Dioscuren und der beiden Oedipussöhne. Vergl. Itiner. 90) zeigt uns denselben Wechsel von Hell und Dunkel, der so enge mit Dionysos' phallischer Natur sich verbindet, und dessen Bedeutung ich in meiner Erläuterung der drei Mysterien-Eier auf einem pamphilischen Grabbilde nach allen Seiten hin dargethan habe. Alexandria wird als Fünfhügelstadt dargestellt und, wie Rom durch die vollkommene Sieben, so sie durch die Fünf regiert. Die fünf Stadttheile tragen die fünf ersten Buchstaben. Valer. 1, 18. 28. 29; 3, 98. Philo in Flacc. bei Mangey,

T. 2, p. 525. Pente gilt den Alten als *γάμος;* es enthält die Verbindung der männlichen Drei mit der weiblichen Zwei, wird dadurch die stofflich vollkommene Zahl, über welche man nicht hinausgeht, sichert der Stadt die Ewigkeit durch stets wiederholte Mischung der Geschlechter, und entspricht vorzugsweise derjenigen Religionsstufe, auf welcher dem weiblichen Prinzip das Prinzipat über den Mann gesichert ist. Man sehe oben S. 59 (wozu ich bemerke, dass die Verbindung der Fünfzahl mit Achilles-Pemptus, der Siebenzahl mit dem Amazonenbesieger Theseus auch bei Lucian, verae hist. 2, 22 wiederkehrt), und Bachofen, die drei Mysterien-Eier, §. 21. Im Anschluss hieran wird die Fünfzahl auch auf die Amazonen in ihrer hetärischen Geschlechtsverbindung übertragen. Sie ist bei Jul. Val. 3, 75. 76 hervorgehoben, wie denn eine Erinnerung an die afrikanischen Amazonen in der Sage, dass Memphis nach dem Namen einer solchen benannt worden sei (3, 90: Nomine Amazonidos, quae dicitur inclita Memphis) wiederkehrt.

XCIII. Wir sind jetzt mit der Zergliederung des Candace-Mythus zu Ende gelangt. Alle Bestandtheile desselben haben ihre bestimmte Anknüpfung theils an historische Thatsachen, theils an einheimisch-afrikanische Einrichtungen und Anschauungen, theils endlich an uralte Mythen gefunden, so dass es nicht länger möglich sein wird, den fabelhaften Charakter des P.-C. und seines lateinischen Bearbeiters gegen die Zulässigkeit seiner Benützung geltend zu machen. Ein Punkt bietet sich jetzt noch zur Betrachtung dar. Candace, welche bei Tzetzes ausdrücklich Meroitische Königin genannt wird, erscheint bei P.-C. und bei denen, die aus ihm schöpften, Valerius, Malalas, Cedrenus, Glycas, als Beherrscherin eines indischen Reichs. Im Zusammenhang damit ist die Geschichte ihrer Begegnung mit Alexander in den dritten Theil des Werkes, der mehr als die übrigen vorzugsweise Wundergeschichten enthält, verwiesen worden. Man könnte nun diese indische Attribution ebenfalls als einen rein willkürlichen Einfall ansehen, und nichts weiter als das schon von den Alten hervorgehobene Privilegium jenes fernen Landes, zum Schauplatz aller unglaublichen Geschichten ausersehen zu werden, darin erblicken. Aber P.-C. selbst stellt die Sache in einem anderen Lichte dar. Alexander erinnert die Königin an den ägyptischen Glauben von einer uralten Verbindung Indiens mit Meroë und dem ammonischen Heiligthum. Pseudo-Callisthenes schliesst sich also auch hierin einer einheimisch-afrikanischen Tradition an, und obwohl uns die historische Wahrheit derselben hierorts gleichgiltig sein kann, so darf doch diese um so weniger in Abrede gestellt werden, als eine beträchtliche Zahl mythologischer Erscheinungen beiden Ländern, die auch in dem gemeinsamen Namen India vereinigt werden, gleichmässig zugetheilt wird. Philostr. V. Apoll. 6, 6, p. 253 Olear. Plut. Is. et Os. 29 nach Phylarchos. Heeren, Ideen 2, p. 390. 540f. Kreuzer, Symbol. 1, 417. Schwanbeck, Megasth. p. 1. N. 1. — Nach diesem Zusammenhange kann Candace einerseits als meroitische, andererseits als indische Königin bezeichnet werden, und Tzetzes' Ausdruck lässt nicht daran zweifeln, dass schon P.-C. die Inderin selbst Meroïtin nannte, ohne hierin irgend einen Widerspruch zu finden. Auch Porus' Einmischung in die Erzählung ist keine reine Willkürlichkeit. Zwar wird sein Zusammentreffen mit Alexander von Curt. 8, 51. Arrian 6, 2 und den übrigen Geschichtschreibern übereinstimmend in einem ganz andern Lichte geschildert, als dasjenige ist, in welchem es im Candace-Mythus erscheint. Allein die Erzählung eines Zweikampfs und des für Porus unglücklichen Ausgangs hat doch auch alte Vorgänger. Lucian nennt in seiner Schrift, wie man Geschichte schreiben soll, c. 12, Aristobul, Alexanders Begleiter (Arrian. prooem.), als den Erfinder jener Fälschung, und fügt eine Erzählung hinzu, die, sollte sie auch ersonnen sein, dennoch zeigt, in welche frühe Zeit jene Erdichtung allgemein hinaufgerückt wurde. Vergl. Sainte-Croix, ex. crit. p. 42. Müller, praef. in Aristob. Cassand. fr. p. 94 Didot. Aber auch abgesehen von Allem dem, findet Candace's Verbindung mit Indien ihre Rechtfertigung in indischen Zuständen. Dort nicht weniger als in dem übrigen Asien scheint die Stellung der Weiber dieselbe gewesen zu sein, wie in Afrika und in Karien. Von Cleophis sprechen Curtius 8, 37 und Justin 12, 7. Curtius berichtet von der jenseits des Choaspes gelegenen wohlbefestigten und durch ein Heer von 38,000 Kriegern vertheidigten Stadt Beira: Nuper Assacano, cuius regnum fuerat, demortuo, regioni urbique praeerat mater eius Cleophis. — — — Venia impetrata, regina venit cum magno nobilium feminarum grege aureis pateris vina libantium. Ipsa genibus regis parvo filio admoto, non veniam modo sed etiam pristinae fortunae impetravit decus. Quippe appellata regina est etc. *Justin:* Inde montes Daedalos, regnaque Cleophidis reginae petit. Quae quum se dedidisset ei, concubitu redemptum regnum ab Alexandro recepit, illecebris consecuta quod virtute non potuerat, filiumque ab eo genitum Alexandrum nominavit, qui postea regno Indorum potitus est. Cleophis regina propter prostratam pudicitiam scortum regium ab Indis (exinde) appellata est. Lassen, Indien, 2, 136. Bei Diodor. 17, 84 findet sich folgende Nachricht: *Ἐπὶ*

δὲ τούτοις γενομένων τῶν ὅρκων, ἡ μὲν βασίλισσα τὴν μεγαλοψυχίαν τοῦ Ἀλεξάνδρου θαυμάσασα, δῶρά τε κράτιστα ἐξέπεμψε, καὶ πᾶν τὸ προσταττόμενον ποιήσειν ἐπηγγείλατο. Auf welches Volk und welche Königin sich dieses bezieht, ist nicht völlig sicher. Denn vor der mitgetheilten Stelle findet sich in allen Handschriften eine bedeutende Lücke, nach derselben eine kleinere, wie es scheint nur von wenigen Worten. Aus der griechischen Inhaltsangabe (Wess. p. 232) geht aber mit Sicherheit hervor, dass Diodor von der Eroberung der Stadt Massaca sprach. Diese nennt Arr. 4, 26 Massaga, die Hauptstadt der Assakener, und fügt bei 4, 27, Alexander habe bei ihrer Eroberung Assakans Mutter und Tochter gefangen bekommen. Demnach kann kaum ein Zweifel obwalten, dass auch Diodor von Cleophis sprach. Seine Angabe bestätigt die der übrigen Geschichtschreiber und lässt vermuthen, dass die Erzählung von jenem Alexandersohn keinen historischen Werth hat. Damit verbinde man nun Curtius' (10, 5) Darstellung von dem Tode des durch den verschnittenen Bagoas verläumdeten Persers Orsines: Non contentus supplicio insontis spado ipse morituro manum iniecit. Quem Orsines intuens, audieram, inquit, in Asia olim regnasse feminas, hoc vero novum est, regnare castratum, ein Gegensatz, der ganz der oben mitgetheilten Stelle des Claudian in Eutrop. entspricht. Ueber die Nebenfrauen indischer Fürsten Curt. 8, 32. Vergl. 9, 7. Dazu Athen. 4, p. 153, bei Schwanbeck, Megasth. Ind. fr. 28, p. 115. — Arrian, Ind. 22, aus Nearchs Reise: ὁ δὲ ἔσπλους (εἰς λιμένα ἐν Μοροντοβάροισι) στεινός· τοῦτον τῇ γλώσσῃ τῇ ἐπιχωρίῃ γυναικῶν λιμένα ἐκάλουν, ὅτι γυνὴ τοῦ χώρου τούτου πρώτη ἐπῆρξεν. Dazu Ammian. Marcell. 23, 6, 73: Gynaecon limen bei den Gedrosiern, den Nachbarn Indiens. — Auf die Weiberherrschaft bei dem Volke der Pander bezieht sich eine Reihe fernerer Zeugnisse. Plin. 6, 20, 76: Ab his gens Pandae, sola Indorum regnata feminis. Unam Herculi sexus eius genitam ferunt ob idque gratiorem, praecipuo regno donatam. Ab ea deducentes originem inperitant CCC. oppidis, peditum CL. M., elephantis D. etc. Dazu Arrian, Ind. 8, 6 nach Megasthenes: πολλῇσι γὰρ δὴ γυναιξὶν ἐς γάμον ἐλθεῖν καὶ τοῦτον τὸν Ἡρακλέα· θυγατέρα δὲ μουνογενέην· οὔνομα δὲ εἶναι τῇ παιδὶ Πανδαίην καὶ τὴν χώρην ἵνα τε ἐγένετο καὶ ἧστινος ἐπέτρεψεν αὐτὴν ἄρχειν Ἡρακλέης Πανδαίην, τῆς παιδὸς ἐπώνυμον· καὶ ταύτῃ ἐλέφαντας μὲν γενέσθαι ἐκ τοῦ πατρὸς ἐς πεντακοσίους, ἵππον δὲ ἐς τετρακισχιλίην, πεζῶν δὲ ἐς τὰς τρεῖς καὶ δέκα μυριάδας. — 9, 1: Ἐν δὲ τῇ χώρῃ ταύτῃ, ἵνα ἐβασίλευσεν ἡ θυγάτηρ τοῦ Ἡρακλέος, τὰς μὲν γυναῖκας ἑπταετέας ἐούσας ἐς ὥρην γάμου ἰέναι, τοὺς δὲ ἄνδρας τεσσαράκοντα ἔτεα τὰ πλεῖστα βιώσκεσθαι. (2.) Καὶ ὑπὲρ τούτου λεγόμενον λόγον εἶναι παρ' Ἰνδοῖσιν. Ἡρακλέα, ὀψιγόνου οἱ γενομένης τῆς παιδός, ἐπείτε δὴ ἐγγὺς ἔμαθεν ἑωυτῷ ἐοῦσαν τὴν τελευτήν, οὐκ ἔχοντα ὅτῳ ἀνδρὶ ἐκδῷ τὴν παῖδα ἑωυτοῦ ἐπαξίῳ, αὐτὸν μιγῆναι τῇ παιδὶ ἑπταέτεϊ ἐούσῃ, ὡς γένος ἐξ οὗ τε κἀκείνης ὑπολείπεσθαι Ἰνδῶν βασιλέας. (3.) Ποιῆσαι ὦν αὐτὴν Ἡρακλέα ὡραίην γάμου· καὶ ἐκ τοῦδε ἅπαν τὸ γένος τοῦτο ὅτου ἡ Πανδαίη ἐπῆρξε, ταὐτὸν τοῦτο γέρας ἔχειν παρὰ Ἡρακλέος. Ich verstehe die Schlussworte in dem allgemeinen Sinne, dass alle Mädchen des Landes an den Auszeichnungen der Heraclestochter theilnehmen sollten, womit die Gynaikokratie als eine allgemeine Landessitte hingestellt wird. Damit stimmt der weitere Zug der Sage überein, Heracles habe auf seiner Fahrt im Meere einen weiblichen Schmuck, nämlich Perlen, gefunden, und alle nach Indien zusammengebracht, um damit seine Tochter zu zieren. Lassen, Indien, 1, 649. N. 2. Die Perlen selbst haben in jenen Gewässern, den Bienen gleich, eine Königin und bilden einen Staat. Arr. Ind. 8. Philost. V. Apoll. 3, 46 mit Olearius. Diese Bemerkung ist darum von Bedeutung, weil sie dazu dient, die Lokalität zu bestimmen, auf welche sich der Mythus von Pandaia und die pandaische Gynaikokratie bezieht. Wir werden auf Taprobane und die Ceylon gegenüber liegende Südspitze des Dekan verwiesen. Dort wird im Lande der indischen Kolchier, im heutigen Golf von Manar, noch in unsern Tagen die Perlfischerei ausgeübt. Arrian, peripl. 33. Dionys. Perieg. 593, und dazu Eustath. p. 219 Bernhardy (ἐν τῇ Ταπροβάνῃ ἀνθρώπους γυναικείῳ κόσμῳ φαιδρύνεσθαι). Strabo 15, 691. Nearch, peripl. p. 30, ed. Hudson. Wie genau sich die religiösen und natürlichen Besonderheiten jenes hinterasiatischen Landes an die Schilderung von Candace's Königspalast bei J. Val. 3, 57 — 59 anschliesst, ergibt die Vergleichung dieser Stelle mit dem, was Ritter, Vorhalle, S. 118f. darüber gesammelt hat. Virgil. G. 2, 116. — Polyaen, Strat. 1, 3, 4. Ἡρακλῆς ἐν Ἰνδικῇ θυγατέρα ἐποιήσατο, ἣν ἐκάλεσε Πανδαίην. Ταύτῃ νείμας μοῖραν τῆς Ἰνδικῆς πρὸς μεσημβρίαν καθήκουσαν εἰς θάλασσαν, διένειμε τοὺς ἀρχομένους εἰς κώμας τριακοσίας ἑξήκοντα πέντε, προστάξας καθ' ἑκάστην ἡμέραν μίαν κώμην ἀναφέρειν τὸν βασίλειον φόρον, ἵνα τοὺς διδόντας ἔχοι συμμάχους ἡ βασιλεύουσα, καταπονοῦσα ἀεὶ τοὺς δοῦναι ὀφείλοντας. Diod. 2, 39: Γαμήσαντα δὲ πλείους γυναῖκας (τὸν Ἡρακλέα), υἱοὺς μὲν πολλούς, θυγατέρα δὲ μίαν γεννῆσαι. καὶ τούτων ἐνηλίκων γενομένων, πᾶσαν τὴν Ἰνδικὴν διελόμενον εἰς ἴσας τοῖς τέκνοις μερίδας, εἰς ἅπαντας τοὺς τόπους ἀποδεῖξαι βασιλέας. μίαν δὲ θυγατέρα θρέψαντα, καὶ ταύτην βασίλισσαν ἀποδεῖξαι. Solin. 52: Pan-

daea gens a feminis regitur, cui reginam primum assignant Herculis filiam. Et Nysa urbs regioni isti datur. *Martian:* Pandaeam gentem feminae tenent. Dazu Salmas. Plin. Exercc. p. 700. Phlegon, mirabil. 33. — Ueber die Alterverhältnisse bei Männern und Frauen: Plin. 7, 2, 23: in quadam gente Indiae feminas semel in vita parere genitosque confestim canescere (Ctesias scribit). (28.) Ctesias gentem ex his, quae appelletur Pandore, in convallibus sitam annos ducenos vivere, in iuventa candido capillo, qui in senectute nigrescat; contra alios quadragenos non excedere annos, iunctos Marobiis, quorum feminae semel pariant, idque et Agatarchides tradit — —. Mandorum (lege: Pandarum, Schwanbeck, Megasth. p. 71. N. 65) nomen iis dedit Clitarchus et Megasthenes, trecentosque eorum vicos adnumerat; feminas septumo aetatis anno parere, senectam quadragesimo accidere. — — (Duris) in Calingis eiusdem Indiae gente quinquennis concipere feminas, octavum vitae annum non excedere. Dieselben Mirabilia erzählt unter Berufung auf Ctesias Solin. 52. Ueber die *Ἑνοτίκτοντες* überdiess Tzetzes Chil. 7, 636. Die hier mitgetheilten Mythen werden auf Megasthenes und Ctesias zurückgeführt, von welchen der Erstere nach, der Zweite in die Zeit vor Alexander fällt. Megasth. lebte bei Sibyrtios, dem Satrapen Arachosiens, während der Regierung des Seleukos Nicator, und wurde von diesem als Gesandter an Kandragupta geschickt. Dass er seine *Ἰνδικὰ* in den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts vor Christus schrieb, ist ausgemacht. In ihnen wurden die während mehrerer Besuche in Indien gesammelten Beobachtungen über Religion, Staatsverfassung, Sitten und die Gebräuche des täglichen Lebens in einer Reichhaltigkeit niedergelegt, die man bei den Begleitern Alexanders vergeblich suchen würde. Das nur in Bruchstücken erhaltene Werk, über welches besonders Schwanbeck, Bonn 1846, C. Müller in den script. Alexandri M., und Lassen, Indien, 2, 118. 662 bis 664 nachzusehen sind, hat durch die neuern Forschungen über Indien diejenige Bedeutung wieder erhalten, welche ihm die Alten durch den Vorwurf der Unzuverlässigkeit zu bestreiten suchten. Je weiter die Kenntniss des indischen Alterthums fortschreitet, desto mehr werden die Angaben des Griechen bewahrheitet. Eine ähnliche Rehabilitation ist auch Ktesias zu Theil geworden. Der Vorwurf der Lügenhaftigkeit, welchen ihm die Alten machen (Lucian, verae hist. 1, prooem. 3. Strabo 2, 70. Plin. 6, 21, 3. Schwanb. p. 59 f.), wird dadurch entkräftet, dass nach Lassen 2, 636 manche seiner Angaben sich als richtig erwiesen haben, und es bei genauerer Forschung möglich geworden ist, zu zeigen, wie dieselben nicht von dem Verfasser erfunden worden sind, sondern aus einheimischen indischen Dichtungen herstammen. Kann auch Manches noch nicht erklärt, muss Anderes als entstellt und übertrieben von der Hand gewiesen werden, so wird doch nicht mehr bestritten, dass wir in den aus Ktesias erhaltenen Auszügen und Bruchstücken solchen Anschauungen begegnen, wie sie in Persien, wo Ktesias als Arzt am Hofe Artaxerxes II. oder Mnemon sich aufhielt, verbreitet, oder von einzelnen anwesenden Indiern erzählt wurden. Für die oben mitgetheilten Mythen ergibt die Natur der beiden Hauptquellen, woraus sie stammen, die begründete Vermuthung, dass sie ächte einheimische Tradition enthalten, und als solche eine Beachtung verdienen, welche reinen Erfindungen der Griechen natürlich nicht gebühren würde.

XCIIII. Bestätigung erhält dieser Schluss durch die Vergleichung des von Megasthenes Mitgetheilten mit dem, was das grosse, aus 100,000 Doppelversen bestehende Epos Mahabharata und der Ramajan von dem Kampfe der Kurus und Pandus, zweier von demselben Urvater Bharatas stammender Geschlechter, welche Kinder der Sonne und des Mondes (Chondro) heissen, um den Besitz des Königsthrons zu Hastinapura (in der Nähe des jetzigen Delhi, aber am Ganges) aufbewahrt haben. Lassen, Ind. 1, 626 ff. v. Bohlen, Ind. 2, 345 ff. Polier, Mythol. T. 1, C. 8. Schlegel, Weisheit der Inder, S. 285. Kreuzer, Symb. 1, 419 ff.; 3, 313. Von Pandu und seiner Gemahlin Kundi stammen die fünf Pandavans, denen eine gemeinsame Frau, Draupadi, die Tochter des Draupada, Königs der Pankala, zugetheilt ist. Diese wird die Mutter der spätern Pandava. In ihrer Verbindung mit den fünf Brüdern liegt der Wendepunkt des Schicksals des Pandu-Geschlechts, der jüngern der zwei streitenden Linien, deren Macht durch die Vereinigung mit der Pankala neuen Aufschwung erhält. Die von Draupadi stammenden Pandava sind Muttersöhne, was die Polyandrie mit fünf Brüdern nothwendig mit sich bringt. Heissen die Kinder Pandava, so muss die Mutter entsprechend Pandaia genannt werden. Die Identität beider Bezeichnungen liegt auf der Hand, besonders wenn die Form Pandavja verglichen wird. Wie Pandaia in dem Weibe der Pandavabrüder, so liegt Heracles in Krischna, dem Vertreter der Pankala, von deren König Draupada jene stammt, deutlich vor. Nicht nur, dass die Keule Beiden beigelegt wird (Arr. 5, 3), auch der indische Heracles-Dorsares (Hesych. v. *Δορσάρης* und *Δουσάρης* mit Alberti) hat viele Frauen und eine grosse Zahl Söhne. Krischna trägt überdiess mit der Draupadi den gleichen Namen der Schwarze, der seiner Eigenschaft als

γηγενής bei Arr. Ind. 8 besonders entspricht, ein deutlicher Beweis, dass Megasthenes' Auffassung derselben als Heraclestochter dem Geiste der einheimischen Sage völlig entspricht. Ueberhaupt erscheint Krischna in dem Lichte eines Gottes, dessen Kult von den Pandava verbreitet wird, wie er seinerseits ihre Verbindung mit den Pankala vermittelte, und so der Begründer ihrer Grösse wurde. Wo die Pandus und ihr Schutzherr Krischna auftritt, da hat die Herrschaft der Kurus ihr Ende erreicht. Erscheint so Megasthenes' Bericht als ächte Mittheilung, so ist auch die Nachricht von der Lage des Landes Pandaia an dem südlichen Meere völlig begründet. Denn dort hat sich Pandja als einheimischer Name erhalten, worüber man Wilson, historical sketch of the kingdom of Pandja, southern peninsula of India, in dem Journal of the Roy. Asiatic Soc. 3, p. 199. 387. Lassen, Indien, 1, 649. 650; 2, 23. 733. Schwanbeck, Megasth. p. 38. Ritter, Vorhalle, S. 73. 83; Asien 2, 1096 (Madura Pandionis) vergleiche. Wenn ferner Könige aus dem Geschlecht der Pandaia zu Alexanders Zeit bezeugt werden, so ergibt die spätere Geschichte, dass noch nach den Anfängen unserer Zeitrechnung Fürsten des alten Pandava-Namens in Indien herrschten. Lassen, a. a. O. S. 627. Zur Zeit des arrianischen Periplus beherrschte ein König Pandion das Reich der Kolchier in Süd-Dekan, und die Perlfischereien, welche wir oben mit Heracles und Pandaia verbunden sahen, gehörten zu seinem Gebiet (*ὑπὸ τὸν βασιλέα Πανδίονά ἐστιν*). Ptolemaeus, Geogr. 7, 1, p. 174 nennt *Μόδουρα βασίλειον Πανδίονος*. Das ist Madura oder Mathura, die Heimath Krischna's am obern Ganges, das noch heute bekannt ist als die Residenz des Pandion. Madura weist auf Madri Pandu's zweite Frau, von welcher die zwei jüngsten der fünf Pandavasöhne stammen, und deren Namen ihr Volk, die Madru, trägt. Die Mutterbedeutung (mather, mother) ist in dem Worte nicht zu verkennen. Noch heute ist ein Zweiglein des alten Königsgeschlechts der Pandus oder Pandioniden übrig, wenigstens leitet es seinen Namen daher, und gilt auch im Lande dafür, obwohl kein Gewinn mehr dabei ist, sich so zu nennen. Seine Residenzstadt liegt in der Nähe des Tempels Kalliar-Koil in den Wäldern von Sheva Gonga und heisst Pandion Kota. Ritter, Vorhalle, S. 83, der Wilks historical sketches T. 1, p. 152 als Quelle anführt. Zu Megasthenes' Zeit bestand ein Volk Pandae im Norden, wahrscheinlich auf der Halbinsel Guzerat. Lassen 1, 651; 2, 689. Am Hydaspes finden sich die *Πανδοῦοι* des Ptolemaeus 7, 1, 46. Ausserhalb Indiens in Sogdiana, dem Ursitz der arischen Stämme, nennt Plin. 6, 18 oppidum Panda. Kreuzer, Symb. 1, 421. Was nun die Nachricht von der Gynaikokratie der Pandaea gens betrifft, so treten in der einheimischen Sage Züge hervor, welche sich mit dieser natürlich verbinden. Dahin gehört das Recht der Selbstwahl von Seite der Tochter und die Polyandrie. Wie Pandu von der Kundi, Satyavan von der Savitri (Bohlen, 2, 367. Klemm, Frauen, 1, 281) gewählt wird, so hebt die Sage insbesondere auch von der Draupadi das Recht der Selbstwahl hervor. Ja, dass ihr dieses von ihrem Vater verkürzt worden sei, bildet die Beschwerde der Könige, die ungern den Pandusohn Arguna in ihrem Besitze erblicken. Lassen, 1, 612. 632. 642. 646. 659. 665. 677. Damit ist Strabo 15, 699 zu vergleichen: *ἴδιον δὲ τῶν Καθέων καὶ τοῦτο ἱστορεῖται, τὸ αἱρεῖσθαι νύμφιον καὶ νύμφην ἀλλήλοις*. Manu 9, 90 nach William Jones: Three years let a damsel wait, though she be marriageable; but after that term let her chuse for herself a brigdegrom of equal rank. (91.) If not given in marriage, she chuse her bridegroom, neither she, nor the youth chosen, commits any offence. Die Selbstwahl der Jungfrau (svayamvara) hat bis auf die jetzige Zeit sich in Tanjore erhalten. Wie die gallische Königstochter dem von ihr Erwählten die Schaale darreicht, so wirft die indische Jungfrau bei der Versammlung der Jünglinge dem Bevorzugten den Blumenkranz um. Die Zeugnisse gibt v. Bohlen, das alte Indien, 2, 148, wo über die ursprünglich vor der mohamedanischen Herrschaft sehr freie Stellung der indischen Frauen viel Bemerkenswerthes beigebracht wird. Zur Vergleichung Grimm, deutsche RA. S. 421. N. 1. — Daran schliesst sich das besondere Hervortreten des Schwesterverhältnisses und die Annahme einer Verbindung sterblicher Männer mit unsterblichen Müttern an. Ueber die letztere Lassen, Indien 1, 591. 600. 627. Auf einer ähnlichen Anschauung von dem Uebergewicht des Weibes ruht die Sage, welche Klemm, Frauen 1, 190 von den Gesellschaftsinseln mittheilt. Unsterbliche Frauen bewohnen das Eiland. Der Mond ist ihre Göttin, bei ihnen zu landen gefährlich, weil sie zu viel Huld ertheilen. Schwesterverhältniss, Lassen 1, 641. 649. 670. Daran schliesst sich der Titel, den der Dei von Algier führte, nämlich *Mutterbruder*. Er leitet also sein Recht von dem Urweibe ab, das im Schwesterverhältniss zu ihm gedacht wird. Bohlen, Indien 1, 253. Vergl. das Hohe Lied 5, 1. 2. — Eine weitere Folge des stofflich-weiblichen Prinzips dürfte in der Abwesenheit der Sklaverei, welche für Indien von Strabo 15, p. 710. Diod. 2, 39 bei Schw. p. 91. Fr. h. gr. 2, 405. Arr. Ind. 10 bezeugt wird, enthalten sein. — Die Polyandrie liegt in der Verbindung der Draupadi mit den fünf Pandavan-Brüdern vor. In

dem indischen Epos heisst es, damit nicht Zwist entstehe, hätten die Brüder beschlossen, das Mädchen zur gemeinsamen Frau zu machen. Noch weiter weicht die spätere Umgestaltung, die Krishna habe bei ihrer ersten Geburt fünf Männer erhalten, weil sie das Gebet um einen Gemahl fünfmal gesprochen, von der ursprünglichen Ueberlieferung ab. In der Geschlechtsheirath der Araber haben wir oben schon ein völlig entsprechendes Analogon zu der Uebung der Pandava gefunden. Lassen 1, 642. v. Bohlen 2, 366. Auf den Einwurf des Vaters der Draupadi entgegnet Indischthir, der eine der Pandava, sie folgten in dieser polyandrischen Ehe nur dem Gebrauch, der bei den Fürsten, ihren Vorfahren, herkömmlich gewesen. Dadurch werden wir in die älteste Heimath der Pandavan, in die Hochthäler des Himalaya, namentlich des Gebirgslands von Kaschmir, geführt. Ueber den nördlichen Ursprung stimmen Wilson, Ritter, Lassen, Bohlen überein. An jene nördlichen Gebirge knüpfen alle Erinnerungen, alle Legenden des Volkes an. In den heimischen Gebirgsthälern findet sich die Sage von den fünf Heldenbrüdern vielfach localisirt. Dort wird auch dieselbe Sitte der Polyandrie bezeugt. Ritter, Asien 2, 623. 752. 880. 964. 1095. Von Tibet berichtet sie ebenfalls Turner, Reise nach Tibet, S. 393, Von den Bhuteas im Ladakh hebt R. hervor: Polyandrie ist allgemein unter Brüdern, dem ältesten fallen die Kinder zur Last. Dasselbe von den Gebirgsbewohnern des Bissahir, bei welchen die Weiber ihre Reize an den Meistbietenden verkaufen, und das älteste Kind dem ältesten Bruder zufällt. Von Nepalesischen Aboriginern wird bemerkt, die Polyandrie ihrer tibetanischen Nachbarn im Nord und West sei zwar bei ihnen nicht in Uebung, aber den Frauen würden viele Vorrechte eingeräumt (R. 4, 123). Von den Butaner im Himalaya, alle Feldarbeit ausser dem Pflügen werde durch die Frauen verrichtet (4, 167). Von den Aracan in Hinterindien, sie heiratheten ihre leiblichen Brüder und Schwestern, nur Sohn und Mutter nicht; bei Hofe erschienen ihre Weiber als Gewaffnete, die also das Regiment führten, während ihre Männer das Haus halten, diese wären bartlos und von dunkler Hautfarbe (5, 314. 325). Das Kurdenvolk in den Walddistrikten des Berges Hallabji zeigt noch den höchsten Grad der Barbarei. Die Weiber haben bei ihnen sehr viel Macht; bei Fehden und Streit stellen sie den Frieden her. Sie sind ungemein jähzornig, wild, und die Weiber von sehr freier Sitte (9, 411). Ueber die Lur-Stämme, wandernde persische Horden, hat zuerst Rowlinson (notices p. 106—116), der an der Spitze eines persischen Regiments das Land durchzog, Aufschlüsse gebracht. Die Weiber obliegen ganz dem Erwerb, die Männer schützen gegen feindliche Angriffe. Sie haben nächtliche Orgien, bringen als Todtenopfer ihre Haare dar, verehren den sogenannten Grossvater, den Erzeuger des Volks (R. 9, 217). Man vergl. Herod. 2, 102. 106. Diod. 1, 4. Plut. de mont. et fluv. am Ende, wo die Mondmysterien des Inders Lilaeus erwähnt werden. Mit diesen Sitten ist nur Gynaikokratie vereinbar. Von den Tovan in Centralasien wird ihr grosser Respekt vor den Frauen, denen sie Alles zu Willen thun, hervorgehoben (R. 7, 642, verglichen mit Nicol. Damasc. *περὶ ἐϑῶν*: *Σαυρομάται ταῖς γυναιξὶ πάντα πείϑονται ὡς δεσποίναις*). Von dem Volke in Kotan, Ost-Turkestan, die höhere Achtung des Weibes (7, 363); von dem in Jarkand, dass die Frau den Ehrenplatz einnimmt; von der Insel Formosa in Ost-Asien, dass die Weiber das Priesterthum bekleiden (4, 879); von Maloa in Central-Indien, die bedeutende Ueberzahl der weiblichen Bevölkerung (6, 773). Damit stelle man noch einige Berichte des Marco Polo zusammen. Viaggi in Asia, Venezia 1829. C. 55, p. 83 von den Tartaren: E si vi dico, che le loro femmine comperano e vendono, e fanno tutto quello che bisogna a' loro mariti; perocchè gli uomini non sanno fare altro che cacciare e nocellare e fatti d'oste (i. e. di guerra). — — E per niuna cosa l'uno non toccherrebbe la moglie dell' altro, perocchè l'hanno per malvagia cosa, per grande villania. Le donne son buone e guardono bene l'onore di loro signori, e *governano bene tutta la famiglia.* E ciascuno può pigliare tante moglie quant 'egli vuole, infino in cento s'egli hae da poterle montenere. E l'uomo da *alla madre* della femina e la femina non dà nulla all' uomo; e hanno per migliore e per piue veritiera la prima moglie che l'altre; e gli hanno piu figliuoli che l'altre genti per le molte femmine; e prendono per moglie le cugine e ogni altra femina salvo la madre; e prendono la moglie del fratello s'egli muore. Vergl. ferner c. 99. p. 180; c. 149, p. 289. 292; c. 150. p. 294: Il regno di Multifili (Golconda? Orissa?) è ad una reina molto savia che rimase vedova è bene quaranta anni, e voleva si gran bene al suo signore che giammai non volle prendere altro marito, e costei hae tenuto questo regno in grande istato, ed era più amata che mai fosse o re o reina. Beachtung verdient noch folgender Bericht, der hier seine Stelle finden mag. Lebillardière schreibt von den Freundschaftsinseln: nächstdem genossen die Gemahlinnen des Königs ein grosses Ansehen und hatten ihren Hofstaat. Besonders war die Königin-Mutter nicht ohne bedeutenden Einfluss, wie denn eine solche auf Neu-Seeland einen besondern Thron neben dem

ihres Sohnes hatte. Klemm, Frauen 1, 189. — Ueber die Polyandrie Hochasiens lässt sich Ritter, Vorhalle, also vernehmen: Zu den merkwürdigsten, kaum erst bemerkten Spuren der ältesten Kommunikation Hochdekans mit Hochtibet möchte es gehören, dass durch ganz Koorg in Hochdekan (Erdk. 1, 763. 779. 781) die Sitte der Polyandrie und sporadisch auf dem Hochlande Dekans bis gegen Kap Komorin angetroffen wird. Wilks, historical sketches of the south of India, Lond. 1810. 1, 54. Bekanntlich ist diese völlig von den Südasiaten verschmähte Lebensweise dagegen die herrschende in Tibet, und bei mehreren alten einheimischen Gebirgsvölkern Hochasiens, welche wir dort als einen eigenthümlichen Charakter von Ost- und Hochasiens Urvölkern angeführt haben. (Erdk. 1, 581. 594; 2, 441.) Ich füge hinzu, dass eine ähnliche Sitte auch von mongolischen Stämmen berichtet wird, Michaëlis, Mos. Recht 2, 153, wie sie sich denn bis nach Hibernien verfolgen lässt, Caesar. B. G. 5, 14: Uxores habent deni duodenique inter se communes, et maxime fratres cum fratribus, parentesque cum liberis. Sed si qui sunt ex his nati, eorum habentur liberi, a quibus primum virgines quaeque ductae sunt (Oudendorp: quo primum virgo quaeque educta est). Ueber die noch grössere Rohheit Hiberniens Strabo 4, 201: *περὶ ἧς οὐδὲν ἔχομεν λέγειν σαφὲς πλὴν ὅτι —— φανερῶς μίσγεσθαι ταῖς τε ἄλλαις γυναιξὶ καὶ μητράσι καὶ ἀδελφαῖς. καὶ ταῦτα δ' οὕτω λέγομεν, ὡς οὐκ ἔχοντες ἀξιοπίστους μάρτυρας.* Aehnliches berichtet Megasthenes bei Strabo 15, 710 von den Völkern des Kaukasus, Herod. 3, 101 von den indischen Pandaeern und Kalatiern. Sextus Empir. Pyrrhi hypotyp. 3, p. 618 Bekker. Schwanbeck, Megasth. p. 65. Oben S. 10 C. 2. Für die Lakedaemonier haben wir das Zeugniss Polybs, der in den von Mai entdeckten, im zweiten Band der Script. vett. nova collectio herausgegebenen, von Lucht durchgesehenen Vaticana fr. 12, 6. p. 16 Lucht also schreibt: *Παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Λακεδαιμονίοις καὶ πάτριον ἦν καὶ σύνηθες τρεῖς ἄνδρας ἔχειν γυναῖκα καὶ τέτταρας, ποτὲ δὲ καὶ πλείους ἀδελφοὺς ὄντας, καὶ τέκνα τούτων εἶναι κοινά, καὶ γεννήσαντα παῖδας ἱκανοὺς ἐκδόσθαι γυναῖκά τινι τῶν φίλων καλὸν καὶ σύνηθες.* Die Darstellung, welcher diese Worte angehören, wird später bei der Behandlung der locrischen Gynaikokratie im Zusammenhang erörtert werden. Ist die Familien-Polyandrie in dem Heimathlande der Pandava demnach nicht zu bezweifeln, so wird sie ebenfalls für Malabar bezeugt, und diess verdient darum Beachtung, weil auch dort Krishna sich eine Stadt erbaute. Ritt. 2, 1097. Nach Barthema, Maffei, Buchanan, schreibt Bohlen 2, 143: Die Trauung wird hier im frühesten Jugendalter vorgenommen, damit man der Reinheit der Mädchen gewiss sein möge; alsdann aber werden die Weiber wieder entlassen oder mit andern vertauscht, und sie dürfen leben, mit wem sie wollen, wenn nur die Buhlen aus höherem Stande sind, woher es kommt, dass die Nairs sich sämmtlich als Blutsfreunde betrachten, dass keiner seinen Vater kennt und jeder die Schwesterkinder als seine sichersten Erben ansieht. (Francis Buchanan, a journey through Mysore 2, 411. Lassen, Indien 2, 581.) — Ein Nair mag auch die sämmtlichen Schwestern eines ihm nicht verwandten Hauses ehelichen, ähnlich wie bei den Irokesen, welche als Grund dafür angeben, dass solche Weiber nothwendig in besserem Einverständniss leben müssten, als wenn sie einander fremd wären; die indische Sitte aber, meint Barros, sei darum von einem uralten Fürsten eingeführt, damit die Söhne ohne Verpflichtung gegen den Vater stets frei und zum Kriegsdienste bereit sein möchten. — Aus allen diesen Nachrichten ergiebt sich, dass die Weiberherrschaft, wie sie Megasthenes für die Pandaea gens in der Südspitze des Dekans angibt, nicht nur eine ächt indische Tradition, sondern auch wirkliche Zustände, die sich zum Theil bis heute erhalten, zur Grundlage hat; ebenso, dass die meroitische Candace des Pseudo-Callisthenes eben jenem Theil des indischen Dekans angehört.

XCV. Für die Beurtheilung der übrigen oben mitgetheilten Angaben von den Eigenthümlichkeiten der Pandaea gens ist die allgemeine Bemerkung von Gewicht, dass die Griechen Alles, was zunächst nur Religionsbedeutung hatte, sofort zu physischen Eigenschaften und Bestimmungen umwandelten. Die Heirathsfähigkeit des Mädchens im 7. Jahre fällt zwar mit dem Gesetz des Manu 9, 94, welches 8 Jahre festsetzt, beinahe zusammen. Wie auch Maximin seine filia septennis despondirt (Lact. de mort. pers. 50). Nichts destoweniger halte ich es für ganz unzweifelhaft, dass wir nicht an eine wirkliche Altersbestimmung, sondern an eine mit dem Krishnakult verbundene religiöse Zahl zu denken haben. Als Siebenerin erscheint hier Pandaia, als Siebenerin auch Candace bei Jul. Valer. 3, 59. Aus der letztern Stelle geht die astronomische Bedeutung der Zahl mit aller Sicherheit hervor. Die Königin tritt uns als Fürstin des nächtlichen Himmels in der Bedeutung einer Aphrodite - Urania entgegen. Von der Sonne leitet sie ihre Herrlichkeit ab. Durch den göttlichen Vater wird sie zur Siebenerin erhoben, von ihm auch allein befruchtet, weil kein anderer würdiger Gemahl sich findet. Wie der Vater sie augenblicklich volljährig macht, so erscheint sie bei J. Val. 3, 57 vor Alexander statura auctior, aetate veneranda,

also grösser und ehrwürdiger als er sie zuerst gesehen hatte, und jetzt erst in ihrer ganzen Pracht. Obwohl Pandions Tochter, ist doch Pandaia auch seine Gemahlin, von ihm mit allem Schmuck geziert, wie der Mond mit der Perlenschnur nächtlich leuchtender Gestirne, und ebenso wieder seine Mutter, wie er denn *γηγενής* genannt wird. Nicht weniger liegen mythologische Ideen den Farben Weiss und Schwarz zu Grunde. Krishna heisst schwarz, Arguna weiss oder vielmehr luteus, safrangelb. Man darf diese Bedeutungen nicht mit Lassen, Ind. 1, 643 auf die weisse und schwarze Hautfarbe zweier verschiedener Volksstämme beziehen, so wenig als die von Philostr. V. Ap. 3, 3. Vergl. Lucian, Prometh. 4 genannte halbhelle, halbdunkele Aphrodite des Hyphasis einer solchen Erklärung fähig ist. Wir haben vielmehr in der Verbindung beider Farbenextreme dieselbe Idee zu erkennen, welche die Dionysos- und die Osiris-Religion damit verbindet, und die ich in meiner Abhandlung über die 3 Mysterien-Eier erläutert habe. Krishna, der Schwarze, und Arguna, der Weisse, entsprechen völlig Osiris und Horus, denn jener ist schwarz, dieser weiss. Plut. Is. et Os. 22. Schwarz wird auf die Farbe der wassergetränkten Fruchterde zurückgeführt (Plut. Is. et Os. 33), wonach der den Osiris-Phallus wälzende Nil Melo heisst. Serv. G. 4, 291; Aen. 1, 745; 4, 246. Schwarz gehört also der poseidonisch-tellurischen Stufe der Gottheitsnatur, und umschliesst in dieser Bedeutung auch Tod und Untergang, in welcher Dionysos als Melanaigis, sein Priester als Melampus, der Schwarzfuss, erscheint. Kreuzer, S. 4, 151. 152. In diesem Sinne ist Krishna schwarz, in einem höhern weiss, wie der schwarze Osiris mit weissem Gewande bekleidet, bei Plut. Is. et Os. 78, uns auf Denkmälern (Parthey p. 248) begegnet. Diess ist er als Sonnenmacht und in der an diese sich anschliessenden Mysterien-Bedeutung, welche Plut. 78 in ihrer ganzen Schönheit darlegt. So haben wir uns auch Krishna den Schwarzen als leuchtenden Helios, seine Tochter, die schwarze Krishna, als nächtlichen Mond, Arguna den Weissen als Horus, und in seiner hermaphroditischen Natur nach Art des ebenfalls so dargestellten Dionysos und Achill zu denken. Mythologische Ideen und nicht physische Eigenschaften liegen jenem Farbennamen zu Grunde. Dieselbe Bedeutung hat manche ähnliche Erscheinung, auf welche Alte und Neue vorzugsweise den Vorwurf der Fabelhaftigkeit gründen. Ich hebe noch Eines hervor. Das indische Volk der Hundeköpfigen (Schwanbeck, Meg. p. 68. Lassen 1, 300; 2, 656), die am Indus wohnten, hat besonders Anstoss gegeben. Und doch liegt es auf der Hand, dass die Hunde-Verehrung zu jener Vorstellung Veranlassung gab. Für uns ist diese Bemerkung desshalb von besonderer Bedeutung, weil von der religiösen Bedeutung des Hundes auf Gynaikokratie geschlossen werden kann. *Κύων* ist der gebärenden Erde, mithin auch des in sich empfangenden Mondes Bild, *Κύειν* und *κύων ἐν ἑαυτῷ* etymologisch und sachlich dasselbe mit *κύων*. Oben S. 11, C. 2. Darum verbindet sich der Hund vorzugsweise mit weiblichen Gottheiten, mit Diana und Mana Geneta (Plin. 29, 4), Hecate, Enodia und Isis. Plut. Is. et Os. 21. Darum erscheint er als Gottheit gynaikokratischer Völker, der Aethiopier, Plin. 6, 30. Fr. h. gr. 4, 333; der lelegischen Locrer, Plut. Qu. gr. 15. Paus. 10, 38, p. 895; der Karer, Suid. *Καρικὸν θῦμα.* Arnob. 4, 25; der Aegypter (Stellen bei Parthey zu Is. et Os. 44. 71. S. 263); auch der Makedonier, denen das Mutterthum besonders hoch steht. Curt. 10, 28. Darum wird er von Heracles Misogynos bekämpft. Plut. Qu. rom. 90. Plin. 10, 29. Nicht nur das Mutterthum, sondern namentlich die hetärische Form desselben verbindet sich mit der Göttlichkeit des Hundes, dessen offene und gesetzlose Begattung zu dem Sprichwort der Kalmücken Veranlassung gegeben hat, dass Fürsten und Hunde von keiner Verwandtschaft wissen. Klemm, Frauen 1, 139. Der Hundskopf ist das Zeichen dieser Religion, wie wir Hecate mit demselben (Hes. *Ἑκάτης ἄγαλμα.* Origen. Phil. p. 144 Miller. Neuhaeuser, Kadmilus p. 33), ferner auf ägyptischen Denkmälern zu Karnak Menschen mit Froschköpfen, anderwärts Typhon mit Eselshaupt erblicken. Bachofen a. a. O. S. 361. N. 1. Parthey zu Is. et Os. S. 219. Wenn die Aethiopier sich der Bewegung des Hundes als Augurium bedienen, so kann es nicht auffallen, dass die Kynokephali auch in Aethiopien und Libyen genannt werden. Herod. 4, 191. Agatharchides p. 44. ed. Hudson. Von den Garamanten heisst es bei Plin. 8, 40: Garamantum regem canes ducenti ab exsilio reduxere proeliati contra resistentes. Der Garamanten Mutterrecht und Hetärismus haben wir oben S. 11 hervorgehoben. An sie erinnert *Ἰαρμαθώνη*, welche Plut. de fluviis 16 (Hutt. 14, 457) *τῶν κατ' Αἴγυπτον βασίλισσα τόπων* nennt. Sie erscheint als Gemahlin des Nilus, der in den Wogen des Stromes seinen Untergang findet, und wird wie mit Isis, so mit dem Todeshund in Verbindung gebracht. Alle diese Erscheinungen, der Hetärismus, die Hundeverehrung, das Königthum des Weibes, das Vorherrschen des Todesgedankens, entspringen derselben Grundanschauung, und aus dieser erhält auch Plin. 8, 45: apud Garamantas boves retro ambulantes pascuntur, seine Erklärung. Bei solchen Stämmen erscheint der Fortschritt des Lebens als ein

Rückschritt, der Tod als das Ende *jedes* Daseins: ein Gedanke, den wir oben in dem Werfen der Steine nach der Rückseite gefunden, und sogleich in einer indischen Sage wieder erkennen werden. — So ist uns nun der richtige Weg zur Auffassung auch der übrigen indischen Wundernachrichten gewiesen. Die Geburt Erwachsener spielt in dem Epos eine nicht unbedeutende Rolle. Sie wird von Vjasa, ebenso von Pratardana, der gleich nach seiner Geburt 13 Jahre alt ist, angegeben. Lass. 1, 599. 633. — Für die *Ενοτίχτοντες* bietet sich folgender Anhaltspunkt. Manu 9, 59—62: On failure of issue by the husband, *if he be of the servile class*, the desired offspring may be procreated, either by his brother or some other Sapienda, on the wife, who has been duly authorized. (60.) Sprinkled with clarified butter, silent in the night, let the kinsman thus appointed beget one son, *but a second by no means*, on the widow or childless wife. (61.) Some sages learned in the laws concerning women, thinking it possible, that the great object of that appointment being attained according to law, both the brother and the widow must live together like a father and a daughter by affinity (nach 9, 57). Nach dieser Bestimmung des Gesetzes erzeugte Vjasa mit der Königin Satiavati, der Urmutter der Pandava, nur zwei Söhne. Ein solcher Sprössling heisst Xetraga, d. h. auf dem Acker des verstorbenen Bruders gezeugt. Lassen 1, 633. Es ist klar, dass diese Leviratsehe mit der Polyandrie der Brüder Verwandtschaft zeigt. Wir werden sie am richtigsten auffassen, wenn wir sie uns als einen Ueberrest jenes früheren Zustandes denken. Mit dem Systeme der Vedas und des Gesetzes steht sie im Widerspruche. Sie ist also nicht aus diesem hervorgegangen, sondern neben ihm geduldet worden, mithin eine Concession an die uralte Uebung, die hier nun selbst auf das bescheidenste Mass zurückgeführt und unter religiöse Leitung genommen wird. Immerhin ist es beachtenswerth, dass diese Befruchtung eines fremden Ackers nicht als Recht des Mannes, vielmehr als seine Pflicht aufgefasst wird. Der von dem Manne gestreute Saame ist ihm verloren, und dem Acker oder seinem Eigenthümer erworben. Manu 9, 48: As with cows, mares, female camels, slave girls, milch buffalos, she-goats, and ewes, it is not the owner of the bull, or other father, who owns the offspring, even thus it is with the wives of others. (49.) They who have no property in the field, but having grain in their possession, saw it in soil owned by another, can receive no advantage whatever from the corn which may be produced. (50.) Should a bull beget a hundred calves on cows not owned by his master, those calves belong solely to the proprietors of the cows; and the strength of the bull was wasted. (51.) Thus men, who have no marital property in women, but saw in the fields owned by others, may raise up fruit to the husbands; but the procreator can have no advantage from it (conf. § 32). (52.) Unless there be a special agreement between the owners of the land and of the seed, the fruit belongs clearly to the land-owner, for the receptacle is more important than the seed. (53.) But the owners of the seed and of the soil may be considered in this world as joint owners of the crop, which they agree, by special compact in consideration of the seed, to divide between them. (54.) Whatever man owns a field, if seed, conveyed into it by water or wind, should germinate, the plant belongs to the land-owner; the mere sower takes not the fruit. (55.) Such is the law concerning the offspring of cows, and mares, of female camels, goats and sheep, of slave girls, ewes, and milch buffalos, unless there be a special agreement. Dieses natürliche Recht, ausgeschlossen durch die Ehe (§§ 31—47), kömmt bei der Begattung durch des Ehemannes Bruder wiederum zur Anwendung. Die Leviratsehe ist mithin eine Rückkehr zu dem thierischen ius naturale. Darum wird sie auf die Ehe mit einem Manne der dienenden Kaste eingeschränkt, durchaus unzulässig bei den twice born classes. §§ 64—68. By men of twice born classes no widow, or childless wife must be authorized to conceive by any other than her lord, for they, who authorize her to conceive by any other, violate the primeral law. (65). Such a commission to a brother or other near kinsman is no where mentioned in the nuptial texts of the Véda; nor is the marrige of a widow even named in the laws concerning marriage. (66.) This practice, fit only for cattle, is reprehended by learned Brahmans; yet it is declared to have been the practice even of men, while Vena had sovereign power. (67.) He, possessing the whole earth, and thence only called the chief of sage monarchs, gave rise to a confusion of classes, when his intellect became week throug lust. (68). Since his time the virtuous disapprove of that man, who, through delusion of mind, directs a widow to receive the caresses of another for the sake of progeny. Wir werden hiedurch in eine Zeit zurückgeführt, in welcher die Polyandrie in der Form der Leviratsverbindung allgemein, und den spätern durch die Brahmanen bewirkten Einschränkungen noch nicht unterworfen war. Ueber die Leviratsehe Michaëlis, Mos. Recht, 2, 149—160. 5 Mos. 25, 5—10. 1 Mos. 38. Ruth 4. Ueber Aegypten Zeno's Gesetz in L. 8 C. de incestis nupt. (5, 5). Ueber

Levir. Festus s. v. Fr. 4, §. 6 D. de grad. et adfin. (38, 10). Viri frater levir est; apud Graecos δαήρ appellatur, ut est apud Homerum relatum; sic enim Helena ad Hectorem dicit: Δᾶερ ἐμεῖο, κυνὸς κακομηχάνου, ὀκρυοέσσης. Viri soror glos dicitur, apud Graecos γάλως. Levir führt Nonius 19, 5 auf laevus vir zurück. Aber es ist besser aus La, Las abzuleiten, wofür δαήρ Zeugniss ablegt. Denn δ und λ wechseln wie in δάκρυα, dacrima, lacrima; odor, olere und oft. Mit dem Manne erscheinen alle seine Brüder als Träger desselben lar, ihre Zeugungspotenz in geschlechtlicher Einheit, mithin in derjenigen Eigenschaft, auf welcher die Brüder-Polyandrie und die Leviratsehe beruht. Gleichen Stamm hat laevus; die Verbindung der Zeugungsidee mit der linken Seite ist aus dem Früheren klar. Nicht weniger γάλως, glos, welches sich zu la verhält wie γάλα zu lac, das ebenso dem Stamme la angehört. Fest. s. v. Charis. 1, 27. — In dem Levirat der Inder ist uns ein Fall der Eingeburt erhalten. Der erzielte Sohn hat für seinen verstorbenen Vater die Reinigungsopfer darzubringen, der Vater selbst hierauf solchen Anspruch, dass ihm das Recht zusteht, in Ermanglung eines eigenen Sohnes, den Erstgeborenen der Tochter für sich vorwegzunehmen. Manu 3, 11. Gans, Erbrecht 1, 78. Bohlen, Ind. 2, 142. — Es ist nun sehr wohl denkbar, dass die Sage von einem Volke der Ἑνοτίκτοντες aus dem erwähnten Gebrauche hervorging. Dass die Sage selbst alt und eine einheimisch-indische ist, beweist der Sanskrit-Name Ekagarbha. Lassen 2, 651. 652. Ctesias, den die Alten als ihre Quelle anführen, muss sie am persischen Hofe vernommen haben, was für ihre ebenso frühe als weite Verbreitung Zeugniss ablegt. Dass die Ἑνοτίκτοντες also nicht aus der Luft gegriffen, sondern wirklichen, ursprünglich vielleicht amazonischen, Zuständen entnommen sind, kann nicht bezweifelt werden, wenn auch über Lage und Zugehörigkeit in den Angaben des Plinius und Solinus l. l. einige Verwirrung herrscht.

XCVI. Ich wende mich nun zu der Betrachtung des Namens Κανδάκη. Die Verlegung desselben nach Indien ist nicht ohne Anknüpfungspunkt. Die einheimisch-indische Sage nennt die Pandavamutter Kunti. Hesych gibt für Κανδάκη, Κάνδη ἡ γυνή. Daher Κύννη illyrischer Weibername bei Athenaeus 13, 557, Καβύη die hundegestaltete Mutter der gynaikokratischen Locrer (Plut. qu. gr. 15), ein Wort, das mit dem locrischen Stadtnamen Κάναι bei Steph. Byz. zusammenhängt, wie denn der Stamm Kand in der karischen Κάνδασα, der paphlagonischen Κάνδαρα, der lycischen Κάνδυβα, die auf den lelegischen Deucalions-Sohn Κάνδυβος zurückgeführt wird (Steph. Byz. s. vv.), wiederkehrt. Nehmen wir dazu die oben S. 109 mitgetheilten Formen Conhá, Cona, Quen, Queen, so liegt auf der Hand, dass der indisch-äthiopische Ausdruck dem gleichen Stamme angehört. Dieser aber fällt mit Gan zusammen, das zugleich Kuh und Erde bedeutet, und beide nach ihrer Alles gebärenden Mutternatur darstellt. Bohlen 1, 254. Aus der allgemeinen Erdbedeutung entwickelt sich die der Stadt oder heiligen Stätte. In dieser Anwendung begegnet Kand häufig. Die grossen Emporien des innern Asiens tragen insgesammt diesen Namen. So haben wir auf Taprobane Σινδοκάνδα πόλις (Ptolem. G. 7, 4), auf Malabar in Pandions Reich zu Alexanders Zeit Νελκύνδα (Arr. Peripl. m. Er. p. 30. 31. Huds.), in Sogdiana Μαρακάνδα (Strabo 11, 787), jetzt Samarkand, in der Nachbarschaft des neuen Taschkenda, wo die von Strabo genannte Κυρόπολις von Steph. Byz. s. v. Κυρέσχατα genannt wird. Κέρτα armenisch Πόλις Hes. s. v. Carthago Serv. Aen. 1, 347. 372, daher wahrscheinlich in Κυρες-χαρτα, und wegen des griechischen ἔσχατον zu χατα corrumpirt. Strabo 11, 734. Κάρδακες, ἀπὸ κλοπείας τρεφόμενοι· κάρδα γὰρ τὸ ἀνδρῶδες καὶ πολεμικὸν λέγεται. Zur Vergleichung erinnere ich auch an Kano, den Hauptsitz alles Handels in Centralafrika, worüber Barth, Reisen 2, 113f. und an Mai Kamobe die berühmte Mutter des Edriss Alaoma, die grosse Königin der Kanon. Barth 2, 332. Ghanna, Hütte (2, 255). Kongona, Muschel (2, 382). Besonders berühmt ist Vishnu's Wohnung Beikend (Beikunt), über welche Ritter, Vorhalle S. 197 spricht. Kend bezeichnet also hier die heilige Stätte, das geweihte Paradies, nach dessen Vorbild auch die grossen Handelsmärkte, im Freien zwischen fliessenden Wassern angelegt, und mit schattigen Baumpflanzungen bedeckt, eine dem Handel zugleich und dem Kulte dienende Bestimmung erhielten. Wiederkehrt die gleiche Bedeutung in dem kolchisch-indischen Κοροκανδ-άμη am Pontus. Es ist die heilige Stätte des Koros, oder Helios, der von Indien bis an das schwarze Meer und zu den von Plutarch Qu. gr. 14 genannten Koliaden Ithaka's reicht, und den wir auch in dem Apollovater von Sinope und in der Schwester Κόρη wieder erkennen. Ueber Κοροκονδάμη Strabo 11, 494. 495. Ptolom. G. 5, 9. Steph. Byz. s. v. nach Artemidor. Mit Κοροκονδάμη wird die λίμνη Κοροκονδαμῖτις, und Aphrodite-Apaturos zu Phanagoria in Verbindung gesetzt. Die Bedeutung von Κόνδα, Κάνδα, Κένδα kann hiernach nicht zweifelhaft sein. Es bezeichnet die Erde (the primeval womb of many beings bei Manu 9, 37), in ihrer heiligen Mutterbedeutung, daher jede geweihte Stätte, in der Götter oder Men-

schen wohnen, folgeweise die Handelsemporien, welche stets mit einem religiösen Charakter umgeben sind, endlich auch das Gefäss und die persische Tunica, zwei Gegenstände, die hier in ihrer umschliessenden Räumlichkeit aufgefasst erscheinen, wie die Erde einem *ἀγγεῖόν τι τῶν φυομένων* verglichen wird. *Κόνδυ* nennt Nicomachus bei Athen. 11, 478 ein Gefäss, das die Form des Kosmos hat; diese aber ist die Eiform, welche auch das Gefäss des Perserkönigs trägt. Ath. 11, 503. *Κόνδυ* ist also zunächst das Ei und die umschliessende Eischale, daher folgeweise Tunica, welche bei den Persern *Κάνδυς* heisst, und gleich dem bacchischen Mysterien-Ei (Bachofen, 3 Myst.-Eier, S. 4, 294) halb purpurroth, halb weiss ist. Die Stellen bei Brissonius, de regio Persar. princip. 1, 58, p. 75—77; 2, 187. 188, p. 546f. Die weite Verbreitung des Wortes Kand, Kond, Kund, Kend führt uns zurück nach Indien und vorzugsweise in die Länder der gynaikokratischen Pandaeer, wo das Sonnenland Cory, und auf Taprobane der Kult einer einheimischen Naturmutter Aphrodite Kolias (Kolos, Koros) bei den indischen Kolchiern begegnen. Demnach erscheint die Bezeichnung der Königin als *Κάνδη* oder *Κανδάκη* als eine einheimisch-indische, ausgestattet mit der für Aethiopien angegebenen Bedeutung von *γυνή* und *μήτηρ*. In dem indischen Chondra (Mond) liegt dasselbe Wort vor, wie wir denn in Candace die Mondgemahlin des Sonnengottes Krishna-Koros erkannt haben. Abd-Allatif, Eg. p. 488 Sacy.

XCVII. Ist uns der Candace-Mythus in seiner Uebereinstimmung mit indischen Zuständen klar geworden, so eröffnet sich nun die Möglichkeit, dass auch auf die Anlage desselben das Epos von dem grossen Kriege nicht ohne Einfluss gewesen sei. Es lag nahe, sich das Verhältniss Alexanders zu Candace und ihren Söhnen nach dem Vorbild Krishna's und der durch ihn vermittelten Verbindung der Pandavan mit den Pankala zu denken. Alexanders heracleische Abstammung und Natur (Plut. Alex. 1. Arr. 4, 28. Plut. de fort. Al. 1, 10) führte von selbst auf diese Parallele. Ihre beiden Glieder zeigen dieselbe Erscheinung. Alexander wird als neuer Heracles-Krishna aufgefasst. Hier und dort die Vereinigung eines fremden Eroberers mit der einheimischen Bevölkerung, die unter dem Bilde einer königlichen Mutter gedacht wird. Hier und dort diese Verschmelzung Grund der Macht. Hier und dort endlich ein verwandtes Geschlecht, das sich zum Kampfe gegen den neugestärkten Feind rüstet. Wie die Kuru den durch Krishna gekräftigten Draupadisöhnen entgegentreten, so Choragus dem Alexander und dem durch ihn geretteten Kandesohne Kandaules. Krishna ist der Freund und der Beschützer der Pandavan, die durch ihn zu hohem Glanze gelangen, ebenso Alexander der Verbündete Candace's und des Kandaules. Den Pandavan treten die Koru, Alexandern und den Candaciden Porus und Choragus feindlich aber ohnmächtig entgegen. Eine Folge dieser Auffassung ist es, dass die Kandaulesgemahlin ein Weib des einheimischen Stammes ist, während Choragus durch seine Gemahlin in das Geschlecht des Porus übergeht. Die Namen der zwei feindlichen Brüder erhalten jetzt einen Anhaltspunkt. Kandaules schliesst sich an *Κάνδη* an, wie die Pandava an Pandaia. *Χοραγός* dagegen wiederholt den alten Namen der Kurus. Kandaules steht ganz auf der Mutter Seite, die nur seiner gedenkt, und schliesst sich mit ihr Alexandern an. Choragos dagegen vertritt ein ursprünglich verwandtes Geschlecht, das jener verdrängt, und ist wie Alexandern so Kande und Kandaules feind. Der Eintritt des Kandaules und Choragus in den indisch-äthiopischen Mythus, der auf den ersten Blick so sehr überrascht, hat auf diese Weise seine volle Erklärung erhalten. Beide Namen führen uns zu merkwürdigen Verbindungen fort. Kandaules schliesst sich dem Stamme Kand an. Sein Verhältniss als Kandesohn liegt in dem Namen selbst ausgesprochen, dessen Etymologie dadurch gesichert ist. Wie hier mit Kande, so verbindet er sich in dem assyrischen Königshause der lydischen Heracliden, das wir später noch besonders zu betrachten haben werden, mit Aphrodite-Tydo. Er wird uns als der letzte dieser Dynastie genannt. Das Weib, welches ihn stürzt, erhebt das Königshaus der Mermnaden, welche mit Gyges auf den Thron gelangen. Nach Hesych ist *Κανδαύλης* selbst Name des assyrischen Heracles-Sandon, als dessen priesterliche Könige die lydischen Heracliden dastehen. (Eustath. Od. Σ., p. 1144, nach Eust. p. 437 *Κανδάων* Ares.) So erscheint Kandaules in Lydien sowohl als in dem Candace-Mythus als Vertreter des weiblichen Naturprinzips, von welchem alles Recht auf ihn übergeht, und das in Samiramis seinen eigentlichen Ausdruck gefunden hat. Das Beil der Macht, das er führt, stammt von der Amazone, der es Heracles abgenommen, und wird zuerst von Omphale, nach ihr von allen ihren Nachfolgern als Zeichen der Macht geführt. Von Kandaules geht es auf Zeus Stratios zu Labranda über. Die Macht der assyrischen Heracliden ist gebrochen, mit Gyges gelangt die einheimische Bevölkerung wieder zur Herrschaft. An dem Heiligthum des labrandischen Zeus haben Myser, Lyder, Karer, drei Bruderstämme, gleichen Antheil. So gelangen wir wiederum zu den Karern, mit deren Mutterrecht die Vorstellung von einem ihrem Gotte aus Weiberhand stammenden insigne imperii sich vollkommen

vereint. Plut. Qu. gr. 45. Herod. 1, 171; 5, 119. — Choragos ist Kandaules' Bruder, wie die feindlichen Geschlechter der Kurus und Pandus von zwei Söhnen des Mondes (Chondro) abstammen. In Kuru haben wir Kor, Koros, den Namen des Helios, der den Mittelpunkt des Naturdienstes auf den beiden Sonneninseln der indischen und pontischen Colchier bildete, und zu Sinope als Apollo-Vater neben Kore Verehrung fand. Dieser ganz auf Naturzeugung gerichtete phallische Sol entspricht völlig Dionysos, der in seinem Verhältniss zu Luna oft *σύνδρομος Μήνης, Χοραγὸς ἄστρων* genannt wird. Daraus erklärt sich, warum zur Bezeichnung der Kurus nicht der Name Koros oder *Κύρος*, sondern vielmehr *Χοραγός* gewählt worden ist. Durch diesen wird zweierlei erreicht, nämlich ausser dem kenntlichen Anklang an Kuru auch noch die richtige Bezeichnung der Gottheitsnatur, in welcher er sich als König des Nachthimmels der Mondnatur seiner Mutter, wie Phaëton Aphroditen-Urania anschliesst. Mit *Χοραγός* wird Poros verbunden. Dieser Name ist kein Eigen-, sondern ein Geschlechtsname, der im Sanskrit Paurava oder Paura lautet. Schon zur Zeit der Abfassung des grossen Epos bestand ein Reich desselben Namens in der Gegend, wo der spätere Poros herrschte. Die Einführung des berühmtesten aller indischen Könige, mit denen Alexander zusammentraf, in den Candace-Mythus schloss sich also von selbst an die Vorstellung einer durch den Makedonier erneuten Erhebung der Pandos über die Koros an. In Poros' Besiegung durch den zweiten Krishna-Heracles erlagen die alten Kuru von Neuem. Wiederum sank vor dem glänzend hervorragenden Pandavan ein rivalisirender Stamm in's Dunkel zurück. Gerade in dieser Auffassung mag die Dichtung von Alexanders Zweikampf mit dem indischen Fürsten und von des letztern Tod ihren Grund haben. Die Verbindung Choragus-Poros gibt also in zwei Personen die Darstellung nur einer Gegenpartei. Porus ist der neue Kuru, Choragus der epische, Porus der historische Name, in welchem jener wieder auflebt. Nehmen wir diess Alles zusammen, so erscheint der Candace-Mythus, wie er von Pseudo-Callisthenes mitgetheilt wird, als eine Wiederholung des grossen Kampfes, wie dieser im Mahabharat und im Ramajan vorliegt. Alexander wird als der neue Heracles, vor dem der bisher mächtige Stamm in den Hintergrund tritt, aufgefasst. Wie der Glanz Krishna's und seiner Pandu den der Kuru verdunkelt, so leuchtet nun über Indien Alexanders Stamm. Wie jener den Pandu die Mutter Pandaia erwirbt, und durch diese Verbindung ihre überwiegende Macht begründet, so wird Alexander Candace's und ihres Sohnes Candaules Erretter, durch Porus' Besiegung der neue Ueberwinder des früher mächtigen Königsstammes und der Begründer einer neuen Glanzperiode für die Pandaia-Könige. Die Uebertragung der meroitischen Candace nach Indien hat also — das ist das Ergebniss unserer Untersuchung — ihren Anhaltspunkt in der Gynaikokratie der Pandaea gens; aber noch mehr, in dem Candace-Mythus liegen die von dem grossen indischen Epos gefeierten Schicksale dieses Volkes sehr erkennbar vor, sie haben die Gestaltung des Einzelnen aus dem Prototyp geleitet und bestimmt*). Ein Resultat, das um so mehr Beachtung verdient, als es nicht nur für die enge Verbindung Aethiopiens und Indiens ein neues Zeugniss ablegt, sondern auch die Karer mit in diesen Verein aufnimmt. Die Gynaikokratie aller drei Stämme tritt in den engsten Zusammenhang, und die von Plutarch de fluviis am Ende mitgetheilte Sage, der Indus habe früher Mausolus geheissen, erhält doppelte Bedeutung. Die Karer führen aber weiter nach Creta, Megara, Messapia. Hecataeus fr. 237. Oben S. 3, für welche Länder wir früher schon eine gynaikokratische Urzeit nachgewiesen haben. Karia scheint gleich *Κάνδη* die mütterliche Erde zu bedeuten. So identificirt sich zu Eleusis und Megara Karia mit Demeter, so wird *Καρικὸν* nach Hesych. ein *σχῆμα ἀφροδίσιον αἰσχρόν* genannt, so von Suidas *Καρίνη* durch *γυνή* erklärt. Nicht eine bestimmte Frau trägt diesen Namen, sondern *Καρίνη* (Klageweib) und *γυνή* sind gleichbedeutend, nicht weniger als *Κάνδη* und *γυνή* nach Hesych. *Καρία* und *Κάνδη* stimmen also überein. Beide bezeichnen die Erde in ihrer Muttereigenschaft, folgeweise das Weib, und einzelne Lokalitäten (*Καρία Θρακική*, Paus. 6, 13, 2), während die männlich befruchtende Potenz durch *κάρτης*, kretisch für *βοῦς*, und *καρικός, ὁ τράγος*, bezeichnet wird.

XCVIII. So hat uns die äthiopische Candace nach dem arabischen Südlande Saba, und zu der indischen Pandaea gens in der Südspitze des Dekans, diese ihrerseits wieder nach Westen zu dem Volke der Karer und zu den pontischen Kolchiern mit ihrer Medea zurückgeführt: eine Reihe von Stämmen, die alle durch uralte Kultur und eine in die Ursprünge der menschlichen Gesittung hinaufreichende Handelsthätigkeit zu Wasser und zu Lande mit einander verbunden sind. Die Gynaikokratie bildet bei allen den ursprünglichen Zustand des gesitteten Daseins. Sie erscheint von

---

*) Selbst die Anfertigung des Alexanderbildnisses, welche an diejenige des Cortes durch Abgesandte des Montezuma erinnert, hat ihren Anhaltspunkt in der von den Indern besonders gepflegten Physiognomik, die wir nicht nur bei Marco Polo, sondern schon im Alterthum erwähnt finden. Nicostrat *περὶ γάμου* bei Stobaeus *περὶ μνηστείας*, T. 3, 30 Meinecke.

Neuem als ein Ausfluss der ältesten Religions-Anschauung, welche dem Mutterthum des empfangenden Erd- und Mondstoffes das Prinzipat vor der männlich zeugenden Wasser- und Sonnenmacht einräumt, und den gebärenden Schoss als die näher liegende Potenz vor der erweckenden Kraft als der höhern aber entferntern Ursächlichkeit der Schöpfung hervorhebt. Alexanders Stellung zu dieser Erscheinung des asiatischen und afrikanischen Lebens wird uns im Candace-Mythus klar vor Augen geführt. Der Makedonier will dem Weibe nicht feindlich begegnen. Ueberall ordnet er sich der höhern Geltung des Mutterthums unter. Wie Ada und Cleophis von ihm ihre Reiche zurückerhalten, so ehrt er in Sisygambris das auch von den Persern so hochgehaltene weibliche Prinzip, erfüllt die durch alte Uebung gebotene Pflicht, jeder schwangern Frau ein Goldstück zu geben, und legt in der Unterordnung unter Olympias und in seiner Bemerkung, der Mutter Thräne vermöge Alles, eine Gesinnung an den Tag, welche durch die Antwort, Olympias fordere doch für die zehn Monate ein gar zu schweres Miethgeld (Arr. 7, 12), nicht verdunkelt wird. Ueber *Sisygambris*, die Darius-Mutter, Curtius 3, 8; 3, 31. 32, wo Sisygambris von Alexander mater angeredet und regina genannt wird; 5, 9, wo Alexander die Gefangenen also tröstet: Scio, apud vos filio in conspectu matris nefas esse considere, nisi cum illa permisit: quotiescunque ad te veni, donec ut considerem annueres, restiti. Procumbens venerari me saepe voluisti: inhibui. Dulcissimae matri Olympiadi nomen debitum tibi reddo; 5, 11. Justin. 11, 9; 13, 1. Plut. Alex. p. 216. 217. 232. Korai; de fort Alex. 5: *Πέρσας ἐπαίδευσε σέβεσθαι μητέρας ἀλλὰ μὴ γαμεῖν,* wozu Curt. 8, 9: mater eademque conjux Sisymithris; Just. 11, 9: uxor eadem soror Darii; Arr. 2, 11. Weitere Zeugnisse bei Brisson. de regio Persarum principatu 2, 157, p. 493. Ed. Lederlin. Argentorati 1710; besonders Tertull. ad nat. 16 und Apol. 9: Persas cum suis matribus misceri Ctesias refert. Sed et Macedones suspecti, quia quum primum Oedipum tragoediam audissent, ridentes incesti dolorem, *ἤλαυνε*, dicebant, *εἰς τὴν μητέρα.* Arr. 3, 17. Diod. 17, 35. 37. 54. 59. 118. — Die Beschenkung der Perserinnen durch den König berichtet Plut. Alex. p. 256 Korai und de virtt. mul. Persae. An der letzten Stelle wird das Geschenk auf die Schwangern beschränkt und hinzugefügt, Ochus habe es nie, Alexander zweimal austheilen lassen. Brisson. 1, 136, p. 193. Es ist klar, dass diese Beschenkung auf der religiösen Auszeichnung des Mutterthums beruht. Bestätigt wird solcher Zusammenhang durch die Anknüpfung an ein besonderes Ereigniss, das Plutarch, Persae und Justin 1, 6 übereinstimmend angeben, während Herod. 1, 127 nichts davon weiss. Pulsa itaque quum Persarum acies paulatim cederet, matres et uxores eorum obviam occurrunt: orant, in proelium revertantur. Cunctantibus, sublata veste, obscoena corporis ostendunt, rogantes, num in uteros matrum vel uxorum velint refugere. Hac repressi castigatione in proelium redeunt. Diese Erzählung stimmt mit dem Verhalten der lycischen Matronen gegenüber Bellerophon so genau überein, dass wir sie auch für die Perser als Beweis der hervorragenden Geltung des Mutterthums hinnehmen müssen. Oben S. 2. Es ist die Verehrung der weiblichen *κτείς*, welcher das Geschenk des Goldstücks an die Matronen entspringt. Plutarch nennt das Goldstück einfach *χρυσοῦν*. Bei Hesych. finden wir *Κέρσα, Ἀσιανὸν νόμισμα. Κορσίκιον, νόμισμα παρ' Αἰγυπτίοις τὸ Κερσαῖον λεγόμενον*, Salmas. de usur. p. 581 vergleicht damit das persische und arabische Kers. Wir können also annehmen, dass jenes *χρυσοῦν* eben das *κέρσα* war. Nun ist aber *κέρσης* nach Hesych *ὁ γάμος*, *κέρτα* armenische Bezeichnung für *πόλις*. Es ergibt sich also, dass in den Münznamen die Idee der mütterlichen Fruchtbarkeit ausgesprochen ist, wodurch wir an den Gebrauch, Aphroditen ein Goldstück in den Schoss zu legen, und von ihr dafür den Phallus propitii numinis signum zu erhalten (Arnob. 5, 19. 26), so wie an das dotem quaerere corpore erinnert werden. Das den Perserinnen gegebene Goldstück erscheint als der Ertrag der weiblichen *κτείς*, die bei ihnen religiöse Verehrung genoss, wie das von Causseus im Mus. rom. 1, 53 (dazu Lajard, culte de Vénus Pl. 1, nr. 1. 2. 8. second mémoire, p. 52. 53) abgebildete Monument beweist; denn hier verrichtet der Priester seinen Kult vor dem auf dem Altar errichteten *μόριον γυναικεῖον*. Eben diese Naturauffassung liegt in der persischen, auch von den Armeniern hoch verehrten stofflichen Urmutter Anaitis (Anahita der Zendschriften, Anahit der Armenier) vor, mit deren Kult hetärische Uebungen verbunden waren, und die völlig dem Wesen einer als chthonische und himmlische Erde zugleich gedachten Aphrodite-Urania entspricht. Strabo 12, 559; 11, 532. Diodor 5, 77. Plut. Luc. 24. Dio Cass. 36, p. 104 Reim. Athen. 14, p. 636 C. Windischmann, die persische Anahita, München 1856, S. 36. 37. In dieser Auszeichnung des weiblichen empfangenden Prinzips ruht die hohe Bedeutung des Ei's, aus welchem der Perserkönig das mit Wein gemischte Wasser trinkt, und das selbst in seiner Kopfbedeckung (cidaris) wieder zu erkennen ist. Athenaeus 11, 503. (Fr. h. gr. 2, 92 Müller.) Plut. Is. et Os. 47. Bachofen, 3 Mysterien-Eier, S. 21. Das

Bild persepolitanischer Herkunft in der Gronov'schen Ausgabe des Herodot, p. 912. Brisson. 1, 46. Es ist das weibliche Urei, aus welchem alle tellurische Schöpfung, selbst die Erde und der Himmel hervorgegangen ist, und das als Geburt des mütterlichen Schosses, als uterus expositus, die Mutter-Henne, nicht den zeugenden Hahn, darstellt, daher dem Monde, nicht der Sonne als nächstliegender Potenz zugeschrieben wird. In der Eibedeckung erscheint der Perserkönig als Muttersohn, wie die Dioscuren und Molioniden, wie auch die Liberten (Athen. 2, 58 A.) in der Haarschur und dem Pileus als Kinder der Urmutter Feronia-Fidentia. Ueber alles diess gibt meine angeführte Abhandlung die nöthigen Nachweise. Die hohe Geltung der weiblich gebärenden Potenz hat darin ihren bildlichen Ausdruck erhalten, wie wir in den der Tagezahl des Jahres entsprechenden 365 pellices des Perserkönigs (Diod. 17, 77. Curt. 3, 8. Athen. 13, 556. Brisson. 1, 110—114; 2, 159) hetärische Sonnenbräute, göttliche Frauen ähnlich den Pallades Aegyptens und den Sonnenjungfrauen der Inkakönige zu erkennen haben. Mit diesem ganzen System stimmt die Verehrung der Erde und des Mondes (Herod. 1, 131. Briss. 2, 23. 24), als dessen Bruder sich der König ansieht (Amm. Marc. 17, 5; 23, 6), die Heiligkeit des Hundes (Herod. 1, 110. 122. 140. Justin 1, 4. Brisson 1, 105), die besondere Hervorhebung des Geburtstages (Her. 1, 131; 9, 110. Athen. 4, 143), das Gebot, nicht für sich allein, sondern für alle Perser als einer Mutter Kinder (Aesch. Persae 902—905) zu beten (Her. 1, 131. *Γυνὴ γυναικὶ σύμμαχος πέφυκέ πως.* Eurip. *Ἀλόπη*), die Polygamie mit der Entfernung der Kinder von den Vätern bis in's fünfte Jahr (1, 135. 136. Brisson 1, 106), Kyros' Schonung des von ihm besiegten Astyages, des Vaters seiner Mutter Mandane (Herod. 1, 75. 91. 107. 109. 130), der von Cambyses für seine Mutter unternommene Kriegszug (Athen. 13, 560), die Sitte, den Weibern keine Wollarbeit zuzuweisen (Curt. 5, 9), und die Königinnen nicht als Sklavinnen zu behandeln (Plut. ad princ. inerud. 2. Brisson. 1, 107. 108), die Hervorhebung des Bruders vor dem Gemahl (Her. 3, 119, dazu Soph. Ant. 908—915), die Zurückführung persischer Abstammung und ihrer Verwandtschaft mit Argos auf Danaë (Her. 7, 61; 7, 150), der Beischlaf mit den königlichen Frauen als Ausdruck und Ceremonie der Besitzergreifung des Thrones (Herod. 3, 68. 69. Vergl. 5, 19. 20. Aehnliches in der jüdischen Königsgeschichte 2 Samuel 16, 21—23. 1 Könige 2, 13— 25. Dazu Michaëlis, Mos. Recht 1, S. 242. Herod. 4, 78), wohl auch die Sitte der Knabenbeschneidung, die Herodot und Plut. de malign. Herod. bezeugen (Briss. 2, 163. 164), endlich das weibliche Priesterthum der Sonne und des Mondes (Briss. 2, 69 nach Just. 10, 2 und Plut. in Artaxerxe) völlig überein. In allen diesen Erscheinungen offenbart sich eine Auffassung des Mutterthums, welche der ägyptisch-äthiopischen nahe verwandt ist, das gebärende Weib in seiner religiösen Dignation selbst dem Könige gegenüber mit besonderer Majestät ausrüstet, den durch Perseus vermittelten Zusammenhang Aethiopiens, Assyriens, Persiens bestätigt, und Alexanders Verhalten gegen Sisygambris, wie Atossa's Stellung in Aeschylus' Persern (besonders 150. 154—157. 612—621. 626. 834. Tzetzes, Chil. 7, 358) erst in ihrer vollen Bedeutung erscheinen lässt. Vergl. oben Seite 22, C. 1.

XCIX. In dieser Verbindung gewinnt des makedonischen Heracliden Begegnung mit den Amazonen eine besondere Bedeutung. Sie wird von vielen Schriftstellern berührt. Curtius 6, 12. 19. Justin 12, 3. Diodor 17, 77. Plut. Alexand. 46. Arrian. Exp. Al. 7, 13; 4, 15. Strabo 11, p. 505. Pseudo-Callisth. 3, 25. 26. (Müller, p. 136—138.) Jul. Val. 3, 69—76. (Mai, p. 168—274.) Drei verschiedene Ereignisse lassen sich unterscheiden. Pharasmenes, der König der Chorasmier, findet sich mit 15,000 Reitern bei Alexander ein. Er gibt sich für den Nachbar der Colchier und der Amazonen aus, und verspricht seinen Beistand, wenn Alexander sich gegen die Völker am Pontus, gegen die Colchier und Amazonen, zu wenden gedenke. Der König bricht aber nach dem Oxus auf, um von da gegen die Sogdianer und dann gegen Indien zu ziehen. (Arr. 4, 15. Itiner. Alex. 96.) Eine zweite Erzählung, welche Arr. 7, 13 mittheilt, lässt den medischen Satrapen Atropates mit hundert berittenen Kriegerinnen dem Könige auf seinem Wege nach Ecbatana begegnen: „Auf diesem Zuge soll Alexander das für die königlichen Pferde bestimmte Gefilde besehen haben. Dass die Ebene die nysaeische genannt wird, und dass die Pferde nysaeische heissen, sagt Herodot 7, 40. Vergl. Diodor 17, 110. Strabo 11, p. 525. Ehemals waren es an 150,000. Damals aber fand Alexander nicht viel mehr als 50,000; denn von den Räubern waren die meisten derselben gestohlen worden (Ritter, Asien 6, 2, S. 363—367). Hier brachte ihm, wie man sagt, Atropates, der Statthalter Mediens, 100 Weiber, die er für Amazonen ausgab. Diese waren wie Reiter gerüstet, ausser dass sie Aexte statt Lanzen trugen, und statt der grössern Schilde kleinere. Einige sagen, dass ihre rechte Brust kleiner war, und dass sie dieselbe in den Schlachten entblössten." Berühmter als diese beiden Ereignisse ist die Begegnung mit Thalestris oder Minithya, die sich, von

300 Amazonen begleitet, bei dem Könige einfindet und, um von ihm Mutter zu werden, 13 Tage bei ihm weilt. Diese Begegnung wird von Justin, Diodor, Curtius, Strabo nach Hyrcanien gelegt, von Plutarch mit dem Zuge aus Hyrcanien nach Parthien, von Arrian mit der Ankunft des Atropates in Verbindung gebracht, Thalestris selbst von Clitarch bei Strabo an die kaspischen Thore und den Thermodon, von Diodor in das Land zwischen Phasis und Thermodon verlegt, von Curtius Königin aller Völker zwischen Caucasus und Phasis genannt. Vergl. Jornandes, de reb. get. 7. 8. 9. Ammian. Marcell. 22, 8, 17 f. Aeschyl. Prom. 420. Pind. Ol. 8, 60. Nem. 3, 64. Boeckh, p. 445. Stat. Ach. 2, 86. Plato, legg. 7, 805. Herod. 4, 110—117. Diod. 2, 45. Inscript. Albana bei Marini 151 f. Amazonische Namen tragen auch die hyperboreischen Jungfrauen Hyperoche Laodike, Herod. 4, 33, wie Sinope, die Namengeberin der Hyperboreer-Station am Pontus, eine Amazone heisst. Schol. Apoll. Rh. 2, 946. *Tomyris* Königin: Ammian. Marc. 23, 6, 7. *Zarina*, Königin der Saken: Diod. 2, 34. *Zarinaea*, Nicol. Damasc. in den Fr. h. gr. 3, 364. Ueber die Verwandtschaft des Namens *Ζάρητις*-Artemis (Hesych. s. v. Strabo 16, 744. R. Rochette, Journ. des savants, 1834, p. 341) mit *Σειρήν*, Samiramis, *Ζειρήνη* (Hes.), *Ζηρύνθια* (Alexandra 449), R. Rochette, Hercule, p. 40—44. *Sparethra*, Phot. Bibl. Cod. 72, p. 107. Theon. Progymn. c. 9, p. 112. — Appian, Mithrid. 103. 69. 83. Amazonische Frauen der *Albaner* und *Iberer*. Strabo 11, 520 über die Weiber der Derbiker, Sigynner, Hyrcaner. — *Amastris*, Strabo 12, 544. — *Pythodoris*, *γυνὴ σώφρων καὶ δυνατὴ προΐστασθαι πραγμάτων* Strab. 12, 556. — Itin. Alex. 95 nennt skythische Königstöchter als Geisseln*). Wie die Alten über Thalestris' und Alexanders Begegnung urtheilen, zeigen Plutarch und Arrian. Plut.: „Viele Geschichtschreiber, als Klitarch, Polykrit, Onesikrit, Antigenes und Ister erzählen, dass auf diesem Zuge die Königin der Amazonen zu Alex. gekommen sei. Andere dagegen, Aristobul, Chares ὁ εἰσαγγελεύς, Ptolemaeus, Antiklides, Philo aus Theben, Philippus aus Theangela, überdiess Hecataeus aus Eretria, Philippus aus Chalcis und Duris aus Samos halten diess für eine Erdichtung. Alexander selbst scheint diese Meinung zu bestätigen; denn er gedenkt in dem Briefe an Antipater, in welchem er ihm alles Vorgefallene genau beschreibt und auch meldet, der skythische Fürst habe ihm seine Tochter zur Gemahlin angeboten (Arr. 4, 15), mit keiner Sylbe der Amazone. Man erzählt auch, dass lange Zeit nachher, als Onesikritus dem Lysimachus, welcher König geworden war, das 4. Buch seiner Geschichte vorgelesen, in welchem er von dieser Amazone erzählt, Lysimachus lächelnd gesagt habe: Wo war denn damals ich?“ *Arrian*: „Dieses hat weder Aristobul, noch Ptolemaeus, noch irgend ein Anderer erzählt, welcher über solche Dinge ein Zeugniss abzulegen fähig wäre. Auch scheint mir damals das Geschlecht der Amazonen nicht mehr vorhanden gewesen zu sein. Vor Alexander gedenkt auch Xenophon derselben nicht, wiewohl er die Phasianer und die Kolchier erwähnt, und noch manche andere Völker, welchen die Hellenen nach ihrem Aufbruche von Trapezus, oder bevor sie nach Trapezus kamen, begegnete, wo sie auch wohl die Amazonen angetroffen hätten, wenn anders damals noch Amazonen vorhanden waren. Dass dieses Geschlecht von Weibern gar nie existirt habe (wie Strabo 11, 504 annimmt), scheint mir unzulässig, da es von so vielen und so wichtigen Schriftstellern genannt wird. Wie denn auch die Sage geht, dass Heracles gegen sie zog, dass er Hippolyte's Gürtel nach Hellas brachte, dass Theseus mit den Athenern die in Europa einfallenden Kriegerinnen zuerst im Kampfe besiegt und zurückgetrieben u. s. w. (Oben S. 27. 47. 48.) Wenn nun Atropates dem Alexander einige berittene Frauen zuführte, so glaube ich, dass es wohl andere Frauen barbarischer Völker waren, geübt im Reiten und nach der angeführten Weise der Amazonen ausgerüstet.“ *Strabo*: „Ueber das Ereigniss mit Thalestris herrscht keine Gewissheit. Die wahrhaftigsten und glaubwürdigsten Geschichtschreiber erwähnen nichts davon, und die es berühren, stimmen nicht überein. Klitarch lässt die Thalestris von den kaspischen Thoren und vom Thermodon zu Alexander aufbrechen, und doch beträgt die Entfernung von Kaspien bis zum Thermodon über 6000 Stadien.“ Ueber die in diesen Stellen genannten Geschichtschreiber sehe man C. Müller, Fr. hist. Alex. M. p. 49 und Fr. h. gr. 4, 475. Philippus ὁ Θεαγγελεύς gehört nach Karien in die Stadt *Σουάγγελα* (Steph. B. *Σουάγγελα*. Plin. 5, 29). Seine Schrift *περὶ Καρῶν καὶ Λελέγων* erwähnt Athen. p. 271 B. In dieser war Veranlassung, sowohl von den Amazonen als von Alexander zu reden, und auch die Begegnung des Königs mit Thalestris zu berühren. Aus den mitgetheilten Zeugnissen geht hervor, dass die Sage von Alexanders Begegnung mit der Amazone schon unter den Zeitgenossen des Königs verbreitet war. Eben dadurch wird die Annahme unabweisbar, dass das innere Asien noch damals Erschei-

*) Zu den früher (oben S. 47. 48) angeführten bildlichen Darstellungen der Amazonen und ihrer Kämpfe sind nun aus Campana im Catalogo del museo die Vasenbilder Sala A. 360. 422. 508. 642. 1075. Sala G. 68. Sala I. 138. Sala M. 1. Sala F. 16. 19 noch nachzutragen.

nungen solcher Art darbot, wie denn Tomyris, Zarina, Sperethra vollkommen gesicherte historische Persönlichkeiten sind. Wenn Arrian es nicht wagt, die Erzählung von Atropates' berittenen Weibern zu verwerfen, so wird die Besonnenheit dieses Urtheils gegenüber den absprechenden Aeusserungen Neuerer, wie eines Sainte-Croix, Ex. crit. p. 337, deren Meinung ganz durch die europäischen Zustände ihrer Zeit geleitet wird, durch Beobachtungen unserer Tage wieder zu Ehren gezogen. Man vernehme, was Ritter, Asien 8, 41 über die Kurden in den Walddistrikten von Hallabji im hohen Kurdestan nach Ritch, narrat. of Kurdistan, bemerkt: „Das Volk der Walddistrikte sei ganz frei und unabhängig, bei seiner grossen Armuth werde es nicht besucht. Die Weiber haben sehr viel Macht; bei Streit und Fehde stellen sie den Frieden her. Sie sind ungemein jähzornig, wild, und die Weiber von sehr freier Sitte. Sollten jene 100 kriegerischen Amazonen, welche Atropates dem Alexander auf die Alpenweiden des Hippobotos zuführte, etwa vom Schlage dieser Kurdinnen des Walddistriktes von Hallabji gewesen sein, der unmittelbar im Südwesten von Senna auf der Nordseite des Schirwan-Ufers, nicht sehr fern von Darnah's Ruinen, liegen kann?" — Die Entfernung der berühmten Pferdeweiden, auf welchen der König sein Heer durch monatliche Rast erquickte, stimmt mit der Angabe überein. Es ist das kühle, weidereiche Plateauland von Khawah. Dort stand auch am Berge von Bisutun (Baptana) nach Isidorus Charac. p. 5 Hudson, der dem Augustischen Zeitalter angehört, *Σεμιράμιδος ἄγαλμα καὶ στήλη* (Ritter, S. 359—361), und von dem der Hauptstadt des Walddistriktes benachbarten Orte Kiz-Kalassi bemerkten die Einwohner, es sei von Iskender für eine indische Prinzessin, die erkrankte, zu ihrer Erholung in besserer Luft gebaut worden (S. 443). Die Vereinigung aller dieser Umstände zeigt, wie zahlreich in jener Gegend Asiens, in welche die Zusammenkunft mit den Amazonen verlegt wird, die Erinnerungen an hervorragende Stellung kriegerischer berittener Frauen zu allen Zeiten waren. Heroinnen gleich Semiramis sind unter den wandernden Kurdenstämmen nicht selten. J. Rich. 1, p. 285 Note. Ritter 9, 625. Der kurdische Name für die Frau ist Yaya, die Weiber der herrschenden Familie werden Khanuw (*Κανδάκη*) betitelt. Ueber ähnliche Erscheinungen im Kaukasus Pallas, nouveaux voyages dans le gouvernement méridional de l'empire de Russie, trad. franç. T. 2, p. 332, 333; in Illyrien: Aelian, V. H. 3, 15. Athen. 13, 560 (*Κυννάνη Ἰλλυρίς*, wie *Κύννα* mit *Κάνδη* gleichgeltend). Ueber Teuta (Teuca, Teutana, Tritenta) sammelt die Zeugnisse Freinsheim, supplem. in Liv. 20, 25—30. Tom. 6, p. 256—259. Reimarus zu Dio Cassius fr. 46. 151. Von den Stämmen Aracans in Hinterindien wird hervorgehoben, dass ihre Weiber bei Hofe stets gewaffnet erscheinen (Ritter 5, 315. 325). Damit vergleiche man die Schilderung, welche Nonnus, Dionys, 40, 11 f. von der amazonischen Bewaffnung und Kriegstüchtigkeit der Weiber aus Deriades' Stamm entwirft. Orsiboë nennt er *μενεδήϊον*, Cheirobia *ῥηξήνορα, ἣ δόρυ θοῦρον ἔχουσα καὶ ὀχλίζουσα βοείην. Ἕξομαι εἰς Σκυθίην*, spricht zu dem flüchtigen König sein erwählter Schwiegersohn, *ἵνα μὴ σέο γαμβρὸς ἀκούσω. Ἀλλ' ἐρέεις, εὔοπλος ἐμὴ δάμαρ οἶδεν ἐνυώ. Εἰσὶν Ἀμαζονίδες περὶ Καύκασον, ὁππόθι πολλαὶ Χειροβίης πολὺ μᾶλλον ἀριστεύουσι γυναῖκες.* Vers 184: *καὶ θυγάτηρ βασιλῆος, ἐγώ ποτε δεσπότις Ἰνδῶν.* Vergl. 26, 330; 40, 293; 15, 313; 16, 26. 137. 225; 34, 158; 35, 91; 48, 826. Megasthenes bei Athen. 4, 153 (Schwanbeck fr. 28, p. 114) berichtet von bewaffneten Frauen im Gefolge des Königs, und Lassen 2, 715 bemerkt hiezu, dass sich auch in diesem Punkte die Treue des griechischen Beobachters bestätige. — Die Zahl Dreizehn, welche wir in dem Thalestris-Mythus gefunden haben, gehört zu gleicher Zeit Indien, Vorderasien, Aegypten und den Westländern, und zwar überall in der Bedeutung des grossen Generationsjahrs. Pratarvana wird gleich nach seiner Geburt 13 Jahre alt (Lass. 1, 599). Pandu zieht 13 Tage nach seiner Heirath auf Siege aus (1, 635). Dreizehn Monate lebt der Pandu Arguna als Büsser im Walde (1, 680. 681). Wie Thalestris, so verlangt Draupadi von dem Könige, er möge ihr nur 13 Tage zugestehen (1, 685, N. 2). Damit stelle man die in der Abhandlung, die drei Myst.-Eier, S. 258, N. 3, gesammelten Anwendungen der Dreizehnzahl in griechischen und römischen Mythen und Gebräuchen zusammen, und denke überdiess an die 13 Monate, während welcher der thrakische Ares gefesselt wird (Arnob. 4, 25), an die 13 goldenen Schalen, welche Alexander nach Delphi weiht (Jul. Val. 3, 95), an die 13 Jahre, welche Plato und Eudoxus bei den ägyptischen Priestern zubringen (Strabo 17, 806). Theocr. Id. 15, 17. Alle diese Daten beweisen, dass wirkliche Zustände und einheimische Vorstellungen asiatischer Völker zu dem Mythus von Alexanders Begegnung mit Thalestris Veranlassung gaben.

C. Zu historischer Gewissheit wird die Existenz amazonischer Weiberstaaten in den mit Indien gränzenden Ländern durch die Nachrichten Chinesischer Chronisten erhoben. Nach Klaproth, Magasin asiatique, Paris 1825, T. 1, p. 230—235, enthalten die Geschichtschreiber aus der Zeit der Dynastien Soui und Thang

folgende Angaben: „Le pays des femmes oriental s'appelle Sou-fa-la-niu-ko-schu-lo. Il est habité par une tribu des Khiang ou Tubétains. Sur les bords de la mer occidentale (Caspienne) il y a également des femmes qui gouvernent en roi. C'est pour distinguer le premier de ces pays qu'on l'appelle pays des femmes oriental. À l'est il est limitrophe avec les Thou-fan, Thang-hiang et la ville de Meou-tcheou dans le Szu-tchhouan; à l'ouest il confine avec San-po-ho, au nord avec Tu-thian ou Khotan, au sud-est il a les tribus des Lo-niu-man de Y-a-tcheou, et à la frontière de la province Chinoise des Szaschhouan celles des barbares Pe-lang. De l'orient à l'occident il a 9 journées de route et du sud au nord il en a 20. On y compte 19 villes. C'est une femme qui les gouverne. Elle réside sur un rocher escarpé près des rives du Khang-yan-tehhouan. De quatre côtés cette contrée est entourée par le cours du Jochoui, eau douce . . . On y compte 40,000 familles et 10,000 hommes de troupes d'élite. Le titre honorifique de la reine est Piu-tsieou (celle qui va au devant). Les mandarins s'appellent Kao-pa-li, c'est à dire ministre. Les mandarins de l'extérieur sont tous hommes et portent le titre de Ho. Les mandarins féminins de l'intérieur transmettent les ordres aux premiers, qui les exécutent. La reine est entourée de quelques centaines de femmes. Tous les cinq jours elle tient son lit de justice. À sa mort on distribue plusieurs milliers de piéces d'or entre les parens. On choisit alors une belle femme que l'on élève à la dignité royale. Il y a aussi une *petite reine*, qui est destinée à succéder à la véritable lorsque celle-ci décède. À la mort d'une femme sa bru hérite. Dans ce pays on n'entend jamais parler ni de vols ni de rapines. Les maisons y sont toutes à plusieurs étages. Le palais de la reine en a neuf, et les habitations de ses sujets en ont six. La reine porte des jupes et une tunique d'une étoffe verdâtre brochée en laine et une robe longue de la même couleur et dont les manches trainent à terre. En hiver elle met une pelisse de peau de mouton, dont les paremens sont richement brodés; elle noue ses cheveux au haut de la tête, porte des pendants d'oreilles et des brodequins lacés. Dans ce pays on fait peu de cas des hommes; les femmes seules y sont estimées, de sorte que les hommes adoptent le nom de famille de leur mère. Le pays est froid, il produit du froment et les habitants élèvent des chevaux et des moutons. On y trouve de l'or. Les moeurs et les usages sont les mêmes que dans l'Inde. L'onzième lune est le temps des grandes cérémonies magiques; à la dizième les habitants vont dans les montagnes pour y offrir des étoffes, de la lie, de vin et du froment. Ils appellent alors les oiseaux qui volent en troupes; si ceux-ci arrivent tout à coup comme les poules, les habitants jugent que l'année sera fertile en grains; mais si les oiseaux ne viennent pas, cela indique une mauvaise récolte. Ils nomment cela la divination par les oiseaux. — Sous la dynastie des Soui (en 586 après Jésus-Christ) il vint une ambassade de ce pays, qui apporta le tribut. Sous les Thang entre 618 et 626 la reine appelée Thang Phang en envoya une semblable. Vers 638 il en arriva une autre à l'empereur Thaï-thsoung, qui accorda à la reine un sceau et la dignité de Wei-fou. Vers 657 un ambassadeur nommé Kao-pa-li-wen et San-lou, fils de la reine furent présentés à la cour. Le dernier fut fait commandant de la garde d'une des portes du palais. La reine Lian-pi envoya demander un titre honorifique pour elle. L'impératrice Wou-heou lui confia celui de général de l'extérieur de gauche du fort de Ya-khian-wei. Elle fut gratifiée d'une robe richement brodée. En 690 et entre 713 et 741 la reine et son fils vinrent en personne à la cour. Elle reçut de même que son mari des titres honorifiques. Après cette époque il y a eu des roi qui ont régné dans ce pays. En 793 le roi (ou la reine) Thang-ly-sie et le prince de Pe-tieou se soumirent, et leur pays, qui était au sud de Kian-tcheou dans le Szu-tchhouan fut enclavé dans les limites de l'empire. Mais ceux-ci paraissent avoir été des chefs des hordes Tubétaines ou les débris orientaux de l'ancien royaume des femmes. — Les annales chinoises parlent aussi du royaume des femmes occidental. Ils le placent à l'ouest des monts Thsoung-ling et disent que les moeurs et les usages y étaient les mêmes que dans celui de l'est. Ils ajoutent qu'il n'était habité que par des femmes, qu'il produit des choses précieuses et qu'il faisait part du Fou-lin ou de l'empire Romain dont le prince, quand il était avancé en age, ordonnait à un de ses fils de partir pour épouser la reine. Si de cette union il naissait un fils, il ne succéda pas à sa mère. Ce pays n'a pas envoyé d'ambassade en Chine avant 634. — In diesen Berichten werden zwei Frauenreiche unterschieden: das occidentale oder westliche und das orientalische oder östliche. Die Angaben über das eine und das andere tragen einen verschiedenen Charakter. Die über das Westreich sind weniger bestimmt. Sie beruhen nicht auf eigener Wahrnehmung, nicht auf historischer Verbindung, sondern scheinen aus dem Occident nach China gelangt zu sein. Ihre Wichtigkeit liegt also nur darin, dass sie die allgemeine Verbreitung des Rufes eines Amazonenstaates in den vorderasiatischen Ländern von dem kaspischen nach dem schwarzen Meere beurkunden. Viel grösseres

Gewicht haben die Erzählungen von dem östlichen Frauenreiche. Sie stützen sich auf einen engen Verkehr China's mit den Königinnen desselben und geben eine Reihe historischer Ereignisse, insbesondere Gesandtschaften, Tributentrichtung und die endliche, erst im 8ten Jahrhundert unserer Zeitrechnung erfolgte Einverleibung in das himmlische Reich. Sie nehmen dadurch den Charakter geschichtlicher Zeugnisse an. Die in ihnen enthaltenen Angaben zeigen in der That eine sehr bemerkenswerthe Uebereinstimmung mit den Berichten der Alten über die gynaikokratischen Staaten der westlichen Welt. Wichtig ist vor Allem der Kulturzustand, in welchem wir das ost-asiatische Frauenreich finden. Diese Amazoninnen sind zu festen Niederlassungen übergegangen. Sie haben Städte gegründet und betreiben den Feldbau. Dadurch schliessen sie sich jenen kriegerischen Frauen Vorderasiens an, welchen die griechische Tradition die Anlage einer grossen Zahl der wichtigsten Städte zuschreibt, wie wir Sinope und die ägyptische Memphis als Gründungen der Amazonen gefunden haben, und weiterhin in Süditalien einer von Frauen angelegten und während langer Zeit von Königinnen des Namens *Κλήτη* regierten Stadt begegnen werden. In dem östlichen Weiberreiche liegt das höchste Richteramt in den Händen der Königin. Friede und Abneigung gegen Gewaltthätigkeit, insbesondere gegen den Diebstahl, finden wir besonders hervorgehoben. Dasselbe wird von den gynaikokratischen Staaten des Westens, insbesondere von den Lyciern, Kretern, Locrern übereinstimmend gerühmt. *Εὐνομία, σωφροσύνη, εἰρήνη* bildet den hervorragenden Charakterzug der von Weibern regierten Staaten. Der innere Zusammenhang jener Eigenschaften mit der Natur des Mutterthums liegt auf der Hand. Wie dieses den Männern, ihrer Ungebundenheit und ihrem Hange zur Gewaltthat als das Prinzip der Ruhe, des Friedens, der Versöhnung und des Rechts entgegentritt, so überträgt des Weibes Herrschaft die Achtung vor denselben Tugenden in die von ihm gegründeten und geleiteten bürgerlichen Vereine. Auf der Heiligkeit des Mutterthums ruht diese ganze Kultur. Wie das Richteramt, so knüpft sich auch die Religion vorzüglich an das Weib, das stets als der Träger und Verbreiter aller *δεισιδαιμονία* und *εὐσέβεια* erscheint. In der Verbindung magischer Ceremonien mit dem eilften Monde zeigt sich eben jene weiblich-lunarische Religionsstufe, die wir überall mit dem Kulturgrade der Gynaikokratie verbunden gefunden haben. Das Vorherrschen des Mutternamens in der Familie schliesst sich diesem Systeme mit Nothwendigkeit an. Wir erkennen in dem asiatischen Frauenreiche immer mehr das Bild der lycischen Zustände, wie sie Bellerophon begründete, und werden so in unserer Auffassung des Mutterrechts als des ersten grossen Schrittes zu höherer Gesittung bestätigt. Wenn wir in Lycien die Gynaikokratie auf die Familie beschränkt sehen, so können wir nun aus der Analogie des indischen Weiberreiches mit Sicherheit darauf schliessen, dass diess einer spätern Umgestaltung angehört, wie die chinesischen Quellen die Uebertragung des staatlichen Regiments von der Königin auf einen König als eine spät eingetretene Neuerung hervorheben. Der Entwicklungsgang wird jetzt in seinen verschiedenen Stufen klar. Das kriegerische, erobernde Amazonenthum mit seiner Ehefeindlichkeit und seinem Hetärismus weicht einem höhern Zustande, der mit städtischen Anlagen die Ehe und Uebung des Ackerbaus verbindet, die Mutter an die Spitze des Staates und der Familie stellt, von ihr die Strenge der Sitte und die Regelung des Lebens empfängt, und erst nach längerer Zeit, zunächst im Staate, das Weib durch den Mann ersetzt. Von einem männerlosen Dasein, an welches bei der Erwähnung amazonischer Zustände stets zunächst gedacht wird, ist keine Rede. Auch von einem ausschliesslichen Weiberheere wird nicht gesprochen. Die Schaar der 10,000 besteht aus männlichen Kriegern, wie wir schon die Amazonen an der Spitze männlicher Schaaren erblicken. Aber die Königin ist zunächst von Frauen umgeben. Frauen übermitteln ihre Befehle an die männlichen Minister; sie selbst wird mit dem Titel eines Befehlshabers geehrt. Mag auch im Fortgang der Zeiten die Waffentüchtigkeit immer mehr in den Hintergrund getreten sein, so kann sie doch nie ganz gefehlt haben, wie denn auch die Pferdezucht, diese mit dem Amazonenthum überall verbundene Erscheinung, ausdrücklich hervorgehoben wird. In dem erbrechtlichen System überrascht die Bestimmung, dass die Schnur (bru) nachfolgt. Ausgeschlossen ist also der männliche Stamm. Aber man erwartet die Tochter. Wenn die Schwiegertochter vorgezogen wird, so tritt darin die Bedeutung der *γεννητική* mit doppeltem Gewichte hervor, und jene Nachricht von dem Verhalten der Schnur zu Leptis gewinnt das Ansehen eines Ueberrestes des gleichen Systems. Die zwei Königinnen, von welchen die eine als petite reine eine untergeordnete Stelle einnimmt, haben mit den beiden Schwesterfürstinnen, deren Just. 2, 4; Apoll. 2, 388 gedenken, eine beachtenswerthe Aehnlichkeit. Neben dem Religionsgedanken, der mit dem weiblichen Prinzip stets den Dualismus verbindet, mag das Bedürfniss des Krieges, welches Antiope die Leitung zu Hause übergibt, während Orithya das Heer anführt, mitgewirkt haben. Dem Doppelnamen Thalestris-Minithya liegt wohl die Erinnerung

an dieselbe Zweiheit zu Grunde. Die weibliche Figur des Tempels von Elephanta in Indien, abgebildet bei Niebuhr, Reise in Arabien, T. 2, B. 6, und de Paravey, dissertation sur les Amazones dont le souvenir est conservé en Chine, Paris 1840, Bl. 1, B. hat an jeder Schulter zwei Arme, und gibt in der Hervorhebung nur einer, nämlich der linken Brust und der Zona, eine amazonisch gedachte, den Schilderungen der Griechen entsprechende weibliche Gottheit zu erkennen. Die Abbildung einer chinesischen Amazone will man in Bildern der Encyclopédie chinoise und Encycl. japonaise, so wie des Pian-y-tien, welches Werk die Pariser Bibliothek besitzt, erkennen. De Paravey. Pl. 1. A. p. 8. Nach Léon de Laborde sind Amazonen in dem Petraeischen Arabien als Grabhüterinnen dargestellt, wie wir sie auch auf lycischen Felsgräbern zu beiden Seiten der Thüren gefunden haben. Als besonders beachtenswerth hebt Klaproth in seinen Anmerkungen zu den mitgetheilten chinesischen Berichten hervor, dass der Name des Frauenreichs, Sou-fa-la-niu-ko-tehn-lo-est, aus dem Sanskrit genommen ist. Im Sanskrit aber bedeutet Soubha-Radjni-Gotchara das Land der schönen Königin. Der Titel der Minister, Kao-pa-li oder Kao-pa-la, heisst Hirte, oberster Verwalter. Dadurch wird für das Volksthum ein Anhaltspunkt gewonnen, wie die geographische Lage im NW. der Provinz Szutchhouan bis nach dem Süden von Khotan, also im Norden Indiens, sicher ist. Nach der Dynastie der Thang findet sich über das Tubetanische Frauenreich keine Nachricht mehr. Aber in der Geschichte der Mongolischen Dynastie der Yuan wird von einem solchen im Süden der Thsoung-ling-Berge, Bactriana benachbart, und dabei von der Herrschaft einer Königin, von ihrer Stellvertreterin und von der Demonenverehrung gesprochen. Auch die Hindus erzählen von Amazonen. Nach der Geschichte von Kaschmir, die H. Wilson aus dem Sanskrit übersetzte, eroberte der grosse König Salita-ditya im achten Jahrhundert Indien bis zu der Insel Lanka (Ceylan). Sein Zug ging erst nach Persien, dann wandte er sich gegen die Tibetanischen Bhotta, eroberte die Stadt Pradjotich, wahrscheinlich Gohati im Assam, und führte dann das Heer nach dem Lande Striradjyan, d. h. nach dem Königreiche der Frauen, im Süden des Pantchanouda oder Penjab. Vergleiche ferner die Mittheilung v. Hammer's über die Aditen im Anhang zu Böttigers Abhandlung über die Amazone auf einem Vasenbilde. Wir haben in den mitgetheilten asiatischen Zeugnissen die Erwähnung dreier Frauenreiche gefunden: das eine im Süden des Dekan, das zweite in der Nähe von Bactriana, das dritte tubetanische im Norden Indiens. Die Erzählungen von Cleophis und den sie begleitenden, aus goldenen Schalen Weinopfer spendenden Matronen, von Alexanders Begegniss mit Minithya-Thalestris — deren Name, wie Amastris, das Stri in Stri-Radjyan beibehält — endlich von dem Besuche bei der meroïtisch-indischen Kandake schliessen sich mithin, wenn auch durchweg fabelhaft ausgestattet, dennoch unzweifelhaft historischen Landeszuständen an, und nehmen eben desshalb in der Reihe der alten Zeugnisse über die ursprüngliche weite Verbreitung gynaikokratischer Lebensformen in Centralasien eine bedeutende Stelle ein. Insbesondere zeigen sie uns, wie sich Alexanders Zeitgenossen des Königs Stellung zu diesen Zuständen der eroberten Länder dachten. Zwei Erscheinungen treten in den verschiedenen Nachrichten besonders hervor. Auf der einen Seite sehen wir den makedonischen Helden überall dem Mutterprinzipe freundlich begegnen, ihm seine Verehrung und Hochachtung darbringen; andererseits die einheimischen Königinnen von dem Glanze des Heracleischen Helden hingerissen, freiwillig der körperlich und geistig gleich erhabenen Erscheinung des Jünglings huldigen. Ist in Thalestris der Zauber dargestellt, den männliche Tapferkeit auf das Weib ausübt, so erscheint in Candace der Sieg, den die Erkenntniss höherer geistiger Bedeutung des Mannes unfehlbar davonträgt. (*ἔνθα δὴ καὶ δῆλον γεγένηται ὅτι τὸ ἄῤῥεν φῦλον καὶ εἰς τὸ σῶφρον ἰσχυρότερόν ἐστι τῆς τῶν θηλειῶν φύσεως.* Xenoph. de R. P. Laced. 3, 4.) Die Königin der kaukasischen Stämme zeigt die Auffassung der noch rohern Gebirgsvölker, Candace diejenige der zu höherer Kultur durchgedrungenen indischen Welt. Jene huldigt der physischen, diese der erkannten geistigen Natur des Helden. Alexander seinerseits tritt den gynaikokratischen Ideen der von ihm unterworfenen asiatischen Welt überall schonend entgegen. Seine Beziehungen zu Ada und Cleophis, so wie sein Verhalten gegenüber der königlichen Mutter des Darius bilden nur die Fortsetzung jener hohen Achtung, die er vor Olympias an den Tag legt. In dem Mythus von der Begegnung mit Candace haben beide Erscheinungen, die Majestät des Mutterthums und die Huldigung desselben vor dem überragenden geistigen Glanze des Mannes ihre gleichmässige Anerkennung gefunden. Darin liegt seine Bedeutung. Die mythischen Theile der Alexander-Geschichte verdienen nicht weniger Beachtung als ihre historisch genauen Angaben. Zeigen die letztern das Geschehene, so offenbaren jene das Gedachte und geben Zeugniss von der Auffassung der Dinge durch die Zeitgenossen, durch die Sieger sowohl als die Besiegten. Der tiefe Eindruck, den die Eröffnung Asiens und die glänzende

Erscheinung eines vor den Augen zweier Welten rasch über die Bühne schreitenden Heldenjünglings in den Gemüthern seiner Zeitgenossen zurückliess, hat vorzugsweise in dem Mythus seinen Ausdruck gefunden. — Wenn wir den makedonischen Eroberer mit jenen Helden der Vorzeit vergleichen, an deren Namen die Ueberlieferung die Bekämpfung und den Untergang der alten Gynaikokratie anknüpft, so tritt uns ein für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit höchst bedeutsames Ergebniss überraschend entgegen. Während Achill, Theseus, Heracles die Begründer der hellenischen Civilisation, dem Männerrechte jenen vollen geistigen Sieg bereiten, der sich am entschiedensten in der ewig gleichen Ruhe und Klarheit des delphischen Gottes ausspricht, hat die auf Alexanders Siege gegründete Kultur des Ostens der Paternität nicht dieselbe vollendete Entwicklung zu geben vermocht. Heracles, an den der makedonische Eroberer sein Vaterthum anknüpft, tritt hinter dem stofflichern weiberfreundlichen Dionysos in den Hintergrund. Mögen wir die Nachricht der Alten von dem bacchischen Triumphzug Alexanders durch Asien in das Gebiet der Dichtung verweisen: sie behält nichtsdestoweniger ihre innere Wahrheit und Bedeutung. Die Religionsstufe, auf welcher die makedonische Kultur ruht, ist eine ältere und stofflichere als diejenige, zu welcher sich der delphische Apoll im Laufe der Zeit erhob. Sie schliesst sich vorzugsweise an das samothracische System an, in welchem, wie in allem Mysterienkult, das Mutterthum die erste Stelle einnimmt, auf welches auch Olympia's und Philippus' Verbindung zurückgeführt wird. Diese Stufe zu überwinden und von der pelasgischen zu der hellenisch-delphischen Auffassung durchzudringen, dazu war die Berührung mit dem sinnlich-stofflichen Osten und der indisch-ägyptischen Kultur nicht geeignet. Hatte auch in Alexanders Erscheinung und Heldenlaufbahn der höhere Glanz des männlichen Geistes sich geoffenbart und, wie Candace's Mythus so schön hervorhebt, bei dem herrschenden Weibe zuerst und willig Anerkennung gefunden: den Sieg zu verfolgen und ihm Dauer zu verleihen, wie die Hellenen das Heracleische und Theseische Vaterprinzip zur höchsten Ausbildung hindurchführten, das vermochten dem Schwergewicht asiatischer Zustände gegenüber die Nachfolger des makedonischen Helden nicht. Wenn er bei Ps.-Callisthenes sterbend klagt, seine Umgebung, die alle seine Thaten mit angeschaut, habe doch nicht vermocht, seinen Geist und die *ἄνω πρόνοια* zu erkennen, so ist auch darin geschichtliche Wahrheit ausgesprochen. Statt von dem Mutterprinzip zu apollinischer Väterlichkeit fortzuschreiten, sinken die aus Alexanders Eroberung hervorgegangenen Reiche immer tiefer zu der weiblichen Stofflichkeit zurück. Nicht den delphischen Gott, sondern den sinopeisch-hyperboreischen Koros-Apollo indischer Verwandtschaft wählt der erste Ptolemäer zum religiösen Mittelpunkt seines neuen ägyptischen Reichs, und in dem Hause der Lagiden verdrängt Dionysos bald vollständig den höhern Heracles, der als Archegete des Mannesstammes betrachtet wurde. In dem alexandrinischen Priesterthum erscheint Alexander allein als caelebs, seine Nachfolger insgesammt in weiblichem Vereine, das Mutterthum oft höher als die Paternität. Nirgends hat der dionysische Phalluskult solchen Glanz entfaltet, nirgends seinen Einfluss auf das weibliche Geschlecht gewaltiger ausgeübt als im Hause der Lagiden. Nirgends ist die alte Geltung des Mutterthums von Neuem so unwiderstehlich hervorgetreten, als an den Ufern des Nil, der seine Isis mit Koros-Sarapis geeint und ihn überragend selbst über die Länder des Occidents verbreitete. Der Mythus erzählt, noch nach seinem Tode habe Achill auf Leuke den Kampf gegen das Amazonenthum fortgesetzt, und erst hier dem im Leben begonnenen Siege Vollendung gegeben. Wie viel Sinn und Wahrheit liegt nicht in dieser Auffassung; wie beziehungsreich erscheint sie uns, wenn wir sie mit dem Schicksal des makedonischen Reichs vergleichen. Achills Werk haben die Hellenen vollendet, nachdem der Heldenjüngling im Kampf gegen Asien seinem Volke den Weg zu höherer Entwicklung gewiesen; Alexanders Spur wussten die Diadochen nicht zu verfolgen. Der Kampf wurde nach des zweiten Achilleus Tod nicht fortgesetzt, und darum die Frucht des frühern Sieges wieder eingebüsst.

CI. Die Bedeutung des dionysischen Kults für die Gestaltung des Geschlechterverhältnisses und die Entwicklung des weiblichen Daseins ist in der Schlussbetrachtung, zu welcher uns der Kandake-Mythus geführt hat, angedeutet worden. Wir haben jetzt das Verhältniss der Frau zu der bacchischen Religion näher zu prüfen. Das Gebiet, das sich unserer Forschung eröffnet, ist von grossem Umfange und reich an den merkwürdigsten Erscheinungen. Die Einsicht in alle spätern Theile dieses Werks wird wesentlich durch die richtige Auffassung des dionysischen Mutterthums bedingt. Kein Kult hat auf die Gestaltung des alten Lebens einen so tiefgehenden Einfluss ausgeübt, wie der bacchische, keiner zu der Entwicklung des weiblichen Geistes so gewaltig mitgewirkt. In keinem liegt das Höchste und Niederste, dessen die weibliche Seele fähig ist, so nahe bei einander. Auf keinem Gebiete werden wir des Erhabenen und des Entwürdigenden so Vieles finden. Wenn ich die Fülle der Erscheinungen,

die sich darbieten, mit dem geringen Grad des Verständnisses vergleiche, zu dem unsere Wissenschaft bis jetzt auf diesem Felde vorgedrungen ist, und nach den Gründen forsche, die einer vollkommenen Einsicht hindernd in den Weg getreten sein mögen, so stellt sich mir in erster Linie die Vernachlässigung desjenigen Gesichtspunktes dar, der uns hier zunächst leitet: die vorzugsweise Beziehung des bacchischen Kults zu den Frauen. Ich will, meinem bisher befolgten Systeme getreu, die Darstellung dieser Verhältnisse wiederum an einzelne Erzählungen anknüpfen, überlieferte Mythen zergliedern, mit ähnlichen zusammenstellen und so, vom Einzelnen zum Allgemeinen fortschreitend, den Einblick in eine der wichtigsten, tiefgreifendsten und folgenschwersten Umgestaltungen des menschlichen Daseins eröffnen. Der oben schon berührte Mythus von den Schicksalen des orchomenischen Geschlechts der *Αἰολεῖαι* erzählt, wie die drei minyeischen Töchter lange allein der bacchischen Wuth ledig, zuletzt von ihr ergriffen werden (Ovid. Met. 4, 1 ff.), wie sie dann um ihre eigenen Kinder das Loos werfen, und Leukippe, von diesem getroffen, ihren Sohn Hippasus zum Zerfleischen darbringt. Worauf Hermes die Schwestern mit dem Schlangenstabe berührt und in eine Krähe, Fledermaus und Nachteule verwandelt. Antonin. Liber. 10 hebt besonders hervor, dass der Uebergang zu bacchischem Orgiasmus erst erfolgte, als der Gott die Mädchengestalt, in welcher er den Aioleae erschienen war, ablegte, sich vor ihren Augen zum Stier, Löwen (vergl. Horat. Od. 2, 19. 23. Aelian V. H. 7, 21) und Pardel (vergl. Nonn. Dionys. 24, 346; 36, 295 f.; 44, 17), den drei Thieren, die auch auf bacchischen Monumenten oft verbunden erscheinen (De Witte, cabinet Durand No. 121, p. 42; 1903. 1910; 648) verwandelt, und Nektar und Milch aus seinem Munde hatte fliessen lassen. Plut. Qu. gr. 38 fügt bei, noch zu seiner Zeit bestehe bei den Orchomeniern das Geschlecht der Aioleae; der Name bezeichne grausame, mordsüchtige Weiber und enthalte die Erinnerung an jene Zerreissung des Hippasus durch seine eigene Mutter. Die Bezeichnung der Männer als *Ψολόεις* stamme von den schmutzigen Kleidern her, die sie aus Betrübniss und Trauer über das Schicksal des Kindes annahmen. Eine Sühne jener That werde am Feste der Agrionia von dem Priester des Dionysos geübt. (Vergl. Plut. Symp. 8, in.) Mit dem offenen Schwerte verfolge er die versammelten Frauen des aioleischen Geschlechts, und habe das Recht, diejenige zu tödten, die er einzuholen vermöge. Zu Plutarchs Zeit brachte Zoïlus das Blutopfer dar. Da aber Geschwüre seinen Leib frassen und grosses Unglück über die Stadt kam, wurde der Familie das Priesterthum genommen und durch freie Wahl jedesmal dem Würdigsten übertragen. Vergl. O. Müller, Orchom. S. 167. In diesem Mythus lassen sich drei Perioden und Zustände unterscheiden: nämlich die Zeit vor der Verbreitung des bacchischen Dienstes, diejenige, welche auf seine Einführung folgte, endlich die dritte, welche mit der Aufhebung des alten blutigen Opfers beginnt. Für uns ist der Uebergang aus der ersten in die zweite Periode das Wichtigste. Wir sehen zwei Religionssysteme, zwei Kulturzustände mit einander in Kampf treten, den einen untergehen, den andern zur Herrschaft gelangen. Die Erinnerung dieses Ereignisses wird an ein einziges Geschlecht, das der Aioleae, geknüpft. Ich sehe in diesem den Rest der alten orchomenischen Urbewohner, die in der Mitte einer an Zahl überwiegenden spätern Bevölkerung nur noch als einzelnes Geschlecht erschienen. Daraus folgt, dass, was von den Aioleae erzählt wird, ein die ganze minyeische Urbevölkerung betreffendes Ereigniss enthält. Worin nun jener vor-bacchische Zustand bestanden, lässt sich deutlich erkennen. Die Namen der drei Schwestern, auf welche das Volk der Aioleae zurückgeführt wird, sind amazonische Benennungen. *Λευκίππη*, *Ὀρσίππη*, ihre Mutter *Ἑρμίππη* (Schol. Apoll. Arg. 1, 230), der Sohn *Ἵππασος* weisen nicht weniger als *Μενίππη*, die eine der beiden zu Orchomenos verehrten Jungfrauen, *ἅς ἄχρι νῦν Αἰολεῖς προσαγορεύουσι κορωνίδας παρθένους* (Anton. Lib. 25) auf jene religiöse sowohl als militärische Verbindung des Amazonenthums mit dem Pferde, die wir schon öfters hervorgehoben haben, und die in der Sage bei Hygin f. 243: Samiramidem in Babylone equo amisso in pyram se coniecisse, ebenso in der Erzählung des Apollon. Rh. Arg. 2, 1175—1179, Val. Flacc. Arg. 5, 124 einen sehr merkwürdigen Ausdruck gefunden hat. (Ueber die Verbindung der Dreizahl mit dem Amazonenthum siehe Apoll. 2, 998, 999: *ἀνὰ γαῖαν κεκριμέναι κατὰ φῦλα διάτριχα ναιετάασκον.*) Damit stimmt überein, dass die Mädchen, obgleich sie Kinder haben, von Antonin wohl nach dem Vorgang der böotischen Dichterin Corinna, *κόραι* genannt werden. Serv. Ecl. 3, 39. Wir haben hierin eine Andeutung jenes mit dem Amazonenthum verbundenen Hetärismus, der in Semiramis' Auswahl der Schönsten ihres Heeres (Diod. 2, 13), in ihrem babylonischen Standbild, das die Amazone mit aufgelöstem Haare an der einen Hälfte ihres Kopfes darstellte (Valer. Max. 9, 3, Ext. 4), so wie in den oben mitgetheilten Erzählungen von der durch die Amazonen den anlangenden Helden erwiesenen Gunst hervortritt. Als die Minyer auf der männerlosen Lemnos landeten, wurden sie Stammväter eines ebenfalls Minyer

genannten Volks. Hierin setzt sich das heimische Leben der orchomenischen Minyer fort, und es wird besonders bedeutsam, dass es auch von den Nachkommen jener Lemnerinnen heisst, illustris ibi sanguinis feminae, Val. Max. 4, 6, 3. Ext.; mit Pind. Pyth. 4, 82 und Schol. zu 4, 85, p. 349. Boeckh. Vergl. Apoll. Rh. 1, 609; 4, 1730 f. Orph. Argon. 474 ff.; dass Euphemos nach der Mutterseite auf die Lemnerinnen zurückgeführt wird (Schol. Pyth. 4, 35. 458); dass die Nachkommen der Minyer *κατὰ ζήτησιν τῶν πατέρων* ausziehen (Herod. 4, 145; Schol. 4, 145); ebenso, dass die Dioscuren, Ledae nota proles, daher besonders an den Sümpfen verehrt (Val. Max. 1, 8, 2), und nach Mutterrecht Gegner des Orestes und des sein Vaterprinzip schützenden Apollo (Eurip. Electra 1234 bis 1287; Orest 554—556; Iphig. Aulid. 826), ihnen als Haupt-Gottheit zugewiesen werden. Für die ältesten Minyer ergibt sich hienach als herrschender Zustand ein zu amazonischer Entartung fortgeschrittenes Mutterrecht. Die Beziehung des Namens Aioleae auf Grausamkeit und blutdürstige Natur ist etymologisch entschieden unrichtig, da an dem Zusammenhang mit *Αἶα*, *γαῖα* und dem Namen *Αἴολος*, *Αἰολεῖς* kaum gezweifelt werden kann; aber hinter der unrichtigen Ableitung birgt sich die Erinnerung an jene amazonische Wildheit, die in Oiorpata und dem Dido-Namen *ἀνδροφόνος* (Eustath. zu Dion. Perieg. 195, Bernhardy, p. 122; Herod. 4, 110), so wie in andern entsprechenden Bezeichnungen (Pindar, Pyth. 4, 116; Schol. Nem. 3, 64) hervorgehoben wird.

CII. Spuren des alten minyeischen Mutterrechts begegnen auch sonst in grosser Anzahl. Hygin. f. 14 zählt die Jasongefährten auf und fügt hinzu: Hi autem omnes Minyae sunt appellati, vel quod plurimos eorum filiae Minyae pepererunt, vel quod Iasonis mater Clymenes Minyae filiae filia erat. In Uebereinstimmung hiemit wird von Iphiclus gesagt: Phylaci filius matre Clymene Minyae filia ex Thessalia, avunculus Iasonis; von Admet: Pheretis filius, matre Periclymene Minyae filia ex Thessalia. *Ἰάσον καὶ Κλυμένης τῆς Μινύου Ἀταλάντη — — ἣ ἐγέννησε Παρθενοπαῖον* id est virginis filium (Apollod. 3, 9, 2). Ueber die Verbindung mit der Thessalischen Jolcos Schol. Isthm. 1, 79. Apollon. 1, 763. Eustath. Hom. p. 206. Schol. zu Apollon. 1, 230. Wird der Vater genannt, so fällt doch nur die Mutterseite in Berücksichtigung. Von dieser haben die Minyer ihren Namen. Von Töchtern des Minyas, nicht von Söhnen desselben stammen sie her (*ἰδίως οὐκ ἀπὸ ἀνδρογενείας ἀλλ' ἀπὸ τῆς γυναικός· κατὰ μητέρα ἀριθμούμενος* Schol. Pyth. 4, 253. 255), ja in dem Fortschritt von den Töchtern zu Enkelinnen ist das lycische Herzählen der Mütter zu erkennen. Apollon. Rhod. Arg. 1, 228: *τοὺς μὲν ἀριστῆας Μινύας περιναιετάοντες κίκλησκον μάλα πάντας, ἐπεὶ Μινύαο θυγατρῶν οἱ πλεῖστοι καὶ ἄριστοι ἀφ' αἵματος εὐχετόωντο ἔμμεναι· ὡς δὲ καὶ αὐτὸν Ἰήσονα γείνατο μήτηρ Ἀλκιμέδη Κλυμένης Μινυηΐδος ἐκγεγαυῖα.* Schol. 1, 230. Vergl. Tzetz. Lyc. 175. In consequentem Fortschritt gelangen wir von der Mutter zu der Erde als Urmutter. Diess findet durch den Mythus von Tityus und seiner Mutter Elaera, des Orchomenus Tochter, Bestätigung. Denn nach Elaera's Tod wird der Knabe von der Erde aufgenommen, geboren und ernährt. Schol. Apoll. Rh. 1, 761. Die Erde vertritt der Mutter Stelle: eine Auffassung, die in der Erzählung von der libyschen Erdscholle und dem Traumgesicht des Minyers Euphemos bei Apollon. Rh. Arg. 4, 1730 ff. eine sehr merkwürdige Einkleidung gefunden hat. Man sehe ferner Serv. Ecl. 4, 34: Socii vero Iasonis Minyae appellati sunt, vel ab agro huius nominis Colchorum (vergl. Fr. h. gr. 3, 415, 76), vel quod multi ex quodam Minya nati Iasoni se conjunxerunt, vel quod Minya Iasoni materna avia fuit (vergl. Aen. 4, 258). Auf das System des Mutterrechts bezieht sich folgende genealogische Angabe: *Μινυᾶν δὲ τῶν Ἀργοναυτῶν φησιν ὅτι οἱ πλείονες αὐτῶν εἰς Μινύαν τὸν Ποσειδῶνος καὶ Τριτογενείας τῆς Αἰόλου τὸ γένος ἀνῆγον* (Schol. Pind. Pyth. 4, 120). Der Name der Aioliden, den die Minyer führen, besonders Jason (Sch. Pyth. 4, 118. Tzetz. Lyc. 175, p. 434, Müller), stammt hiernach von der Mutterseite (Sch. Apoll. 3, 1094: *Μινύας δὲ κατὰ μητέρα Αἰολίδης, πατρὸς δὲ Ποσειδῶνος*), obwohl es sonst durch die Vaterseite vermittelt wird. Schol. Pyth. 4, 190. Vergleiche Schol. Isthm. 1, 79; Schol. Ol. 14, 3; Aelian. V. H. 3, 42; Ovid. M. 4, 1. 168; Stat. Theb. 3, 516; 5, 347; Tzetz. Lyc. 874. — Aiolus geht selbst auf Deucalion zurück. Dessen Nachkommen werden aber nach Aristoteles Angabe (oben §. 80) *οἱ ἀπὸ Πύῤῥας* genannt, womit Valer. Flacc. Arg. 6, 390: Pyrrhae genus, und Horat. O. 1, 2: seculum Pyrrhae, übereinstimmt. — In den Naupactia werden insbesondere die Töchter des Minyas, Medea und die Argonauten besungen. Sie gehören also mit zu den Zeugnissen für die alt-orchomenische Gynaikokratie. Pausan. 10, 38, 6; 2, 3, 7. 8; 4, 2, 1; Schol. Apoll. Rh. 2, 299; 3, 242; 4, 59. 86. 87; Schol. Vict. Il. O. 336; Apollod. 3, 10, 3; Ael. Herodian *περὶ μον. λεξ.* p. 15, 23. Weichert über Apollon. S. 210 ff. Markscheffel, Fragm. Hes. p. 408. Von den Naupactia gebraucht Pausan. 10, 38, 6 den Ausdruck *πεποιημένα εἰς γυναῖκας*, wie von den genealogischen Gedichten Hesiods: *τὰ εἰς γυναῖκας ᾀδόμενα*, Paus. 1, 3, 1; 9, 31, 5. Die Anlage beider war die-

selbe: Genealogie, hier vorzüglich minyeisch-aeolischer Heroengeschlechter nach ihrer mütterlichen Abstammung, wie Maxim. Tyr. Diss. 32, 4 von Hesiod sagt: *χωρὶς μὲν τῶν ἡρώων, ἀπὸ γυναικῶν ἀρχόμενος, καταλέγει τὰ γένη, ὅστις ἐξ ἧς ἔφυ.* Dieses System wird öfters bei der Angabe der einzelnen Argonauten beobachtet. Euphemus Mutter Mekionike stand in den Eoeen: *Ἢ οἵη Ὑρίη πυκινόφρων Μηκιονίκη, Ἣ τέκεν Εὔφημον Γαιηόχῳ Ἐννοσιγαίῳ Μιχθεῖσ' ἐν φιλότητι πολυχρύσου Ἀφροδίτης.* (Schol. Pind. Pyth. 4, 35.) Eben so Jophosse-Chalciope, die Aeetes-Tochter, die Mutter der Phrixus-Söhne. (Schol. Apoll. Rh. Arg. 2, 1122. 1149.) Besonders belehrend ist die vierte Pythia, die Arkesilaus' Lob mit der Geschichte der lemnischen Minyer und Euphemos' Erdscholle in Verbindung setzt. In seiner Anrede an Pelias bezeichnet Jason das Geschwisterthum der beiderseitigen Ahnherrn Salmoneus und Kretheus in den oben S. 162—164 erläuterten Ausdrücken: *μία βοῦς Κρηθεῖ τε μάτηρ καὶ θρασυμήδεϊ Σαλμονεῖ.* Vergl. Schol. P. 4, 190. Jasons Vater Aison ist des Pelias Bruder, *κατὰ μητέρα*, Schol. P. 4, 266. Vergl. Apoll. 1, 192. 199. Pelias, der Poseidon-Erzeugte, heisst *Τύρους ἐρασιπλοκάμου γενεά* (225), Tyro in der Odyssee 11, 258: *βασίλεια γυναικῶν.* Vergleiche Tzetz. Lyc. 175. Phrixus *ὁ Μινυήιος* (Apollon. 1, 763) wird durch den Widder nach Colchis gerettet, *ἐκ ματρυιᾶς ἀθέων βελέων* (288; Apollon. 2, 1185.) Nach dem Scholion führt Ino die bezeichnenden Namen Demodike, Gorgopis, Themisto. Dass die häufige Hervorhebung stiefmütterlichen Hasses in dem System des Mutterrechts eine besondere Veranlassung hatte, liegt auf der Hand. Daraus erklärt sich die unter Athene's Vermittlung eingetretene doppelte Stiefmutterheirath des Telemachus und Telegonus nach Hygin f. 127. Wie Pelias den ihn schreckenden Göttersprych von der Allmuter Gaea, *πὰρ μέσον ὀμφαλὸν εὐδένδροιο ματέρος*, erhält (121), so enteilen die minyeischen Helden ihrer Mütter Gesellschaft und Sorge: *μή τινα λειπόμενον τὰν ἀκίνδυνον παρὰ ματρὶ μένειν αἰῶνα πέσσοντ' κ. τ. λ.* (305), eine Darstellung, der Apollon. 1, 270 ff. und Valer. Flacc. 1, 135 ff. in dem Abschied Jasons von Alkimedeia weitere Entwicklung geben. Vergl. Apollon. 1, 815—817; Diod. 4, 67. 44. 45. Welche Bedeutung wir diesem Zuge beizulegen haben, zeigt Hesiod *ἔργα* 130, wo dem silbernen Menschengeschlecht die auszeichnende Eigenschaft beigelegt wird: *ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῇ ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος ᾧ ἐνὶ οἴκῳ.* Denn darin liegt ein bestimmter Anschluss an das Mutterrecht jener ältesten Zeit, die wir die pelasgische nennen können, wie die Minyerschaar bei Apollodor 1, 9, 18 *πελασγικὸς στρατός*, bei Valer. Flacc. 8, 484 Pelasga pubes heisst. In gleicher Bedeutung wird von Plutarch im Theseus an die Mütter der durch's Loos nach Creta gesendeten Töchter und ihre Liebesbezeugungen erinnert, von Homer aber im Eingange des 10. Buchs der Odyssee das harmlose und üppige Leben der Aeolus-Kinder *παρὰ πατρὶ φίλῳ καὶ μητέρι κεδνῇ* hervorgehoben. Als einseitiger Muttersohn erscheint der Aiolide Jason in seinem einen Schuh (*μονοσάνδαλος*), wie in seiner ausschliesslichen Verbindung mit Hera (Apoll. 3, 72). Er hat den andern im Flussschlamm verloren. Das weist auf den pelasgischen Schlammkult und die Sumpfvegetation, welche keinen hervortretenden Vater kennt. Wir haben dafür in den Argonauten noch einen bezeichnenden Repräsentanten, Palaimon, des Lernus-Hephaistos Sohn. Die Art, in welcher Apollon. 1, 204—209 und Orph. Argon. 211 bis 213 ihn schildern (*ἐν δὲ παλαιμόνιος Λέρνου νόθος ἤλυθεν υἱός. σίνετο δὲ σφυρὰ δισσά, πόδας δ' οὐκ ἦεν ἀρηρώς· τοὔνεκ' Ἡφαίστοιο γόνον καλέεσκον ἅπαντες*), erinnert an das natürliche Vorbild des Schilfes und Röhrichts, welches auch in Harpocrates erkannt wird (Bachofen, G. S., S. 333). Der Ausdruck *σίνετο* in seiner ganz ungebräuchlichen passiven Form enthält einen vielleicht absichtlichen Anklang an jenen Sinnis, dessen Tochter dem Geschlecht der Ioxiden den mütterlichen Schilfkult überlieferte. Palaimon ist also nothwendig *νόθος* oder *ἀπάτωρ*, wie die lemnischen Minyer die *πρὸς ζήτησιν τῶν πατέρων* Hellas durchziehen, eine Zeugung der vereinigten Feuer- und Wasserkraft des Hephaist und des Sumpfmannes Lernus, ein Parthenopaius, wie Atalante's der Argonautin Sohn (Apollod. 1, 9, 16; Diod. 4, 41. 48), des Schoeneus Enkel. Jason, der den linken oder mütterlichen Schuh im Sumpf verliert, schliesst sich an diese Auffassung an, und eben darum heisst Palaimon den Argonauten, ganz besonders aber dem Jason willkommen (Apollon. 1, 206). Unter Athamas und Themisto's Söhnen erscheint neben Phrixus und Helle auch Schoeneus, der Binsenmann (Schol. Apoll. 2, 1144). Es gewinnt daher ganz bestimmte Bedeutung, wenn die am Phasis anlangenden Argonauten sich erst im Röhricht und Schilf verstecken (Apoll. 2, 1286; 3, 1 ff.); wenn ferner Val. Flacc. 6, 564 den Peucron materna velatus arundine nennt. Pindar P. 4, 134 leiht Jason herabwallendes, von keiner Scheere berührtes Haar. Wir werden später sehen, dass diess den Muttervölkern allgemein beigelegt wird, und dass die mütterliche iniussa creatio in Haar und Schilf gleichmässig erkannt wurde. Vergl. Apollon. 3, 45—47; 4, 30; besonders712. 2, Wenn endlich derselbe Jason gleich bei seiner Geburt als todt betrauert, in schwarze Tücher gehüllt, selbst zur Bestattung hin-

ausgetragen wird, und auch der Vater bei seinem Wiedererkennen Thränen vergiesst (Schol. zu P. 4, 213; Tzetz. Lyc. 175), so liegt hierin der Ausdruck jenes finstern, nur auf den Tod gerichteten und in Trauer aufgehenden tellurischen Lebensgesetzes, das in *αἰάζειν* von *αἶα* gleich *θρηνεῖν* (Schol. P. 4, 420) sprachlich sich bewährt. Darum heissen die Aioliden *Ψολόεις*, und Plutarchs Erklärung ist nur darin verfehlt, dass sie eine einzelne bestimmte Veranlassung zu solcher Trauer angibt. Wir können zur Vergleichung an die schwarze Kleidung der Kimmerier, an Pentheus, Penthesilea, Penthilus, *Πενθερός, Πενθερά,* an die orphische Benennung der Menschen, *τὰ δάκρυα* (Hermann, Orph. p. 493), und an Bellerophontes-Laophontes verzehrende Trauer in der einsamen aleischen Flur (oben S. 5) erinnern. Mir scheint, dass die gleiche tellurische Religionsidee auch in dem Volksnamen *Μινύαι* ihren Ausdruck erhalten hat. Für die Feststellung seiner Bedeutung leiten mich folgende zwei Angaben. Eustath. zu Hom. p. 273: *δόξοι δ' ἂν ὁ Μινύας παρὰ τὸ μινυὸν, ὅ ἐστι μικρόν, λεχθῆναι. ὅτι δὲ Ἀττικὸν τὸ μινυὸν καὶ ὡς μέχρι νῦν ἐγχώριος Ἀθήνησιν ἡ λέξις, δῆλον ἐστί.* Tz. Lyc. 705: *Καὶ Μίνως καὶ Ῥαδάμανθυς —— παρὰ τὸ ῥαδίως μινύθεσθαι καὶ φθείρεσθαι.* (Fest. Minutiae.) Die Idee des ewigen Zerstörens, Verringerns, Bedrohens ist dem Stamme *min* (auch in der Amazone Minithya) so eigenthümlich, dass wir sie als die Grundlage der Bedeutung des Volksnamens anerkennen müssen. In den Volksnamen aber, besonders denen der ältesten Zeit, liegen stets Religionsanschauungen. *Μινύας* kömmt also mit Laophontes dem Sinne nach überein. Er bezeichnet, wie dieser, die zeugende Naturkraft (daher *Μινύας ποταμός*. Eustath. l. c.); aber vorzugsweise nach ihrer finstern Todesseite, und gehört dadurch ganz dem hetärischen Tellurismus, in welchem die Schöpfung nach ihrem steten und schnellen Verfall angeschaut wird. (Vergl. Strabo 8, p. 344 über die Verehrung des Hades in der fruchtbaren Elis: *τάχα διὰ τὰς ὑπεναντιότητας*. Orph. Argon. 1133—1147; woselbst auch der Fluss *Μινυήϊος*, Paus. 5, 6.) Ich habe diess anderwärts an einem ägyptischen Sumpfmythus nachgewiesen (G. S. 90. 331), und mache hier darauf aufmerksam, dass die ebenfalls ägyptische Erzählung von dem Könige *Μεῖνις* (Plut. Is. et Os. 8), *Μηνάς, πρῶτος μετὰ τοὺς θεούς* (Diod. 1, 45) diesen wieder in der Doppelnatur des üppig zeugenden und darum um so schneller zerstörenden Laophontes auffasst. Das Gleiche gilt für Minos, der nicht nur als wohlgesinnter guter König, sondern auch als schrecklicher, grausamer Fürst dargestellt wird. Philostr. V. Apoll. 3, 25; Eustath. Hom. p. 1699, 44; Catull. Epith. Pelei 75. Schon die Alten verstanden diesen Gegensatz nicht mehr und suchten ihn, wie Plutarch im Theseus, auf historischem Wege durch den Hass der Athener zu erklären. Und doch zeigt das unterirdische Richteramt deutlich genug, welcher Religionsstufe Minos angehört. Es ist die tiefste mütterlich-stoffliche, in welcher Tod und Todtenkult vorherrscht, und wo die strenge Vergeltung als der Inhalt nie fehlender Gerechtigkeit auftritt. Der Name der Minyer reicht wie nach der thessalisch-pelasgischen Jolkos und nach Kolchis, so zu den lycischen Solymern. Die Bezeichnung *Μιλύαι* wird von Herodot 1, 173 an Sarpedon, den Bruder des Minos von der Mutter Europa geknüpft. Nach Eustath. zu Hom. p. 273 aber haben wir statt *Μιλύαι, Μινύαι,* was im Anschluss an den kretischen Minos als eine wohlbegründete Angabe erscheint. Dadurch erhält das minyeische Mutterrecht Verwandtschaft mit dem kretisch-lycischen, die Verbindung des Minos mit Aeetes durch Pasiphaë bei Apollon. 3, 136 ff. Tz. Lyc. 798, des Aioliden Sisyphus mit Bellerophon (Paus. 2, 4, 2) bestimmte Beziehung, und die tellurische Todesbedeutung des Namens, so wie der orcischen Minyas ihre Bestätigung. Denn in der lycischen Sage von der Trias der *σκληροὶ θεοί*, Arsalus, Dryus, Trosobius, in deren Namen alle Verwünschungen geschehen (Plut. de def. Oracc. 21), zeigt sich der Tod und das unentrinnbare Verderben als der Inhalt jener ältesten Religionsstufe, der die minyeischen Solymer angehören, und deren Zurückdrängung durch eine höhere, wie sie für die Solymer an Lykos, für die Minyer Thessaliens und Boeotiens an Jason angeknüpft wird, auch das Verschwinden des alten Namens zur Folge hat. (Vergl. Paus. 9, 36, 3; 9, 38.) Der Tellurismus beherrscht die verschiedensten Seiten der vor-hellenischen Zustände, und gibt dem Namen seinen Sinn. Jener Religionsstufe galten die Todten als die *πλείονες*, die Lebenden neben ihnen als minor numerus, die Zeugung selbst als ewige Vermehrung jener, der Gott des Lebens als steter Zerstörer und Minderer. — Minyeische Mütter und Töchter erscheinen auch in den Nekyen. Vor Odysseus zeigen sich namentlich Tyro und Chloris (Od. 11, 235 ff.), jene gleich nach seiner eigenen Mutter. Sie, des Salmoneus Tochter, gebiert von Poseidon den Pelias und Neleus, von Kretheus aber Aeson, Pheres, Amythaon; Chloris dagegen stammt von Amphion, des Jasos Tochter, der in dem minyeischen Orchomenos mächtig waltete. Das System der Nekyen ist ganz das des Mutterrechts. Sie schliessen sich den Naupactien und Eoeen an. Nur Mütter und Töchter werden genannt. Nicht will ich alle aufzählen, sagt Odysseus 11, 228. 329, *ὅσας ἡρώων ἀλόχους ἴδον ἠδὲ θύγατρας*. Dabei vergesse man nicht, dass es gerade

Arete ist, Alkinoos Gemahlin, die ihren Mann überragende Königin der Phaiaken, dieselbe durch deren Vermittlung Medeia mit Jason das eheliche Brautfest feiert, vor welcher Odysseus seine Unterweltsfahrt erzählt, und der er die berühmtesten der Heroiden aufzählt. Der Tellurismus erscheint hier in seiner finstern Hoffnungslosigkeit und zugleich als Grundlage des mütterlichen Adels. Es ist bemerkenswerth, dass diesem ein besonderer Grad der Auszeichnung beigelegt wird. Der orphische Argonaut nennt 254 *ἔξοχον ἡρώων μιννήϊον αἷμα γενέθλης;* Pindar P. 4, 118 lässt das dem Pelias ertheilte Orakel lauten: *ἐξ ἀγανῶν Αἰολιδᾶν θάνεμεν χείρεσσιν ἢ βουλαῖς ἀκάμπτοις,* wozu der Scholiast: *ἐκ τῶν ἄγαν διαφανῶν Αἰολιδῶν.* Es ist der höchste Grad der Liebe zugleich und der Furcht, wie auch Persephoneia *ἀγανή* (Od. 11, 226) genannt wird, und Agave unter den Minyastöchtern erscheint. Oft heissen die Minyer *Ἀριστεῖς* (Anton. Lib. 25; Apollod. 1, 9, 26; Apollon. 4, 1725), was anderwärts mit *ἥρωες* gleichgeltend gebraucht wird (Od. 11, 227. 329). In seinem eigentlichen Sinne gehört *Ἥρως* selbst der tellurischen Auffassung. Serv. Ecl. 4, 35. Von *Ἔρα*, terra, wie *τὰ ἥρια* abgeleitet, bezeichnet es die demetrische Göttlichkeit, zu welcher der Todte zurückkehrt, und entspricht so dem Ausdruck *Δημήτριοι,* der für Athen von Plutarch bezeugt wird. Bachofen, G. S., S. 391. Dadurch gewinnt Heros besondere Beziehung zu dem mütterlichen Adel, woraus sich die Bezeichnung der pythagorischen Frauen als Heroiden und Heroinen, welche wir später finden werden, erklärt. Denn die pythagorische Orphik schliesst sich darin besonders der ältesten pelasgischen Anschauung an, dass sie das mütterliche Prinzip in den Vordergrund stellt, darum gleich den Nekyen vorzugsweise Mütter und Töchter hervorhebt (Olympiodor bei Hermann Orph. p. 509: — — *ἠδ' ἄλοχοι σεμναὶ κεδναί τε θύγατρες. Πανταχοῦ γὰρ ὁ Πλάτων παρῳδεῖ τὰ Ὀρφέως.* Vergl. Apollon 3, 993), und die Mutter als Quelle aller höheren Mysterienweisheit hinstellt. Argon. Orph. 254. 685. 1282. Der ebenfalls orphische Ausdruck: *ἡρώων μιννήϊον αἷμα γενέθλης,* erhält dadurch einen noch prägnantern Sinn. Durch *ἡρώων* sowohl als durch *μιννήϊον* wird der höchste, älteste, unantastbarste Adel, nämlich der demetrisch-mütterliche, mit doppeltem Nachdruck hervorgehoben. Die auf der physischen Blutsgemeinschaft ruhende Verbindung rechtfertigt den Zusatz *γενέθλης.* Der mütterliche Adel ist eben dadurch der sicherste, und auch desshalb mit der höchsten Achtung umgeben. Bei den epizephyrischen Locrern, die dem aeolischen Stamme angehören, knüpft er sich an die *ἑκατὸν οἰκίαι,* und zeigt seinen Zusammenhang mit der ältesten tellurischen Religion dadurch, dass die Opfer-Jungfrauen für Cassandra's Schändung und die Phialephoros auch dann noch aus den Muttergeschlechtern genommen werden mussten, als diese jede staatliche und bürgerliche Auszeichnung verloren hatten. — Die schon erwähnte Chloris des orchomenischen Herrschers Amphion Tochter, die Neleus um ihrer Schönheit willen auserwählte, und welche nun selbst über Pylos herrscht (Od. 11, 285), nennt Homer 11, 283: *ὁπλοτάτην κούρην Ἀμφίονος Ἰασίδαο.* Die Hervorhebung der waffenfähigsten, also der jüngsten, kehrt auch bei Jole wieder. Unter den Argonauten erscheinen bei Hygin f. 14, Apollod. 1, 9, 16, Apoll. 1, 240, Orph. Argon. 146, Pherekydes ap. Tzetz. Lyc. 175 Klytius und Iphitus. Nun heisst es von Antioche (bei Hygin Antiope), der Mutter der Eurytiaden, Daeion Klytius Iphitus, in einem Fragment aus dem *κατάλογος γυναικῶν,* das der Scholiast zu Sophocles Trachin. 266 erhalten hat:

> *Τοὺς δὲ μεθ' ὁπλοτάτην τέκετο ξανθὴν Ἰόλειαν*
> *Ἀντιόχη κρείουσα παλαιὸν γένος Ναυβολιδάω.*

Markscheffel, p. 324. fr. 129; über Naubolus: Schol. Apoll. Rh. 1, 207. Hier haben wir Antioche als die Herrscherin des Geschlechts, als wahre Creusa, Hypsicratea, Hypermnestra, und wie die gynaikokratischen Namen alle lauten. Der Gynaikokratie entspricht das *ὁπλοτάτη*, womit Jole und Chloris bezeichnet werden. Die Jüngste ist die waffenfähigste, daher *ὁπλοτέρη φάτις* bei Nonnus für die jüngere Sage. Gehört dieser Ausdruck in seiner Anwendung auf Töchter selbst schon der alten amazonischen Zeit, so entspricht die Hervorhebung der jüngsten Tochter als der Geschlechtsnachfolgerin ihrer Mutter der stofflichen Idee, wonach die letztgeborne die Fortpflanzung der Familie am weitesten hinausführen, und jenen Untergang, welchen der Tellurismus so sehr in den Vordergrund stellt, am längsten verhindern wird. Eine Bestätigung des Rechts der jüngsten Tochter werden wir im Mythus von den Proetiden, der mit dem der Aioleae so genau übereinstimmt, wieder finden. Eben darauf beziehe ich den Ausdruck: corpus ne putescat, crescant ut comae semper, digitorum ut minissimus vivat, wodurch der Wunsch für das Gedeihen des Attes und jeder Familie ausgesprochen wird. (Arnob. adv. gent. 5, 7.) Der kleinste Finger entspricht der jüngsten Geburt, wie die Dactyli oder Digitii aus der Mutter Hera fünf Fingern hervorgegangen sind. Das Vatersystem bevorzugt den ältesten. Bei Homer herrscht Zeus nach dem Rechte der Erstgeburt; bei Hesiod dagegen ist er der jüngste unter seinen Brüdern, wie bei ihm die jüngsten stets als die gewaltigsten, als die Begründer der neuen

Weltordnung erscheinen. In der vierten Pythia wird Jasons ἄνθος ἥβας im Gegensatz zu Pelias γηραιὸν μέρος ἥβας hervorgehoben, und jenes als die Bedingung der Durchführung des grossen Werks dargestellt. Melampus, Amythaons Sohn, Aisons Enkel, zieht von den Schlangen in der Eiche nur die jüngsten auf, verbrennt dagegen die alten (Apollod. 1, 9, 11). Phrixus und Helle, an welche sich das Unternehmen der Minyer anschliesst, sind die jüngsten aller Themisto-Kinder (Schol. Apoll. 2, 1144). Bei Apollon. 3, 243 heisst Eidyia, die Gemahlin des Aeetes, die Mutter der Medea und Chalciope, Τηθύος Ὠκεανοῦ τε πανοπλοτάτη. Ebendaselbst ruft die zu den Minyern sich rettende Medea dreimal den Namen des Phrontis, des jüngsten der Phrixus-Söhne. 4, 71. Es ist wahr, dass diese Auffassung nicht von allen Muttervölkern getheilt wurde. Wenn Hypermnestra die älteste der Danaus-Töchter heisst, so mag das, wie bei Medea, aus dem Uebergang zu dem neuen System, der sich an jene anknüpft, erklärt werden. Wenn wir aber später unzweifelhafte Beweise des Erstgeburtsrechts für Aegypten finden werden, so liegt in dieser Auffassung keine Widerlegung jener erstern, sondern nur der Beweis, dass im Laufe der Zeit neue Betrachtungen den Sieg davon trugen.

CIII. Jole, die jüngste Tochter Antioche's, wird in Euripides Hippolytus 547—554 als Amazone dargestellt, gleich Atalante und Hippodamia, gleich der heroischen Amphinome, Jasons Mutter (Diod. 4, 50), und durch den grossen Bekämpfer des Weiberrechts zur Ehe hinübergeführt. Aber der erzwungene Bund ist dem Helden verderblich, Jole wird an Heracles zur Danaïde. Zu blutiger Hochzeit ist sie ihm geeint, eine Läuferin an's Todesziel. Denn eifersüchtig auf die neue Liebe, sendet Dejanira ihrem Gatten des Nessus giftiges Todtengewand. Heracles, des Weibes Besieger, fällt von Weibeshand, um alsdann auf Oeta's Höhen durch die Feuerflamme von des Stoffes Schlacken gereinigt, zur Vereinigung mit der Gottheit zu gelangen. Ueber die Bedeutung des stets himmelanstrebenden Feuers sehe man besonders Jamblichus de myster. 5, 11, 12. p. 214—216. ed. Parthey. — Der Sieg des Vaterprinzips über das Mutterthum wird von Sophocles öfters mit Nachdruck hervorgehoben. So besonders in den Versen 1065—1068, 1178, 1251. Ὦ παῖ, γενοῦ μοι παῖς ἐτήτυμος γεγώς, καὶ μὴ τὸ μητρὸς ὄνομα πρεσβεύσῃς πλέον. — νόμον κάλλιστον ἐξευρόντα, πειθαρχεῖν πατρί. (Vergl. Euripid. Electra, 1102—1106; 927—937.) Im Gegensatz dazu wird von Jole's Eltern die Mutter zuerst genannt, 311. Ἄρσεν' ἄγριον ἔλαιον soll Hyllos zu seines Vaters Scheiterhaufen wählen. Die rechte Hand reicht er dem Sterbenden dar, während Dejanira die linke Seite entblösst, 926. 1181. Die Stofflichkeit des Mutterthums und des Vaters unstoffliche Feuernatur wiederholt sich in dem Gegensatz des den Schmerzen und dem Untergang geweihten Leibes, und des zur Unsterblichkeit durchdringenden Geistes. Jener ist der mütterliche, dieser der väterliche Erbtheil. Alcmenen lässt Heracles rufen, damit sie sehe, wie vergebens sie Zeus' Gattin war, 1148. Vergebens, weil dadurch die Frucht des Mutterschosses dem Tode nicht entrissen wird. Während die Mutter, gleich Thetis, des herrlichen Sohnes Untergang beweint, darf Hyllos dem durch die Flamme verzehrten Vater kein Trauerlied anstimmen, 1200—1205. In dem Sohne soll eben das geistige Vaterprinzip vorherrschen, diess aber ist unsterblich gleich Zeus. Zwei Momente liegen in dem Tode: der Untergang des Stoffes, der von der Mutter stammt, und den die Mutter beweint; die Vollendung des Geistes, der des Vaters ist, und der, befreit vom Leibe, das Vaterthum zum Siege führt, also alle Klage ausschliesst. 1206—1209. 1256. Dem Lichte gehört Heracles durch seinen Vater, nach dem Ablauf der 12 Monde des Sonnenjahrs wird er seine Vollendung erreichen (825. 760), während das giftgetränkte aber schöngewobene Kleid des Leibes, das das Weib ihm gibt, dem Tellurismus entstammt, wohlbewahrt in der dunkeln Höhlung von der Sonne Schein nicht bestrahlt werden darf, dann aber schnell sich selbst verzehrt (677, 691, 692; 610—613, 1052). Man sieht, mit der Besiegung des Weibes und des mütterlichen Prinzips verbindet sich die Ueberwindung des Todes. Alles, was aus dem Stoffe fliesst und dem stofflichen Leben angehört, findet einen gemeinsamen Untergang. Die Herstellung des Vaterrechts ist gleichbedeutend mit dem Siege des geistigen Lichtprinzips, und mit der Anerkennung eines νέος θάνατος (1276), der nur den Leib zur Erde sinken lässt, den höhern Bestandtheil des Menschen aber zu den Lichthöhen emporhebt. So hat die Sage, wie sie in den Trachinerinnen dargestellt wird, ihren innern Zusammenhang erhalten. Nach rückwärts knüpft sie sich an das aeolisch-minyeische Amazonenthum, dem Jole und Antioche, die Argonauten-Mütter, angehören; in ihrer letzten Entwicklung zeigt sie den Untergang des alten stofflichen, die Begründung des neuen väterlichen Rechts. Hervorgerufen war das Unternehmen gegen Oechalia durch Heracles' Knechtschaft bei der lydischen Omphale; diese Schmach zu rächen, wird Eurytus Feste, die thessalische Oechalia, gebrochen, Eurytus, der treffliche Bogenschütze, mit all' seinen Söhnen erschlagen, Jole aber gefangen weggeführt und dem Sohne Hyllos zur Ehe gegeben.

Sie, bestimmt zur *Κρείουσα* ihres Muttergeschlechts, beugt sich nun vor dem mächtigern Heracliden, wie umgekehrt der Ahn vor dem lydischen Weibe. Die alte Schmach ist getilgt, der alte Zustand gebrochen.

CIV. Für die Kenntniss des minyeischen Mutterrechts sind die argonautischen Dichtungen von besonderem Gewicht. Sie zeigen uns den Kampf des alten mit dem neuen Lebensprinzipe, geknüpft an die Schicksale zweier der gefeiertsten Gestalten des Mythus, an Medea und Jason. Ich will in dem Folgenden eine Anzahl von Einzelnheiten hervorheben, deren Verständniss ohne die Festhaltung des angedeuteten Gesichtspunktes unmöglich ist. Das Ereigniss in den libyschen Syrten bietet sich zuerst dar. Die libyschen Heroinen künden sich Jason nach Apollon. 4, 1322—1323 durch folgende Worte an:

> *Οἰοπόλοι δ' εἰμὲν χθόνιαι θεαὶ αὐδήεσσαι,*
> *Ἡρῷσσαι, Λιβύης τιμήοροι ἠδὲ θύγατρες.*

Vergl. Vers 1307. 1356. Schol. zu 1309: *προπερισπωμένως Ἡρωδιανὸς ἐν τῷ ια φησιν, ἐκ συναλοιφῆς τοῦ ἡρώισσα, ἢ ἀντὶ τοῦ ἡρωῖναι. Τιμήοροι δὲ αἱ ἔφοροι τῆς Λιβύης, ἢ ἐν Λιβύῃ τιμώμεναι ἡρωῖναι.* Zu 1322: *οἰοπόλοι: περὰ τὰς οἶς πολοῦσαι. Χθονιὰς δὲ εἶπεν αὐτὰς διὰ τὸ θυγατέρας εἶναι τῆς Λιβύης. εἰσὶ δὲ αἱ ἐπιμηλίδες. ἢ χθόνιαι γηγενεῖς. αὐδήεσσαι δὲ αἱ εἰς λόγον ἀνθρώποις ἐρχόμεναι. περὶ δὲ τῶν νύμφων μέμνηται Καλλίμαχος οὕτω λέγων:*

> *δέσποιναι Λιβύης ἡρωίδες, αἱ Νασαμώνων*
> *αὖλιν καὶ δολιχὰς θῖνας ἐπιβλέπετε,*
> *μητέρα μοι ζώουσαν ὀφέλλετε.*

Stephan. Byzantin. *Νασαμῶνες*. Bentley fr. 126. Das Gebot, das Jason durch diese Heroinen erhält, lautet:

> — — *εὖτ' ἂν δέ τοι Ἀμφιτρίτη*
> *ἅρμα Ποσειδάωνος ἐΰτροχον αὐτίκα λύσῃ,*
> *δή ῥα τότε σφετέρῃ ἀπὸ μητέρι τίνετ' ἀμοιβὴν*
> *ὧν ἔκαμεν δηρὸν κατὰ νηδύος ὔμμε φέρουσα.*

Die Auslegung ist folgende:

> *μητέρα δ' οὐκ ἄλλην προτιόσσομαι, ἠέ περ αὐτὴν*
> *νῆα πέλειν· ἦ γὰρ κατὰ νηδύος ἄμμε φέρουσα*
> *ἠνεκὲς ἀργαλέοισιν οἰζύει καμάτοισιν.*

Es ist klar, dass in den beiden Theilen dieser Erzählung das gebärende Mutterthum bedeutsam in den Vordergrund tritt. Libyen steht unter dem Schutze nicht von Heroen, sondern von Heroinen, die in ihrer Verbindung mit den Schafen als die guten, allzeugenden Mütter dargestellt werden. Darin hat das Vorherrschen des weiblichen Prinzips in Afrika einen beachtenswerthen Ausdruck erhalten. Vergl. Schol. zu Apollon. 2, 965 über die äthiopischen und libyschen Amazonen. Apoll. 4, 1489 ff. über die Nasamones und Garamantes und ihre Verbindung mit Minos. Aber auch das, was wir oben über die Beziehung von *ἥρως* zu der Erde und dem tellurischen Mutterrecht hervorhoben, ist bestätigt. Nicht weniger die innere Verbindung des Sumpfkults mit der ausschliesslichen Mutterabstammung. Denn in den Syrten erscheinen die libyschen Heroinen. Apollonius nennt sie *τιμήοροι ἠδὲ θύγατρες Λιβύης*. Nicht Mütter heissen sie, sondern Töchter des Landes. Wir werden diese Tochterqualität in der Stadt Aphrodisias wieder finden, wo der Ehrentitel der Frauen *θύγατρες τῆς πόλεως* lautet, nicht *μήτηρ*, wie in dem römischen mater patriae, mater castrorum. In der Hervorhebung des Tochterverhältnisses liegt eine besondere Betonung der Liebe, wie sie die Tochter zu der Mutter empfindet. Darum geben diese Töchter den Müttern Leben, wie Callimachus sie anfleht. Darum gebieten sie Jason, vor Allem die Mutter zu ehren, und ihr für die Leiden der Geburt den gebührenden Dank abzustatten. Diess erinnert an Alexanders Rede über das schwere Miethgeld, welches Olympias für die zehn Monate ihrer Schwangerschaft von dem Sohne fordere. Oben S. 204, 2. Wir sehen, von welchem Grade der Stofflichkeit diese Auffassung ausgeht. Der Dank selbst liegt darin, dass die Argonauten das Schiff volle zwölf Tage durch die sandigen Steppen tragen. Auch diese Darstellung leitet eine Religionsvorstellung. Es ist die Anerkennung der Unterordnung des Kindes unter die Mutter, wie Hera Jason's Frömmigkeit darin besonders erkennt, dass er sie, die *γραῦς*, auf den Schultern, wie auf der orphischen Lesbos Phaon-Phaëthon Venus anus auf dem Schiffe, durch des Anaurus schwellende Fluthen trägt. Apollon. 3, 72. Noch in andern Aeusserungen offenbart sich die Heilighaltung des Mutterthums. Vor der Mutter der Götter, der Jason besondere Ehre erweist, erhebt sich selbst Zeus (Apollon. 1, 1094—1102; Serv. Aen. 3, 438), und so anerkennt Alexander, filio in conspectu matris nefas esse considere (S. 204, 1). Vergl. Valer. Max. 2, 1, 2. — Die mütterliche Argo ist aus der dodonäischen Eiche gezimmert, und weissagend gleich den dodonäischen Peleiaden. Dadurch wird den Minyern die pelasgische Religionsstufe des noch überwiegend poseidonischen Tellurismus zugewiesen, wie denn das neptunische Element in allen Theilen der Argonautik, besonders auch in der isthmischen Weihe des Schiffs, herrschend hervortritt. Vergleiche Apollon. 3, 1244; 2, 4 und Schol. Mit dem Neptunismus geht aber stets der Prinzipat des Mutterthums Hand in Hand. Die Eiche selbst verbindet sich mit *σκότος*, der Urmutter Nacht (Plut. Qu. gr. 20: *παρὰ*

δρυΐ σκότος), *σκότος* wiederum mit der einseitigen Muttergeburt, wie wir aus Pindars Ausdruck: *σκοτίας ἐξανῆκεν γαστρός* (Pyth. 4, 61), und aus Callimachus fr. 170: *τοὺς αὐτῷ σκοτίους ἐμπελάτειρα τέκεν γυνή*, ersehen. Hekaten ist der Eichenkranz geweiht (Schol. Apollon. 3, 1214), Hekate selbst die Mutter der chthonischen Nacht, der *νὺξ ὀλοή, σκοτεινή, κατουλάς* (Apoll. 4, 1693 und Schol. 4, 1695), und der colchischen Medea Göttin (Schol. Apoll. 4, 247), *ἀνδρικὴ περὶ τὰ κυνηγετικά* (Schol. Apollon. 3, 200). Das Vorherrschen des weiblichen Dunkels tritt, wie in Medea's nächtlicher Flucht, in der Jasoniden nächtlichem Schwur (Orph. Argon. 303 ff.), in der Minyer nächtlichem Landen zu Jolkos (Diod. 4, 60), in Circe-Medea's nächtlicher Arbeit (Aen. 7, 10—16), so in der Nachtnatur der die Argo geleitenden Athene hervor. Die orphische Argonautik 31 spricht von *ἀρείης νύκτες Ἀθήνης*. Vergl. Tzetz. Lyc. 832; Paus. 3, 17, 5. Sie fasst also die Minoïs Pallas noch in jener stofflichen Mutternatur, in welcher sie als Cecropia Minerva der Mater deum gleichgilt (Apul. Met. 11, 257 Bip.), mit dem Sumpfvogel *αἴθυια* und der Eule der Nacht sich verbindet, und als Limnas, Limnatis, Hippias, Tritonis verehrt wird. (Tzetz. Lyc. 359. Paus. 1, 5, 3.) Selbst Apoll erscheint als Sohn der Mutter Nacht, aus welcher er als *Ἑῷος* hervorgeht (Schol. Apoll. 2, 1; Apoll. 2, 688. 704. 714. Vergl. Orph. Arg. 341. Apulei. M. 11, p. 257 Bip.); nach Plutarch verwandt mit der Erde und dem Dunkel (Schol. Apoll. 2, 711. 725), verbunden mit unehelich zeugender Natur (Arg. Orph. 188. 189), ungekämmt, von der Mutter allein am Haupte berührt (Apollon. 2, 712), also noch nicht als der allem weiblichen Vereine entstiegene männliche Gott, sondern gleich dem äthiopischen Memnon von der Mutter ganz beherrscht. In dem nächtlichen Kampfe, in dem der Dolier König Kyzicus, Anete's Sohn, von Hercules wider Willen erschlagen wird, setzt sich die Heiligkeit des mütterlichen Dunkels (*τὸ σεμνὸν τοῦ σκότους*) fort. Orph. Argon. 504 ff. Apollon. 1, 961 ff. 1038, und Schol. 1037. Apollod. 1, 9, 18: *μάχην τῆς νυκτὸς συνάπτουσιν ἀγνοοῦντες πρὸς ἀγνοοῦντας*. Valer. Flacc. 3, 19. 239. Nach dem oben über die Wahl der Nachtzeit Beigebrachten kann dieser Zug nicht mehr bedeutungslos erscheinen. *Κλείτη* aber, die trauernde Gattin, deren Thränen zur nie versiegenden Quelle werden, erinnert an die karische Artemisia und trägt einen entschieden amazonischen Namen. Orph. Argon. 602. Apollon. 1, 1069. Tzetz. Lyc. 995. Vergl. Theocr. Ep. 18. Der Nacht entspricht die linke Seite, ein Ausdruck des Mutterthums, wie *σκότος*. Darum trägt Helle den Scepter in der Linken (Val. Flacc. 2, 589), wie Polycrates neptunischer Ring der Linken gehört (Valer. Max. 6, 9, 5 Ext.) und Tarpeia sich von den Sabinern ausbedingt, quae in sinistris manibus gererent (Valer. Max. 9, 7, 2), während Jason nach der Vollendung seiner Aufgabe mit dem Schuh *δεξιτερῷ μόνον ἀμφὶ ποδί* (Pyth. 4, 158) auftritt, um Pelias Untergang herbeizuführen. Links aus der Schulter Hecate's entsprang das dichtmähnige Ross, der poseidonischen Zeugungskraft wildes Bild (Orph. Arg. 977). Mit dem linken Fuss tritt Mopsus auf die Schlange, deren Biss ihm den Tod bringt (Apoll. 4, 1517). In der linken oder stofflichen Seite ruht mit dem Leben verschwistert der Tod. A rerum enim natura et accipiendi spiritus et reddendi eodem momento lex dicitur (Val. Max. 5, 10, 3): *τὸ ζῶν καὶ τὸ τεθνεὸς ἐξ ἀλλήλων* (Herm. Orph. p. 509). — Als weitern Ausfluss des Muttersystems haben wir früher schon die besondere Wichtigkeit des Schwesterverhältnisses kennen gelernt. Im Kreis der Argonautica kehrt auch dieses wieder. Wie Cadmus die Europa, Phryx seine Schwester, so verfolgt Absyrtus die fliehende Medea, und Val. Flacc. 7, 152 macht dabei auf des Orestes Schwester Electra aufmerksam. Besonders bezeichnend aber ist das Verhältniss, in welchem Apollon. durch das ganze 3. Buch uns die Schwestern Medea und Chalciope darstellt. In carae gremium sororis flüchtet sich jene (Valer. Flacc. 7, 117). Wenn Medea bei Apollon. 3, 688 zu Chalciope, der Mutter der Phrixussöhne, sagt: *Χαλκιόπη, περί μοι παίδων σέο θυμὸς ἄηται, μή σφε πατὴρ* (sc. Aeetes) *ξείνοισι σὺν ἀνδράσιν αὐτίκ' ὀλέσσῃ*, so haben wir hier ein Beispiel zu jenem von Plutarch qu. rom. erwähnten Gebrauch der Römer, im Tempel der Ino-Leucothea nicht für die eigenen, sondern für der Schwester Kinder Heil zu beten, nicht den eigenen, sondern der Schwester Töchter Ehe zu erflehen (Val. Max. 1, 5, 5). Die Uebereinstimmung ist um so bedeutender, da Ino den Minyern angehört, und durch ihren stiefmütterlichen Sinn Phrixus Flucht und dessen Sühne, Jasons Fahrt, veranlasste. Daraus erklärt sich nun auch das Gewicht, welches bei Apollon. 2, 791 auf das Schwesterverhältniss unter den Amazonen gelegt wird, nicht weniger die Hervorhebung desselben in Buch 1, 815—817; bei Diod. 3, 54; 5, 15 (Jolaus Heracles-Schwestersohn); 4, 44 (Boreaden zum Schutz ihrer Schwester Cleopatra); eben so Val. Flacc. 6, 221—224: — — clari Taulantis alumnus Semidea genitrice Tages, cui plurima silvis Pervigilat *materna soror*, cultusque laborat. Tenuia non illum candentis carbasa lini etc. Ist es auch nicht möglich, über diesen Taulas (verwandt mit *Τύλος, Τύρος*, der Erde Sohn, der den Tyrrhenern den Namen gegeben) und Tages Näheres beizubringen, so stimmt doch die

Hervorhebung der Mutter-Schwester und ihrer Sorge für den Neffen ganz mit der Angabe der semidea genetrix überein. Darin erkenne ich die Herrschaft des Mutterthums, welches den Muttersohn nur als alumnus patris betrachtet. In den tenuia candentis carbasa lini wird Tages als Colchier kenntlich (Herod. 2, 105; Callim. fr. 265, Bentley p. 402), denn diesen legen die Alten den ägyptischen Ursprung und ägyptische Sitte, selbst die ägyptische Beschneidung bei. Valer. Flacc. 5, 419. Herod. 2, 104; 3, 97; 4, 40. Schol. Apoll. 4, 277. 272. Vergl. Apoll. 4, 259 ff. Schol. 2, 946. Schol. Pyth. 4, 376. An materna soror darf also nicht gebessert werden, wie so viele Interpreten, die man bei Lemaire 2, 76 nachsehen kann, versucht haben. Der alten Auffassung in diesem Punkte getreu, hebt Val. Flacc. auch sonst die Mutter hervor. So 6, 58, wo Colaxes die beiden Schlangen, die seine Mutter befruchteten, Matris Horae specimen nennt (Virg. Aen. 12, 164: Solis avi specimen). So 5, 267: ordine regi proximus et frater materno sanguine Perses. Nun heissen sonst Aeetes und Perseus beide Söhne des Helios. Schol. Apoll. 3, 200; 4 in fine; Diod. 4, p. 288. Tzetz. Lyc. 174. Darnach sind sie consanguinei. Flaccus hebt dagegen die nähere und engere Verbindung der uterini hervor, gründet das Recht der Proximität hierauf, und folgt so dem äthiopischen Gebrauche, nur die Königsmutter durch *Κανδάκη*, die Sonne aber als Vater gar nicht auszuzeichnen. Dem entsprechend wird von Sophocles *ἐν τοῖς Σκύθαις*, die Feindschaft zwischen Medea und Absyrtus auf die Verschiedenheit der Mütter zurückgeführt: *ἑτερομήτορα τῆς Μηδείας τὸν Ἄψυρτον λέγει· οὐ γὰρ ἐκ μιᾶς κοίτης ἔβλαστον κ. τ. λ.* (Schol. Ap. 4, 223.) Bei den Colchern am Phasis hat diese Auffassung in einem merkwürdigen Gebrauche, dessen Apollon. 3, 200—210 nach Nymphodor (Schol. 3, 202) gedenkt, Ausdruck gefunden: *τὰ μὲν ἄρσενα σώματα οὐ θέμις Κόλχοις οὔτε καίειν οὔτε θάπτειν, βύρσαις δὲ νεαραῖς εἱλοῦντες ἐκρήμνων τῶν ἀρσένων τὰ σώματα, τὰ δὲ θήλεα τῇ γῇ ἐδίδοσαν, ὥς φησι Νυμφόδωρος.* Val. Max. 4, 1, 9. An Weiden werden die männlichen Körper mit Stricken befestigt. Apollon. fügt bei, so erhielten Luft und Erde jedes gleichen Theil: *ἠέρι δ' ἴσην καὶ χθὼν ἔμμορεν αἶσαν, ἐπεὶ χθονὶ ταρχύουσιν θηλυτέρας.* Nach diesem Gebrauch hatte Colchis, wie Libyen, nur Heroinen, keine schützenden Heroen. In ihre Zahl gehören Hekate, des Perseus und einer *γυνὴ τῶν ἐγχωρίων* Tochter, Medea, Kirke (Schol. 3, 200), Perse (Apoll. 4, 589. Tzetz. Lyc. 798. Val. Flacc. 7, 238). Das Leichengefilde selbst hiess *Κίρκαιον πεδίον* (3, 200), *ἀπὸ Κίρκης τῆς Αἰήτου ἀδελφῆς* (Sch. 2, 399) oder *θυγάτρος* (Sch. 3, 200). Es ist kein Zweifel, dass schon in dem Namen (*κέρκις*, pecten, vergl. Apollon. 3, 45—47) die flechtende und webende Thätigkeit der grossen Naturmutter ausgesprochen ist, wie denn die *πρόμαλοι καὶ ἰτέαι* in ihrer Verbindung mit der karisch-lelegischen Hera von Samos eine entschieden stofflich-mütterliche Bedeutung kundgeben. Fr. h. gr. 3, 103. Gleich den Weiden, welche die feuchte Erde gebiert, haben die Kolchier nur eine Mutter, die *δαιμονίη βῶλαξ* (Schol. Apoll. 4, 1750), keinen erkennbaren Vater. So bemerkt der Schol. zu 2, 373: *Δοίαντος πεδίον*: *Δοίας καὶ Ἄκμων ἀδελφοί· τίνος δὲ πατρός, οὐ φέρεται ὥς φησι Φερεκύδης*, ohne Zweifel in seiner Argonautik, der Tzetzes zu Lyc. 175 folgt. Steph. Byz. s. v. Die Männer werden von Apollonius dem *ἀήρ*, der untern Luftschichte im Gegensatz zu *αἰθήρ* zugewiesen. Nicht dieser, sondern jene ist der Sitz der männlichen Kraft. Als zeugend erscheint *ἀήρ* in den oben S. 153 angeführten Stellen; als *κινητικόν* auch in der korkyräischen Geissel, die vom Winde bewegt die ehernen dodonäischen Kessel in Bewegung versetzt. Steph. Byz. *Δωδώνη*. Sch. Theoc. Syr. Hesych, *κοκκυγίαν*. Orph. Arg. 342. Pind. P. 4, 194. Herod. 4, 62. Paus. 4, 35, 5. Wir sehen, wie sich auch in diesem Punkte die pelasgisch-dodonäische Religionsstufe offenbart. Aus ihr erklärt sich, dass die älteste Sprache *ἀήρ* selbst weiblich benennt, *ἡ ἀήρ*, wie Ennius nach Gellius 13, 20 aëre fulva sagte. Die Weiblichkeit umschliesst das männliche Prinzip, wie terra mare nach Jul. Valerius. Erst von Herodot an wird *ὁ ἀήρ* gebräuchlich. In der äolisch-minyeischen Religion nehmen die Erscheinungen der tiefern Atmosphäre eine bedeutende Stellung ein. Nicht nur, dass sie vorzugsweise mit Aeolus Namen verbunden werden, nicht nur, dass auf der Argo Zetes und Kalaïs, des Boreas Söhne, sich mit einschiffen, und Jason in eine Wolke gehüllt auftritt (Val. Flacc. 5, 466): Nephele ist neben Ino Mutter des Phrixus und der Helle. Schol. Pyth. 4, 188. 228. Hygin P. Astr. 2, 20; F. 3. Apollod. 1, 9, 1. In Phrixus aber verbinden sich Meer und Luftströmung *φρὶξ γὰρ κυρίως ἡ ἡμεραία τῶν κυμάτων κίνησις.* (Schol. Pyth. 4, 324.). Halten wir diese Bedeutung des Windes fest, so wird uns ein wichtiger Zug des colchischen Mythus verständlich. Medea gibt Jason die Mahnung, die feuerschnaubenden Erzstiere Hephaists dem Winde nicht entgegen zu treiben: *ἵνα μὴ τὸ πῦρ ἀντικειμένης τῆς πνοῆς βλάψῃ τοῦτον, ἀλλ' ὄπισθεν φερομένης, ὥσπερ συντρεχούσης καὶ ὀξυνούσης εἰς τοὔμπροσθεν τὴν τῆς φλογὸς ἀποφύσησιν.* Der Scholiast (Pyth. 4, 412, Boeckh p. 369) verbindet hiemit noch eine andere Bemerkung, die mit jener ersten auf der gleichen Idee beruht: *ἐκέλευσε δὲ καὶ*

συμπεράναντα τὴν αὔλακα ἀπὸ τοῦ ἐκείνης τέλους μὴ ἄρχεσθαι, ὅπερ ἔθος τοῖς ἀροτριῶσιν ἀλλ' ἀναποδίσαντα οὕτω πάλιν ἄρχεσθαι διὰ τὰ πνεύματα τὰ ἀντικείμενα ὡς ἔφαμεν. Erzählungen, wie die vorliegende, gleichen Hieroglyphen, in denen die älteste Zeit das Gedächtniss grosser Umgestaltungen des menschlichen Daseins niedergelegt hat. Wir sehen hier zwei Stufen der Religion einander entgegen treten, eine ältere überwunden, eine neue siegreich. Jener gehört das dem Winde Entgegengehen und das βουστροφηδόν des Ackermanns (des Ἐργατίνης Πελασγός. Apoll. 3, 1322); dieser das mit dem Winde den Pflug treiben und das Ziehen aller Furchen von dem gleichen Punkte aus. Wir wollen mit diesem letztern Gegensatz beginnen. Er wiederholt sich in der Schreibweise. Später wird uns hiefür ein Beispiel begegnen, in welchem die Wahl des βουστροφηδόν aus dem Zurückgehen auf den pelasgischen Prinzipat des Mutterthums hervorgegangen ist. Der Zusammenhang jener alten Pflügart mit dem Tellurismus in Religion und Leben ist klar. Serv. Aen. 4, 62. Das Umwenden und Zurückführen des Pfluges entspricht der Herrschaft des Todesgedankens in der chthonisch-mütterlichen Religion, die in jeder Zeugung nur eine neue Vernichtung erblickt. Geht die eine Furche mit dem Wind, so läuft die zweite demselben entgegen, und der sie zieht erliegt der Vernichtung. Es ist der gleiche Gedanke, nach welchem Penelope und die Tarutius-Tochter am Tage wieder auflösen, was jede des Nachts gewoben, nach dem der Aiolide Sisyphus den Stein stets wieder zur Tiefe zurücksinken sieht (vergl. Schol. Apoll. 3, 1240), und die ätolische Sage den Menschen einem sich verzehrenden Feuerbrand gleichstellt. Das ewige Schaffen ist ewige Vernichtung. Der Tellurismus stellt die Todten in den Vordergrund und verehrt sie als Πλείονες, κόκκυγες nach Hesych. (ἐς πλεόνων ἱκέσθαι wie ἐς Ἅιδου, Scalig. Varro, T. 2, p. 199.) Daher der oben erwähnte Mythus von dem Rückwärtsweiden der äthiopischen und von Cacus Rückwärtsziehen der heracleischen Rinder; daher das Rückwärtswerfen der Steine in Deucalions Geschlecht, den οἱ ἀπὸ Πύῤῥας. Diese letztere Parallele ist um so bedeutender, weil die Aeoliden selbst auf Deucalion zurückgehen (vergl. Schol. Ap. 4, 266), und die Todesbedeutung des Steines auch in der Argonautensage vorliegt. Denn durch den Steinwurf zwingt Jason die γηγενεῖς Σπαρτοί, die hinter seinem Rücken aus der Furche (σπεροῦντα θανάσιμον γένην. Eurip. Med. 476) emporwachsen und von hinten ihn bedrohen, zur Selbstvernichtung (Apoll. 3, 1336. 1362 ff. Tzetz. Lyc. 175); ein schwarzer Stein ist der Amazonen Kultbild (2, 388); Sisyphus, der Aeolide (Schol. Apoll. 3, 1094. 1240), wälzt den tückischen Fels ewig vergebens. Das Zurücklenken des Pfluges schliesst sich derselben Vorstellung an. Dem Winde entgegen, nicht mit ihm, wandert das Geschlecht der Erdgebornen (Γηγενέες um Kyzicus, Schol. Apoll. 1, 943. 989), die nur eine Mutter, den Drachen der feuchten Tiefe zum Vater haben. Es ist oben schon §. 80 hervorgehoben worden, dass es in diesem Systeme keine Nachfolger, sondern bloss Vorfahren gibt, wie in dem römischen Systeme des Rückwärtsrechnens. Die Argonautika liefern hiefür ein höchst merkwürdiges Beispiel. Von Cyzicus, den Heracles wider Willen in dem nächtlichen Kampfe erschlagen und dann auf den Scheiterhaufen legte, sagt Valer. Flacc. 3, 343: ille, suam vultum conversus ad urbem, sceptra manu veterum retinet gestamen avorum. Nam quia nec proles, alius nec denique sanguis, Ipse decus regnique refert insigne paterni. In dem Mutterrecht ist die männliche Potenz ein verwehtes Blatt, jeder Mann ohne Berührung mit dem andern, worauf auch das Einnähen in ungegerbte Häute beruht. Die Idee der Succession und Geschlechtscontinuität knüpft sich an das Hervortreten des Vaterthums, dieses seinerseits an Jason. Nach Medea's Rath lenkt er den Pflug nicht zurück, lässt sich nie zum Zurückschauen verleiten (Apoll. 3, 1038), um nicht, wie Orpheus, der nach Antiope sich umwendet, das Ziel zu verfehlen, strebt nie dem Winde entgegen, vernichtet nicht selbst, was er erst geschaffen. Jede spätere Furche wird mit der ersten von dem gleichen Punkte aus begonnen. Wie wir diess zu verstehen haben, zeigt Aeetes, der selbst die Furche geradeaus zieht und nur dem das goldene Vliess verspricht, der dasselbe zu vollenden vermag. Ὀρθὰς δ' αὔλακας ἐντανύσαις ἤλαυν' ἀνὰ βώλακας, ἐς δ' ὀρόγυιαν σχίζε νῶτον γᾶς. ἔειπεν δ' ὧδε· τοῦτ' ἔργον βασιλεύς, ὅστις ἄρχει ναός, ἐμοὶ τελέσαις ἄφθιτον στρωμνὰν ἀγέσθω κῶας ἀγλᾶεν χρυσέῳ θυσάνῳ. Die ὀρθὰς αὔλακας setzen wir dem genus obliquum entgegen. Die cognatio ex feminis ist obliqua, transversa, die ex viris recta. Lucan 8, 286 sagt von Hannibal: obliquo maculat qui sanguine regnum et Numidas contingit avos; d. h. nur von der Mutter her ist sein Blut echt carthagisches, also obliqua cognatione oder sanguine, unter seinen väterlichen Ahnen dagegen finden sich Numidier. Stat. Theb. 5, 221: quibus ubera mecum obliquumque a patre genus, d. h. wir hatten die Mutter gemein, aber die Verschiedenheit des Vaters macht die cognatio zu einer obliqua. Diese Stelle ist um so beweisender, da sie der Schilderung des lemnischen Mordes angehört, und das Verhältniss der uterini bei verschiedener Vaterzeugung als das innigere darstellt. Die obliqua sive materna cognatio wird ausgeschlossen durch die gerade Furche, d. h. durch die

cognatio a patre, welche in jedem Geschlecht ihre Fortsetzung findet. Der Ausschluss der nota proles erklärt den Ausdruck ἄφθιτον στρωμνὰν κώας; jetzt ist makellos der wollene Teppich, keine σκιά, keine nota proles verunstaltet ihn, ungemischt golden strahlend erscheint das Vliess, wie nur die völlig reine Wolle in den Mysterien zugelassen wird, und an den Weihegewändern der andanischen zum Keuschheits-Eid verpflichteten Frauen keine σκιά sich finden darf. Serv. Georg. 3, 391. Inscr. Messen. L. 19. Vergl. Apollon. 1, 721—729.

Wir sind jetzt zu dem Punkt gelangt, wo sich der Gegensatz des alten tellurischen zu dem neuen jasonischen Lebensgesetz in seiner ganzen Bestimmtheit vor Augen stellt. Denn welche Bedeutung der Mythus dem goldenen Vliesse leiht, kann keinem Zweifel unterliegen. Es setzt der unehelichen Nachtgeburt die eheliche entgegen. Schöneus Tochter gibt den Ruhm des Amazonenthums an die drei goldenen Aepfel dahin. Nicht Calamus, sondern Karpus wird fortan ihrem Schosse entsprossen. Dasselbe bedeutet das reine goldene Vliess. Auf diesem hält Jason mit Medea das eheliche Beilager, welches das Weib unlösbar an den Gatten knüpft und vor Absyrtus' Verfolgung sicher stellt. Apollon. 4, 1140. Orph. Arg. 1344. Euripid. Med. 487. Die eheliche Verbindung wird in allen Darstellungen der Argonautik als der grosse Wendepunkt hervorgehoben. Hera Zygia ist Jasons Göttin (Apollon. 4, 97), die Vertauschung des männerfeindlichen und dabei hetärischen Lebens mit dem keuschen mütterlichen die Lösung des Unternehmens. Aphrodite stürzt durch den auf das vierspeichige Rad gespannten Jynx das Mädchen von der Heldenhöhe, auf welcher es sich fortan nicht mehr zu halten vermag. (Pind. Pyth. 4, 352 ff. Pausan. 5, 18.) Sie wendet Medea's Seele von dem Vater zu dem minyeischen Helden, dessen männlicher Lichtglanz sie unwiderstehlich fortreisst. Ueberall knüpft sich an Jasons Erscheinung der Untergang des Amazonenthums, wie an Medea vorzugsweise die Mutternatur und die durch das verletzte Ehebett zur Raserei gesteigerte Weibeswuth. (Euripid. Med. 264 bis 267). Hypsipyle, die ihres Vaters geschont, sehnt sich gleich Dido nach der Rückkehr des Helden, um dann dem Sohne den Scepter der Macht, den bisher die Amazone getragen, abzutreten. Das Gewand, mit dem sie den Scheidenden beschenkt, haben die Grazien Dionysos dem τελεσσίγαμος gewoben. Vergl. Pausan. 9, 38, 1. Apollon. 4, 423 ff. Apsyrtus, der, wie schon sein Name zeigt (Ab-syrtus wie das dorische ἀπφύς gleich πάτηρ ἀφ' οὗ ἔφυ), dem tiefern hetärischen Tellurismus angehört, wird durch jenes dem Tode geweiht; das eheliche Prinzip bringt dem seinen den Untergang; er fällt als der letzte des draconteum genus; in fata dati terrigenae. Valer. Fl. 8, 107. Apoll. 4, 423 ff. Val. Fl. 8, 502 ff. Bei Apollon. 2, 911 erhebt Sthenelus sich aus dem Grabe, um die nach Colchis steuernde Argo zu sehen. Der Scholiast bemerkt, diesen Umstand habe der alexandrinische Dichter selbst erfunden. Aber er entspricht auf's Beste dem Ziele der Argonautica. Denn Sthenelus, der mit Heracles gegen die Amazonen zog, dann in Paphlagonien den Tod fand, erkennt in den minyeischen Helden die nahende Vollendung des einst von ihm selbst unternommenen Werkes. Orpheus, der sich auf dem Schiffe befindet, ist Hymenaios' Bruder, der Feind des wilden Orgiasmus amazonischer Frauen. Schol. Pyth. 4, 315. Bei Val. Flacc. 6, 69—73 zieht die fatidica cerva der eingebornen taurischen Völker traurig in den Kampf gegen die Minyer, weil sie das Schicksal ihrer amazonischen Artemis vorahnt. So sehr tritt in der Argonautik die liebende Vereinigung in den Vordergrund, dass Aietes in der Nacht, in welcher Medea ihre Flucht ausführt, der Gattin Eurylyte beiwohnt (Schol. Ap. 4, 86), die Nymphen den Heraclesgeliebten Hylas zu bräutlichem Vereine rauben (Apoll. 1, 1324. Schol. Pyth. 4, 104: οὔτε γάμος οὐδεὶς ἄνευ Νυμφῶν συντελεῖται), Sappho's Dichtung von Diana's Liebe zu Endymion (Schol. Ap. 4, 57) und Ariadne's Schicksal mit dem Medea's in Verbindung gesetzt wird (Schol. Ap. 3, 997), das apollinische Scherzfest von Anaphe und Medea's Ehe folgt (Apoll. 4, 1712—1728. Or. Argon. 1366), Apolls Bezwingung der Amazonen Sinope und Cyrene in die Argonautika aufgenommen und endlich von Jason hervorgehoben wird, er habe nach der Rückkehr Pelias' Töchter den Edelsten des Volks ehelich verbunden. (Diod. 4, 53. Schol. Apoll. 2, 500. 946. Apollod. 1, 9, 26.) Die Minyer, ihrem Ursprunge nach ganz in dem Tellurismus wurzelnd, und selbst jenen amazonischen Zuständen angehörend, von welchen namentlich die thessalischen Gräber Zeugniss ablegen, erheben das menschliche Dasein auf eine Stufe höherer Vollendung. Wo immer die Jasoniden landen, finden die alten Zustände ihren Untergang. Besiegt wird die Trostlosigkeit jener Religionsstufe, die nur den Todesgedanken kennt. Die stets sich selbst zerstörende Wuth der Symplegaden ist fortan machtlos, gerettet der Vogel, der als πελειάς oder ἐρωδιός in dem pelasgischen Religionssystem eine hervorragende Stellung einnimmt (Schol. Apollon. 2, 328; Orph. Arg. 704: ἐρωδιός, Bachofen, G. S. 355 ff.), die πέτραι πλαγκταί zum Stillstand gebracht, überwunden der Achelous-Töchter verderblicher Gesang. Die Sandale verkündet

dem nur am Untergang sich freuenden Pelias das Nahen des unentrinnbaren Geschicks. Gehoben ist der Fluch, der auf dem Geschlecht der Aioliden lag (Apoll. 2, 1195), jener Fluch, der das Dasein aller Erdgebornen verdüstert, und alle verfolgt, die wie die colchischen und cadmeischen *Σπαρτοί* (Hippias Eleus *ἐν ἐθνῶν ὀνομασίαις* bei Schol. Apollon. 3, 1179) aus Drachenzähnen erstehen. Das jasonische Ehegesetz macht die Kinder zu *διφυεῖς*. Jason tritt darum im Doppelgewand und mit doppeltem Speer auf. (Pind. Pyth. 4. 129: *αἰχμαῖσιν διδύμαισιν ἀνὴρ ἔκπαγλος· ἐσθὰς δ' ἀμφότερόν νιν ἔχεν.* Schol. 4, 138; Apollon. 1, 722). Die Fünfzahl als *γάμος* verbindet sich mit ihm (Pyth. 4, 214: *πέντε δραπὼν νύκτεσσιν ἔν θ' ἁμέραις*); daher ferner die pelasgische Zehn (Apoll. 1. 9, 27: *δέκα ἔτη*, verglichen mit Schol. Apollon. 3, 1322) und die Fünfzig in den 50 Argonauten. Die orchomenischen Chariten werden Eteochariten (Schol. Theorit. Id. 16, 104: *Ἐτεόκλειοι θύγατρες θεαὶ αἱ Μινύειον Ὀρχομενὸν φιλέουσαι.* Vgl. 25, 173), die Minyer Eteocliden (Schol. Pind. Nem. 1, 79), Clymene Eteoclymene (Sch. Apollon. 1, 230). Ehe und Echtheit der Kinder bildet die Grundlage der Jasonischen Kultur, und diese verbindet sich hier, wie auch sonst immer, mit dem geordneten Ackerbau, der die Liebe des Helden besonders besitzt. Apollod. 1, 9, 16. Vergl. Sch. Ap. 3, 1323; 1, 989. Schol. Tz. ad Lyc. 175.

CV. Je bestimmter der Mythus die Unterwerfung des Amazonenthums und des Hetärismus unter das Ehegesetz an Jason und die Argofahrt anknüpft, um so beachtenswerther sind andererseits eine Menge Züge, in welchen ein besonderes Hervorragen Medea's über den minyeischen Helden sich bemerken lässt. Die Colcherin ist es, welche Jason die Vollendung einer Aufgabe möglich macht, sie, die das Geheimniss des Sieges besitzt, sie, die allein es vermag über die Stiere, den Drachen, den kretischen Erzmann und über Absyrtus Verfolgungen zu triumphiren. Nicht Jason, Medea hat den feuerschnaubenden Rindern das Joch aufgelegt (Apollon. 3, 626), nicht Jason, Medea bringt Untergang dem Pelias (Apoll. 3, 1134; 4, 242). Mit Arete's, der hochgefeierten Alkinoos-Gattin, Beistand wird auf der Phaeaken-Insel das eheliche Beilager gehalten, Medea selbst von der Fürstin mit jenen zwölf Gespielen beschenkt, die auf Anaphe des Kohlenfestes der Argonauten spotten. Apollon. 4, 1010 ff. Orph. Arg. 1307 ff. Apollod. 1, 9, 25. 26. Tzetz. Lyc. 175. 818. p. 440. 803. Was soll das anders bedeuten, als dass Medea neben Jason dieselbe Mutterauszeichnung geniesst, die Arete über Alkinoos erhebt. Der libyschen Mütter Verkündung rettet die heimkehrenden Helden. Die glückliche Ueberwindung der letzten Gefahren erscheint als Belohnung für jenes ehrfurchtsvolle Unterordnen unter das mütterliche Ansehen, das in dem Tragen der Argo und in jenem der Hera sich ausspricht. Gleich einem Götterbilde wird die Mutter auf die Schultern gehoben. (Jul. Val.: laevis humeris Deos gestamus; Valer. Max. 1, 1, 11: Manibus humerisque sacra gerere.) In Cyrene, das durch Euphemos sich an die Minyer anschliesst, geniessen die Frauen eine besonders hohe Selbstständigkeit, und dasselbe wiederholt sich bei den Lesbiern und Epizephyriern, die ebenfalls dem äolischen Stamme angehören. Medea heisst noch zu Corinth Königin, und verfügt auch hier über den Thron und die Nachfolge. (Paus. 2, 3, 8; Valer. Flacc. 8, 47; Diod. 4, 45.) Was der Mythus von ihrer Wuth gegen Jason und die Kinder der Kreonstochter erzählt, erscheint nur dann in seinem wahren Licht, wenn wir von dem hohen Rechte der Ehefrau ausgehen. Euripid. Med. 590—595. Wir sehen aus diesen Einzelnheiten, dass sich das jasonische Eheprinzip mit einer besondern Auszeichnung der Mutter verbindet. An die Stelle der frühern amazonischen Gynaikokratie tritt eine neue eheliche, deren Natur ganz religiös ist. Besiegt durch Jasons herrliche Erscheinung und für immer dem frühern Amazonenthum entfremdet, steigt Medea durch religiöse Weihe, durch den Besitz der Geheimnisse und durch ihr vertrautes Verhältniss zu der Gottheit zu neuer Grösse empor. Wie machtlos steht der Held der Aeetes-Tochter gegenüber, wie ist er in allem auf ihre Lehre, ihre Offenbarung angewiesen. In una virgine mens omnis. (Val. Fl. 6, 440.) Fragen wir, wie sich diese Anlage des jasonischen Ehrechtes erklärt, so bietet sich zur Lösung die orphisch-apollinische Verbindung der Argo dar. Von allen Berichterstattern wird Orpheus an die Spitze gestellt. Das Pindar'sche *ἐξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμικτὰς ἀοιδᾶν πατὴρ ἔμολεν, εὐαίνητος Ὀρφεύς* begegnet überall. Orpheus nun ist apollinischer Prophet (Hygin P. astr. 2, 7. Schol. Pyth. 4, 313), und so muss das Eherecht des Minyers Jason, in dessen Haltung die Aeolier Apollo selbst zu erkennen glauben (Pind. Pyth. 4, 143), in der Natur dieses Gottes seine Wurzel und seine Erklärung haben. Apollo gründen die Argonauten Heiligthümer; auf seiner Verehrung ruht das freundschaftliche Verhältniss zu Lykos und zu dem Volke der Mariandyner (Orph. Arg. 721 bis 724. Apoll. 2, 725. Schol. 2, 711), eben so die Verbindung mit der Hyperboreer-Station Sinope, mit der thessalisch-apollinischen Cyrene und den apollinischen Inseln Anaphe und Delos, die, dem Gebote des Gottes gehorchend, im Meere festwurzeln. Die Natur

des orphischen Apollo-Phanaeus lässt sich mit Sicherheit bestimmen. Er ist der Gott des Frühlichts, das aus dem Schosse der Mutter Nacht, siegreich ihr Dunkel überwindend, hervorgeht. Die Stufe, zu welcher sich in ihm das Lichtprinzip erhebt, ist also nicht jene höchste, auf welcher die Paternität aller Verbindung mit dem weiblichen Stoffe entsagt, sondern die tiefere, die selbst noch von dem Mutterthum beherrscht wird. Der Mythus der Argonauten hat diess Verhältniss durch den Gegensatz von Jason und Heracles hervorgehoben. Den minyeischen Helden wird auch Alcmene's Sohn angereiht. Aber er überragt sie unendlich, ist nach Aller Bekenntniss selbst über Jason weit erhaben, und durch diese vollendetere Natur der mütterlichen Argo zu schwer: *οὐ δύνασθαι τούτου τὸ βάρος φέρειν τὴν ναῦν*. In den unter sich abweichenden Berichten der Alten, die Apollodor 1, 9, 19 (vergl. Diod. 1, 41) zusammenstellt, liegt der Gedanke, dass Jason bis zu einem gewissen Grade an der heracleischen Natur Theil nimmt, dass er aber die höchste Entwicklung derselben nicht zu erreichen vermag. Er weist auf sie hin, wie Eos auf die Sonne, ist ihr Bote, ihre erste Verkündung, aber selbst nur der Anfang, nicht die Vollendung des Lichtreichs. (Orph. Arg. 344. Apul. M. 11, p. 257. Bip.: qui nascentis Dei Solis inchoantibus radiis illustrantur Aethiopes-Dies qui dies ex ista nocte nascetur.) Seine höhere Reinheit bekundet Heracles in der männlichen Verbindung mit Hylas. Wie Zeus an Ganymed, so hat er an des reinen Knaben Schönheit seine Freude (Orph. Arg. 231; Apoll. 3, 117), und befolgt hierin Orpheus' Gebot, das diesem der wilden Thracerinnen Hass zuzieht. Während die Minyer mit den Lemnerinnen Beilager halten, und auch Jason bei Hypsipyle weilt, bleibt Heracles auf dem Schiffe zurück und mahnt die Zögernden strafend zur Fortsetzung des grossen Werks. Denn sein Ziel ist nicht geschlechtliche Verbindung, nicht Ehe, so dass er auch an der Erbeutung des Vliesses und an Medea's Entführung, nach den Meisten, keinen Antheil nimmt. Die heracleische Lichtstufe ist höher als die apollinisch-jasonische des Eous-*Ἤϊος* (Apollon. 12, 704. 714: *Ἰηπαιήων, Ἤϊος*; Plut. Ei ap. Delph. vers. fin. Homer Il. 15, 365. Eust. p. 500. 1020); sie wird von den Hellenen erst später, von dem äolischen Stamme nie völlig erreicht. Damals, sagt der Mythus bezeichnend, hatte der Held seine Arbeiten noch nicht vollendet, war er noch der amazonischen Omphale dienstbar (Apollod. 1, 9, 19). Es ist klar, dass sich mit dem Kult eines solchen Apollo-Eous nicht weniger als mit dem des ägyptischen Memnon eine besondere Würde des Mutterthums verbinden muss. Ist auch der Sohn grösser als die Gebärerin, überstrahlt sein Glanz siegreich das nächtliche Dunkel, so erkennt er in diesem doch seinen Ursprung und trägt selbst noch die Nachtnatur, gleich Hemera, die desshalb als *νυκτερινή* bezeichnet wird. Aus der Mutter Hand ist der Scepter auf den Sohn übergegangen, in der Mutter ruht die höchste Würde. Wir sehen hier von Neuem, dass die Gestaltung des Eherechts und das Verhältniss der Geschlechter in der Religion ihr Vorbild hat. Die Vernichtung des Amazonenthums und des Hetärismus, so wie beider Unterwerfung unter das reine Ehegesetz, ist an den apollinischen Kult geknüpft. Der Tellurismus mit seinen Ausartungen und seiner Trostlosigkeit erliegt einem Lichtkulte, der an die Erscheinung des aus dem Dunkel hervorgehenden und dasselbe überwindenden männlichen Gottes eine entsprechende Erhebung des ganzen menschlichen Daseins anknüpft. Mit Apollo-Eous verbindet sich jene bessere Hoffnung, welche dem rein chthonischen Mutterkult fehlt. Mit dem Emporsteigen von der finstern Ur-Materie zu dem aus ihrem Schosse gebornen Licht erhebt sich das Menschengeschlecht über jene Stufe, auf welcher es in jeder Zeugung nur den Untergang, in den Menschen nur rückwärts geworfene Steine erblickt. Ueber der Vernichtung tritt der Glaube an Leben und Errettung hervor. Verbindet sich jene mit dem weiblichen Stoff, so findet dieser seinen Halt in der Lichtnatur des männlichen Gottes. Pelias' Untergang ist nicht Jasons, sondern der Medea Werk, und auch Absyrtus', Talus', Perseus', Glauke's und der Jasonkinder Pheres' und Mermeros' Tod knüpft sich an Medea, der finstern Hecate Ebenbild, der grausen Circe Schwester, während Jason sich schon in seinem Namen als den rettenden, erlösenden Lichthelden darstellt. (Pind. Pyth. 4, 414; Paus. 2, 3, 7; Diod. 4, 40—57.) Die hohe Bedeutung des der Nacht entsteigenden männlichen Gottes tritt besonders in dem Mysterienkult hervor. Orpheus' Name bürgt dafür, dass der jasonisch-apollinische Lichtdienst von seiner ersten Erscheinung an mit einer Geheimlehre verbunden war. Die Argonauten gelangen nach Samothrace und lassen sich dort auf Orpheus' Rath in die Weihen aufnehmen. Von Orpheus selbst aber schreibt sich eine neue Entwicklung des samothracischen Kults her. (Diodor. 3, 64. Vergl. 4, 43. 48. 49; 5, 49. 58. Jamblich, vita Pyth. 27. Athen. 10, 428.) Worin diese gesucht werden muss, ist hinlänglich klar. Die Mysterien der chthonischen Religion erhalten durch die Verbindung der Mutter mit ihrem herrlich leuchtenden Sohne eine trostreichere Entwicklung. Hatte in den chthonisch-mütterlichen Weihen nur das weibliche Prinzip, und entweder, wie in den Eleusinien, nur die Tochter, nicht der Sohn Auf-

nahme gefunden, ja überhaupt jede Erwähnung der männlichen Potenz unzulässig geschienen (Serv. Aen. 4, 58), oder, wie auf Samothrace, die zeugende Kraft ursprünglich nur in ihrer finstern plutonischen Natur Anerkennung erhalten: so trat nun in den orphisch-apollinischen das Lichtprinzip der männlichen Gottheit als Mittelpunkt einer höhern Hoffnung hervor. In demselben Maasse, in welchem der Nachdruck auf dieses gelegt wurde, wich das finstere tellurische Mutterthum der Mater Deum, das früher ausschliesslich beachtet worden war (Diod. 3, 54), in den Hintergrund zurück und gewann die Idee des Lebens und der Errettung, des Vaterthums und des Lichts vor jener des Untergangs, der Finsterniss, der Trauer den Vorzug. Jasons und der Argofahrt orphische Verknüpfung wird nur dann vollständig gewürdigt, wenn wir den apollinischen Kult in seiner Mysterienbedeutung auffassen. Die Argofahrt steht in allen Darstellungen, die wir besitzen, durch und durch unter der Herrschaft dieses höhern Religionsgedankens. So innig verbunden ist sie mit der orphisch-apollinischen Mystik, dass das sinkende Heidenthum sich ihrer zur neuen Belebung des alten Glaubens, zu neuer Verfechtung des höchsten Inhalts, den er darbot, bediente. Die orphischen Argonautica sind jedenfalls ein spätes Werk, später selbst als Onomacritus, und durch die absichtliche Betonung des Mystischen hinlänglich als Kampfschrift gegen den im Christenthum siegreich fortschreitenden Semitismus gekennzeichnet. Aber die Wahl gerade dieses Stoffes zu solchem Zwecke ist keine zufällige, noch weniger eine willkürliche. Sie ruht vielmehr auf der Erinnerung an den religiösen Charakter der Argofahrt und an den ursprünglichen Zusammenhang derselben mit der Verbreitung der orphisch-apollinischen Mysterienlehre. Der unterliegende Glaube geht auf seine Ursprünge zurück und sucht in diesen die Mittel zu seiner Vertheidigung. Dadurch wurde ihm einerseits ein genaues Festhalten an der Tradition, andererseits die Betonung der mystischen Elemente und ein entsprechendes Vernachlässigen des rein Epischen geboten. In der That zeigen die Argonautica des Orpheus den genauesten Anschluss an die Hauptmomente des Mythus, wie wir ihn in den nicht orphischen Darstellungen durchgeführt finden, und auch die mystischen Theile des Gedichts erscheinen nicht als eine neue Zugabe, sondern nur als eine ausführlichere Darlegung des alten Gedankens. Die Art, wie das Ereigniss in den Symplegaden hier und dort dargestellt wird, liefert hiefür einen schlagenden Beweis. Orph. Arg. 683 ff. Apollon. 2, 317 ff. 551 ff. Apollod. 1, 9, 22. Pind. Pyth. 4, 343 ff. Der mystische Religionsgedanke ist von diesem Theile des Mythus unzertrennlich und so alt als die Erzählung selbst. Die orphische Argonautik hat ihn nicht willkürlich hineingelegt, sondern nach Massgabe und Zweck des Werkes nur bestimmter hervorgehoben und schärfer betont. Wenn wir also mit Jakobs in den vermischten Schriften 5, S. 519 ff. die späte Entstehung des unter Orpheus Namen überlieferten Gedichts anerkennen, so weisen wir doch die stillschweigende Folgerung, als sei die orphische Verknüpfung der Argofahrt überhaupt erst neuern Ursprungs, entschieden von der Hand. Die Geistesrichtung, welche die heutige Betrachtung des Alterthums beherrscht, hat dem Gedanken, dass alles Höhere und Mystische der Religion in der fälschenden Thätigkeit einiger Lügenpropheten, des Onomacritus und der pythagorischen Orphiker, seine wahre und eigentliche Quelle besitze, allgemeine Anerkennung erworben. Darnach wird auch die Verbindung der Argofahrt mit Orpheus, wie sie alle alten Mythographen übereinstimmend in den Vordergrund stellen, als Neuerung und Fälschung beseitigt oder gänzlich unbeachtet gelassen. Aber der orphisch-apollinische Religionsgedanke, sein Gegensatz zu einer frühern Kulturstufe, die von ihm ausgehende Bekämpfung des finstern Tellurismus und aller Leiden und Ausartungen, die er im Gefolge hat, beherrscht so vollkommen den ganzen Mythus, bildet so durchaus seinen wahren Kern, leitet und einigt so durchweg die Gestaltung des Einzelnen, dass wir ihm gleiches Alter mit dem minyeischen Sagenkreise selbst zugestehen müssen. Das Unternehmen der Argonauten gewinnt dadurch die Bedeutung einer grossen religiösen That. Wir sehen Jason und die Adelsgeschlechter äolisch-minyeischer Stämme als die Träger und Verbreiter der orphisch-apollinischen Lichtreligion. Die Bewegung, welche die Völker Griechenlands von Thessalien bis Elis und Messenien ergreift, steht mit dem Vordringen einer höhern trostreichern Lehre aus dem thracischen Norden, der den Tod mit Freudenfesten feiert, in engster Verbindung. Orpheus' und Jasons Persönlichkeit kann ganz geopfert werden: die ursprüngliche apollinische Bedeutung der Argonautik bleibt immer eine unerschütterliche Thatsache. Dem mütterlichen Tellurismus der alten Zeit tritt eine Lichtreligion entgegen, welche an die Erscheinung des leuchtenden Iëus-Eous den Gedanken siegreicher Ueberwindung der chthonischen Nacht durch die Herrlichkeit des männlichen Gottes anknüpft, dem Leben der Völker eine neue Grundlage bereitet, und vor Allem in des Weibes Seele die Sehnsucht nach Erlösung aus den Fesseln ihres bisherigen Daseins, aus Hetärismus und Amazonenthum, erregt. Freudig begrüsst Chiron, der Weiseste der

Centauren, Orpheus' höhere Weisheit, vor welcher die seine verstummt. Er selbst belegt Jason mit dem Namen des Heilands. (Orph. Arg. 409 ff. Apoll. 1, 551. Pind. Pyth. 4, 196.) Befreit wird der gequälte Phineus, und einem fröhlichern Leben wieder gegeben. Von Hesione, wie von Andromeda, fallen die alten Bande. (Diod. 4, 42. 49.) In Allem zeigt sich die Besiegung eines alten, der Anbruch eines neuen Daseins. Der Uebergang knüpft sich an die Argofahrt, die darin ihre höchste Bedeutung hat. In den orphischen Argonautica wird die geschichtliche Thatsache des Kampfes der tiefern mit der höhern Religion, des Tellurismus mit dem apollinischen Lichtprinzip zum Ausdruck der Mysterienlehre selbst. Der Mythus, in welchem die Erinnerung an jene Erhebung des griechischen Volks zu einer neuen Kulturstufe niedergelegt ist, dient nun als Prototyp desselben Durchgangs von der Finsterniss zum Licht, von dem Tellurischen zum Uranischen, an welchen die Mysterienlehre das Heil und die bessere Hoffnung jedes Einzelnen anknüpft. Dasselbe gilt von der Stellung des Weibes. Liegt in der Sage von Medea's Begegnung mit Jason die Erinnerung an jenen Kampf des apollinisch-ehelichen mit dem hetärisch-chthonischen Dasein des Weibes, der zu den geschichtlichen Erlebnissen des Menschengechlechts gehört, so wird jetzt der Eingeweihten unter diesem Bilde das grosse Gesetz aller orphisch-apollinischen Mysterien, die Ehe und die keusche Bewahrung ihres strengen Gesetzes, als das einzige Heil des weiblichen Daseins im Gegensatze zu den beiden Ausartungen desselben, zu amazonischer Männerfeindlichkeit und regelloser Hingabe an die Naturzeugung, vor Augen geführt. Der geschichtliche Mythus erscheint zuletzt als religiöse Lehre, die geschichtliche That als Sinnbild des Mysteriengedankens. Der geweihte Charakter Medea's, durch welchen sie weit über Jason sich erhebt, ist in der letzten Gestalt der Argonautika mit sichtlicher Vorliebe betont. Er entspricht vollkommen der hohen Stellung, welche das mütterliche Prinzip in allen Mysterien, besonders in den orphisch-apollinischen, einnimmt. Medea als Lehrerin Jasons, als Trägerin des Geheimnisses, als Mittlerin zwischen dem Manne und der Gottheit ist das Urbild jener lesbischen, epizephyrischen, pythagorischen Frauen, deren gynaikokratische Stellung ganz denselben religiösen Charakter trägt, und in demselben orphisch-apollinischen Mysteriendienste wurzelt. Auch hier geht die geschichtliche Wahrheit mit dem später allein festgehaltenen Religionsgedanken Hand in Hand. Zum Sturze des alten Tellurismus hat das Weib das Meiste beigetragen. Durch Medea siegt Jason, durch Medea wird Pelias gestürzt, durch Arete des Absyrtus Absicht vereitelt. Die Sehnsucht nach dem bessern Dasein ergreift zuerst das Weib; an das Weib knüpft sich die grosse Erhebung, die Apollo-Eous dem Menschengeschlecht eröffnet. Die Mutter bleibt fortan die Hüterin des Mysteriums, ihrem empfänglichern Sinne wird es anvertraut, durch sie dem Manne mitgetheilt, durch sie verwaltet. Wir werden die mütterlich-religiöse Gynaikokratie in den folgenden Abschnitten dieses Werkes als die wahre Grundlage einiger der höchsten Erscheinungen des alten Frauenlebens wiederfinden. Hier genügt es, auf ihren Urtypus, die Aeetes-Tochter Medea, aufmerksam gemacht und in dem orphisch-apollinischen Charakter der Argofahrt den Schlüssel zum Verständniss des jasonisch-äolischen Eherechts nachgewiesen zu haben.

CVI. Halten wir die religiöse Bedeutung der Argofahrt fest, so gewinnt nun das Begegniss der Minyer mit den Colchern des Phasis sein höchstes Interesse. Zwei Religionen treten am Ostende des Pontus mit einander in feindliche Berührung: die orphisch-apollinische mit ihrem strengen Eherechte und ihrem Mysterium auf Seite der Minyer, auf Seite der Colcher der indisch-äthiopische Koros-Helios mit seinem Hetärismus und der amazonischen Lebensrichtung seiner Frauen. Wir haben oben schon auf die völlige Uebereinstimmung des indischen, äthiopischen und colchischen Sonnenkultes, und auf seine Verbindung mit der Gestaltung des Königthums hingewiesen. Bei den genannten drei Völkern, die von den Alten in unmittelbares Abstammungsverhältniss gesetzt werden, gelten die Könige als Söhne eines ganz phallisch-zeugend gedachten Koros-Helios, dem das Weib als Candace (Korokandame, S. 203, 2) zur Seite tritt. Nach dieser Auffassung hat der Herrscher keinen sterblichen Vater, sondern nur eine Mutter, wesshalb jener gar nicht hervorgehoben, diese dagegen durch den hohen Namen Kandace ausgezeichnet wird. Die ausschliessliche eheliche Verbindung verliert dadurch alle Bedeutung. Daher erscheinen neben den Königinnen auch Pallades, und diese werden als Mütter sogar mit grösserer Achtung und Ehrfurcht als die Gemahlinnen umgeben. Der Hetärismus ist mit dem Koros-Helios-Kultus nothwendig verbunden, und eine natürliche Ergänzung desselben. Zu Heliopolis, in der Stadt des indischen Phönix, weiht sich eine edle Jungfrau dem Sonnengotte, der von ihr Preisgebung fordert. Wie mit solchen Zuständen nur das Mutterrecht verträglich ist, und wie sich dieses wiederum in natürlichem Gegensatz zu der Hybris der Männer zu amazonischer Strenge und Unweiblichkeit entwickelt, bedarf keiner Ausführung mehr. Schol. Apollon. 2, 965: Ἔφορος ἐν ἐννάτῳ φησὶ τὰς Ἀμαζόνας

ὑβριζομένας ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν ἐξελθόντων αὐτῶν ἐπί τινα πόλεμον τοὺς μὲν καταλειφθέντας ἀναιρεῖν, τοὺς δὲ ἀπὸ τῆς ξένης προσιόντας μὴ δέξεσθαι. Ueber die männliche Hybris als Grund amazonischer Gynaikokratie Klearch bei Athen. 12, 515. 516. In dem kolchischen Königshause finden wir alle diese Züge wieder. Als summus sator (Valer. Flacc. 1, 505. Tzetz. Lyc. 174) erscheint Sol, kein irdischer Vater. Als Heliaden haben die Kinder keinen bestimmten sterblichen Erzeuger, sondern nur eine Mutter, und darum wird für sie nur die Gemeinsamkeit oder die Verschiedenheit der mütterlichen Abstammung hervorgehoben. (Valer. Flacc. 5, 267; Schol. Apoll. 4, 223; 2, 373.) Aeetes erscheint selbst als befruchtender Helios, neben ihm Absyrtus als Phaëthon und seines unsterblichen Erzeugers Wagenlenker. (Schol. Apoll. 3, 1236; 4, 228; 4, 595 ff.) Die hetärische Befruchtung, die am üppigsten gedeiht wo mit der Kraft des Wassers sich die Hitze des Sonnenstrahls verbindet, hat in der beide Elemente umfassenden Phaëthon-Natur des Absyrtus nicht weniger als in dem Besitz der cadmeischen Drachenzähne (Sch. Apoll. 3, 1179. 1186), und in Circe meretrix (Serv. Aen. 7, 19; 12, 164) ihren Ausdruck gefunden. Dem entgegen nimmt Medea die Gestalt einer Amazone an, die in ihrem Anschluss an Artemis (Orph. Arg. 905. 986. Diod. 4, 52) die ganze Strenge der Mondgöttin, in ihrer Verbindung mit der Perseus-Tochter Hecate den finstern Todesgedanken, der in dem Amazonenthum herrschend hervortritt, und die Amazonen zu Grabeshüterinnen, wie in lycischen und nach Laborde auch in arabischen Felsengräbern, macht, bekundet. In Medea hat das traurige Loos, zu welchem der Dienst des Helios-Koros die Frau verurtheilt, seine höchste Stufe erreicht. Darum ist sie es, die sich nach Erlösung sehnt und kein Bedenken trägt, des grausamen Gottes Macht zu trotzen. Nicht ohne Bedeutung hebt es die Sage hervor, dass Aeetes stets nur von seinen Töchtern Verrath fürchtete (Apoll. 4, 10), dass Medea nur die Mutter zu betrüben, Trauer empfand (Apoll. 4, 30), dass sie ihren Hass vorzugsweise gewaltthätigen Männern, einem Absyrtus und Talos, dann Pelias, Perseus, zuletzt dem das Ehegesetz verletzenden Jason selbst zuwendet. Jenes Leben, das der Frau nur zwischen Hetärismus und dem der männlichen Hybris entgegentretenden Amazonenthum die Wahl gestattet, erregt in dem Weibe zuerst die Sehnsucht nach einem gesegneteren Dasein. In diesem Sinne geleitet Atalante die Minyer, in diesem tritt Medea zu ihnen über, in diesem wird sie die grausame Rächerin des beleidigten Ehebettes. Wir erkennen nun den ganzen Gegensatz, der jenes indisch-colchische Leben von dem orphisch-apollinischen Prinzip der Minyer scheidet. Dort offenbart sich die Unreinheit des orientalischen Daseins, hier die Zucht und Strenge, welche zu allen Zeiten den Occident ausgezeichnet hat und Apollo besonders den frommen Hyperboreern befreundet. Der ganze Kreis der dem Hetärismus ergebenen Völker Asiens, Afrika's, Europens, nämlich ausser den schon hervorgehobenen noch besonders die Phöniker, mit ihren Verzweigungen nach dem cadmeischen Theben, nach dem Eridanuslande der Heliaden, nach Corinth, nach den Circaea litora Italiens und der üppigen Sybaris, ferner Assyrier, Etruscer, Eleer, Meder, Perser und alle arischen Stämme überhaupt, werden in eine Gruppe vereinigt (Diod. 4, 48. — Schol. Apoll. 2, 946. 948. — Val. Flacc. 6, 221—225. — Diod. 4, 55. 56. Paus. 2, 3, 7, 8. Apollod. 1, 9 in fine. Vergl. Apul. M. 11, p. 257 Bipont. Tzetz. Lyc. 175), während auf der andern Seite achäische und äolische Stämme dem aus dem Norden hervordringenden reinern apollinischen Mysterienkulte sich anschliessen. Was in dem Kriege der Hellenen gegen die assyrische Troja zu Tage tritt, der Kampf des ehelichen Lebensprinzips gegen den asiatischen Hetärismus, das wird durch die minyeischen Helden vorbereitet. Der Mythus bringt in bedeutsamer Weise Troja's ersten Untergang und Hesionens Befreiung mit der Argofahrt in Verbindung, und setzt diese darin fort, dass er Medea neben Helena dem Menelausgefährten Achilles als Gattin zuweist. (Diod. 4, 42; Tzetz. Lyc. 174. 798. 1314.) Der Kampf gegen den Orient und die Ueppigkeit seines Lebens bezeichnet alle grossen Wendepunkte der griechischen Geschichte, alle Fortschritte seiner Religion und Kultur. Der Ausgang, welchen der Mythus dem Unternehmen der Minyer leiht, zeigt, dass in Asien selbst das hellenische Prinzip nicht zum Siege zu gelangen vermochte. Nur in Griechenland und bei den Völkern des Westens obsiegte die neue reinere Lehre; hier unterlag Absyrtus, während in Asien selbst das goldene Vliess keine bleibende Stätte fand, und in der aphroditisch-phönikischen Corinthos Jason seinem Prinzipe selbst wieder untreu wurde. Mir scheint, dass die Sage von Phrixus' Flucht nach Colchis, von seiner Verbindung mit der Aeetes-Tochter Chalkiope, und seinem Tode, von dem Vliesse des athamantischen Widders und dem Versuche der Rückkehr, den Phrixus' Nachkommen fruchtlos unternahmen (Apollon. 2, 1095 ff.), derselbe Gedanke wie in Troja's resultatloser erster Bekämpfung niedergelegt ist. Nicht in Asien selbst vermag das höhere Reinere zur Durchbildung zu gelangen, Hellas allein bietet hiefür den geeigneten Boden, wie in Hellas die Danaiden zu einer höhern Lebensstufe übergehen und

Medea zu Corinth verrathen, nach Athen sich wendet (Tzetz. Lyc. 798. 174. 1318. Apollod. 1, 9, 28. Diod. 4, 56). In Lydien dient Heracles dem Weibe, während die Minyer ohne seinen Beistand Colchis erreichen; die amazonischen Frauen am Thermodon und im Kaukasus werden nicht bezwungen (oben S. 205, 2; 206, 1), während die arkadische Atalante und der Sumpfmann Palaimon gern den Minyern folgen. In allen diesen Zügen tritt der tiefe Gegensatz zwischen dem, was wir das orientalisch-hetärische und das occidentalisch-eheliche Prinzip nennen können, zwischen Helios-Koros und dem hyperboreischen Apoll bedeutsam hervor. Der Kampf Beider bildet den leitenden Gedanken der Argofahrt und des feindlichen Begegnisses zwischen dem apollinischen Jason und dem Colcher Aeetes. Das Ostende des Euxeinos ist der Punkt, wo die asiatischen und griechischen Völker mit einander zusammentreffen und sich ihres Gegensatzes bewusst werden. Was der Mythus zu einem einzigen grossen Unternehmen zusammendrängt, muss als der Ausdruck eines fortgesetzten Verkehrs und lange dauernden Kampfes aufgefasst werden. Trug dieser einerseits mächtig zur Verbreitung des höhern orphisch-apollinischen Lebens bei, so konnte andererseits auch eine Rückwirkung der indisch-kolchischen Religion auf die reinere thracische nicht ausbleiben. Aus der Verbindung Beider ging jener Dionysos hervor, der immer entschiedener an die Stelle des Eous-Apollo tritt, und im Fortgang der Zeit zu einer den Orient und den Occident einigenden Bedeutung sich erhebt. Der Einfluss der aus Indien einerseits nach Arabien und Aethiopien, andererseits nach dem Euxeinos, nach Colchis und Sinope reichenden phallischen Lichtgottheit auf die Gestaltung der thracisch-hyperboreischen Kulte ist in den bacchischen Mythen so bestimmt hervorgehoben, dass er zu den wohlbegründetsten Thatsachen der Religionsgeschichte gezählt werden muss. Ihm ist die Umgestaltung der apollinischen zu der dionysischen Orphik zuzuschreiben. Hat Orpheus dem wilden amazonischen Orgiasmus der thracischen Frauen den reinern apollinischen Kult entgegengestellt, so vermag er es andererseits nicht, sich der entwickelten Lichtnatur des asiatischen Gottes zu entziehen. An Apollo's Stelle tritt jetzt Dionysos, in welchem das männliche Sonnenprinzip eine höhere Entwicklung erhält, und mit der reichern Entfaltung des Mysteriengedankens eine sinnlich-üppigere Ausbildung der phallischen Potenz Hand in Hand geht. Alles Apollinische ist nun Dionysisch. Orpheus, der mit der grössten Bestimmtheit apollinischer Prophet heisst, dem nach Hygin nur Apollo's Ruhm am Herzen liegt, tritt nun eben so entschieden in dionysische Verbindung ein. Das apollinische Mysterium wird zum dionysischsn, die orphische Mystik mit der dionysischen völlig gleichbedeutend. Auch die Argofahrt vertauscht nunmehr den apollinischen mit dem dionysischen Verein. Zwei Bacchus-Söhne, Phanos und Staphylos, begleiten nach Apollod. 1, 9, 16 die minyeischen Helden. Das Parderfell, mit welchem Pindar Pyth. 4, 133 in bezeichnenden Worten Jason bekleidet, das Gewand, das ihm Apollon. 1, 721—729 leiht, ist bacchischer Bedeutung. Ino, der minyeischen mater matuta, wird der neugeborne Gott zur Erziehung übergeben, der paphlagonische Strom Kallichoros auf den indischen Dionysos und seinen Kult bezogen (Schol. Apoll. 2, 904. Valer. Flacc. 5, 75), Hypsipyle, die lemnische, dem Jason ergebene Königin, in ihrem Vater Thoas von Dionysos hergeleitet, endlich in Folge der gleichen Assimilation von Apollonius die Vergleichung Medea's mit Ariadne durchgeführt. Wir können hinzufügen, dass der Mythograph Dionysios nach Diod. 3, 65 Argonautica, Bacchica, Amazonica schrieb, drei Gegenstände, deren engen Zusammenhang jetzt Niemand mehr verkennen wird. So bereitet sich schon in der ältern Sage vor, was die sogenannte orphische Argonautik vollendet. Hier überragt Dionysos weit Apollo; Orpheus ist hier vorwiegend dionysischer Weihepriester; das orphisch-dionysische Mysterium erscheint als der ausschliessliche Träger aller alten Mystik überhaupt. Das jasonisch-apollinische Ehegesetz ist jetzt das dionysische, die Vernichtung des Amazonenthums und die Bekämpfung des Hetärismus eine bacchische That, die religiöse, auf das Mysterium gegründete Gynaikokratie der Mutter fortan eine dionysische. Diese Umgestaltung des thracischen Eous-Apollo zu der entwickeltern und üppigern Lichtnatur des Dionysos gehört zu den merkwürdigsten Erscheinungen der alten Religionsgeschichte. Sie ist oft bemerkt, selten erklärt, nie in ihrer ganzen Bedeutung gewürdigt worden. Mir erscheint sie als die Rückwirkung des indisch-kolchischen Heliosdienstes auf die reinere, weniger sinnliche Natur des thracischen Eous-Apollo. Geht dieser siegreich aus seinem Kampfe mit dem hetärischen Lebensgesetz der asiatischen Völker hervor, so kann er sich doch dem Einfluss des gewaltigern Sol-Aeetes nicht entziehen. Machtlos erscheint neben Helios-Koros und neben dem in der höchsten Entfaltung der Sonnennatur strahlenden Aeetes (Apollon. 3, 1224—1244) der zwar reiner, aber morgentlich bescheidener leuchtende Jason. (Apollon. 1, 725.) Die zwölf Sonnenmädchen, welche Arete Medeen schenkt, spotten des unmächtigen Kohlenfestes, mit dem die Jasoniden ihren Apoll auf Anaphe feiern. So steigt unter dem Einfluss

des üppigen asiatischen Sonnendienstes die männliche Lichtnatur zu reicherer Entfaltung empor. Als Dionysos kehrt Apollo aus Asien zu den Hellenen zurück. Als Dionysos vollendet er das Werk, welches der thracische Eous begonnen hatte. Diese so durchgeführte Erhebung Apollo's zu Dionysos ist es allein, die der orphischen Lehre den entscheidenden Sieg zu erringen vermag. An Jasons Begegniss mit Medea knüpft sich also eine Doppelerscheinung der merkwürdigsten Art. Wir sehen einerseits das reine apollinische Prinzip dem hetärischen Heliosdienst der Colcher entgegentreten, und im Kampfe mit ihm sich messen; andererseits die apollinische zur dionysischen Lichtnatur sich erheben, und durch diese gewaltigere Entwicklung der Männlichkeit den letzten entscheidenden Sieg über den alten Tellurismus und das Amazonenthum vorbereiten. Als apollinischer Held war Jason in Colchis Medea erschienen, aber vor den minyeischen *Αἰολεῖαι* offenbart nicht Apoll, sondern der sinnlich glänzendere Dionysos seine Alles gewinnende Macht. Der Gegensatz ist bezeichnend: die apollinische Orphik ist die Vorbereitung zu jener Umgestaltung, welche die dionysische vollendet. Zu den Colchiern bringen die Minyer Jason-Apollo, zu den Minyern kehrt jetzt Dionysos-Apollo zurück. In der minyeischen Sage treten alle drei Stufen der Entwicklung hervor. Der Tellurismus mit seiner rein mütterlichen Lebensgestaltung unterliegt dem thracisch-apollinischen, dieses wieder dem dionysischen Lichtrecht. Wie der Fortschritt von der ersten zu der zweiten Stufe an die Argofahrt sich anknüpft, so ist es der Mythus von den orchomenischen *Κόραι,* der den Sieg der dritten bezeichnet. Es wird uns jetzt ein Leichtes sein, in die Bedeutung des orchomenischen Ereignisses noch tiefer einzudringen, und alsdann, nachdem wir das Verhältniss des Dionysos zu dem thracischen Apoll erkannt haben, auch dasjenige desselben Gottes zu der höchsten delphischen Entwicklung des Lichtprinzips und seiner Paternität dem Verständniss zu eröffnen.

CVII. In dem Mythus von den Aioleae ruft der Uebergang aus dem amazonischen in das dionysische Leben eine jener bacchischen Blutthaten hervor, die der orphische Argonaut 431 mit denen der Giganten zusammenstellt: *Βριμοὺς, Βάκχοιο, Γιγάντων τ' ἔργ' ἀΐδηλα.* Hippasus' Zerfleischung wird mit der Erregung des Kampfes, der sich nun entwickelt, in Verbindung gesetzt, und als Folge des zur Raserei gesteigerten Orgiasmus der bacchisch-begeisterten Mädchen dargestellt. Dasselbe wiederholt sich in so vielen andern Sagen, dass wir auch hierin die Erinnerung wirklicher Ereignisse nicht verkennen können. Dergleichen wird in ruhigen Zeiten nicht erfunden, vielmehr, wie die Verwandlung der Aioleiae in Krähe, Fledermaus und Nachteule zeigt, umgeben mit dem Ausdruck des Abscheus vor den bluttriefenden mütterlichen Scheusalen, deren That spätern Geschlechtern und ihrer mildern Sitte ebenso unbegreiflich ist, wie uns das, was der Missionär Cavazzi bei Meiners 1, 78—82 von den amazonischen Weibern der gynaikokratischen Gager Afrika's bezeugt. Mit den drei Minyaden haben die drei argivischen Proetiden, deren Vater Proetus den lycischen Bellerophontes entsühnt, die genaueste Verwandtschaft, so dass sie von Aelian V. H. 3, 42 ihnen zur Seite gestellt werden. So verschieden nun auch die Einzelnheiten des Proetiden-Mythus von Aelian l. l. Diodor 4, 68; Apollodor 2, 2; 1, 9, 12; Servius Ecl. 6, 48; Strabo 8, 346; Ovid M. 15, 325 ff.; Pausan. 8, 18, 3; 2, 7, 7; 2, 12, 1; 2, 18, 4; Herod. 9, 39; Schol. Pind. Nem. 9, 30, p. 494 Boeckh; Hesiod. fr. 42, 1; Callim. in Dian. 2, 33; Eust. Od. *ν*, p. 1746 berichtet werden, so tritt doch die Verbindung ihres Wahnsinns mit der Einführung des bacchischen Kults überall auf's Bestimmteste hervor. Die gewaltigen Umwälzungen, welche das Eindringen der dionysischen Religion begleiteten, haben in der Urgeschichte der Landschaft Argolis, deren heräischer Kult einen mächtigen Widerstand leistete (Apoll. Rh. 4, 1135; Nonn. Dionys. 47, 475. 746; Eckermann, Melampus S. 8 bis 14; 23—29), noch andere Spuren zurückgelassen. Argivische Frauen nehmen an den Kriegsthaten Antheil (Pausan. 2, 20, 3; 2, 22, 1. Vergl. 2, 9, 6; 2, 25, 8); ihre Säuglinge schonen die Argiverinnen nicht (Apollod. 3, 5, 2; Nonn. 47, 481—495. Vergl. Plut. mul. virt. Argivae). Denn dem phallischen Gott der werdenden Welt ist das junge frische Leben am liebsten (Jamblich. de Myst. 8, 8, p. 272; 5, 14, p. 218 Parthey). Gleich einem Zicklein (Aelian. *οἷα νεβρὸν*) schlachtet ihm die Mutter ihr Kind. Gleiches wird von den lakonischen und chiischen Frauen und ihrer bacchischen Begeisterung erzählt. (Aelian. l. l. Virgil. G. 2, 487. Vergl. Serv. G. 2, 98; über die novi generis virgines zu Athen und ihre Wuth, Probus zu Virgil., p. 51, ed. Keil.) Besonders berühmt sind die Ereignisse, welche sich an die Erscheinung des Dionysos zu Theben (Sophocl. Antig. 1122: *Βακχᾶν μητρόπολιν Θῆβαν*), und an die Verbreitung seines Dienstes im draconteum genus der phönikischen Kadmeer anknüpfen. Des Schmerzenssohnes Pentheus Schicksal, den seine Mutter Agave in der Wuth bacchischer Begeisterung nicht schont, schildert Nonnus im 46. Buche seiner Dionysiaca. Apollodor 3, 5, 2. 3. Keines Gegenstandes hat sich die Tragödie mit solcher Vorliebe bemächtigt, wie des der Verbreitung des neuen Kultes

entgegentretenden Kadmeers und seiner Opferung durch der Mutter Hand, *Καὶ αἱ τῶν Βοιωτῶν δὲ ὡς ἐνθεώτατοι ἐμάνησαν, καὶ ἡ τραγῳδία βοᾷ.* Des Euripides Bacchae verdienen nicht nur als eine der schönsten, in Philostrats Gemälde Pentheus (1, 19) erkennbare Schöpfung des Dichters unsere Aufmerksamkeit; sie geben uns namentlich die vollkommenste Schilderung jener allgewaltigen Erregung, welche die erste Einführung des bacchischen Kults auf das leibliche sowohl als auf das seelische Dasein des Weibes ausübte. Von dieser *μανία* liefern Ereignisse, wie das auf dem Markte von Amphissa (Plut. de mul. virt. 19), das von den epizephyrischen Frauen berichtete (Aristoxen. bei Apollon. hist. mirab. c. 40, Fr. h. gr. 2, 282), und das jährliche Begegniss der samnitischen Bacchantinnen, die eine aus ihrer Zahl tödten (Strabo p. 198) beachtenswerthe Beispiele, die Niemand in's Reich der Dichtung verweisen wird. Und doch sind sie nur eine schwache Wiederholung dessen, was das erste Erscheinen des gewaltigen Gottes bewirkt hatte. Aus dem Extreme amazonischer Enthaltsamkeit und Strenge geht das Weib in das entgegengesetzte des bacchischen Orgiasmus über, und je unnatürlicher die Höhe gewesen war, zu welcher sich jene gesteigert hatte, um so gewaltiger entwickelt sich nun dieser. Hatte das Weib früher in Vertheidigung seines Herrscherrechts Bluttbaten verübt, wie die lemnische, die nicht weniger verruchte der Danaïden, und jene *ἄγρια ἔργα γυναικῶν*, deren Erinnerung die *σήματα κυάνεα* der Thrakerinnen fortpflanzen (Phanocles bei Stob. Flor. 2, 387 Meinecke), bietet Medea das Bild eines um die Erhaltung ihres Geschlechtsrechts blutig ringenden Weibes, verbindet sich Ino mit allen Matronen ihres Stammes zur Rache der ihnen von den Männern angethanen Unbill, so zeigt jetzt die dionysisch-ergriffene Mutter in der Opferung ihres Sohnes die ganze Macht, welche der unwiderstehliche Gott über ihr mehr seelisches als geistiges Dasein sich errungen hat. Je länger sie ihm widerstanden, desto vollkommener wird sie ihm nun zur Beute. An dem Nektar und Honig, der seinem Munde entströmt, erkennt sie seine Herrlichkeit, und von dem Anblick solcher Fülle des leiblichen und seelischen Daseins in dem Sitze ihres Lebens getroffen, entsagt sie mit begeisterter Hingabe der unnatürlichen Grösse ihres bisherigen Daseins, das sie nun in all' seiner Armuth erkennt. Aus einer Feindin des Gottes wird sie dessen orgiastische Begleiterin. Gebrochen ist der Widerstand. Die Amazone erscheint nun selbst als bacchisches Gefolge. Die männerfeindlichen Mädchen werden des phallischen Herrn der Natur unbesiegbare Heldenschaar. Zur siegreichen Kriegswaffe verwandelt sich in ihrer Hand der Thyrsus, mit dem sie alle Länder durchstürmen, alle Völker niederrennen. Wie in dem Mythus von den Aioleae die Minyastöchter erst als Feinde, dann als orgiastische Anhängerinnen des Dionysos erscheinen, so begegnet auch in andern Nachrichten diese doppelte, scheinbar widersprechende Haltung. Wir führen zuerst diejenigen an, in welchen das feindliche Verhältniss vorliegt. Als Bekämpfer der Amazonen erscheint Dionysos bei Nonnus, Dion. 40, 291; 26, 330. Das ganze 16. Buch schildert das Widerstreben der amazonischen Nicaea gegen die Ehe, und ihre endliche Unterjochung durch Bacchus, denn der Wein erregt Liebe und bezwingt das Weib (16, 319. 330. 327). Nach Pausan. 7, 2. p. 525 flohen die Amazonen vor Bacchus, wie später vor Heracles, unter den Schutz der ephesischen Artemis. Tacit. Ann. 3, 61 lässt die Ephesier erzählen, Liber Pater habe den Mädchen Verzeihung gewährt. Auch bei Seneca Oed. 479 wird unter Bacchus' Thaten sein Sieg über die truces puellae (die unbarmherzigen, Nonn. 16, 227) erwähnt. Der bekannte Sarkophag des Domes von Cortona, abgebildet in Gerhard's Archäologischer Zeitung, 1835, Taf. 30. S. 82—86, zeigt uns des Gottes siegreiches Vordringen gegen die berittenen Mädchen, die hier wie auch anderwärts an der Spitze eines Heeres männlicher Krieger kämpfend dargestellt sind. Vgl. Böttiger, griech. Vasengemälde 1, 3, S. 163—201; De Witte, Cabinet Durand 389, 409, 428, 345, 346, 349; und über die Vergleichung der Pelta mit dem Epheublatte, Pollux, onom. 1, p. 30; Arrian, Exp. Alex. 7, 13. An die beiden samischen Städte Panaima und Phloium knüpft sich die Sage, dass dort die von Ephesus herübersetzenden Amazonen von Bacchus erreicht und grossentheils vernichtet worden seien. Plutarch Qu. gr. 56. Man zeigte dort ihre Gebeine, wie in Thessalien bei Skotussaea und Kynoscephalae, zu Megara, zu Athen ihre Grabmäler. Plut. Thes. 27. Als bacchisches Heergefolge dagegen finden wir die Amazonen bei Diodor 3, 70. 73; Polyaen 1, 1, 3 (Schwanbeck, Megasthenes p. 169); Nonnus 20, 268; 40, 293. Köhler, Dionysiaca des Nonnus, 1853, S. 33. Guhl, Ephesiaca p. 127; Augustin. C. D. 18, 13. Pausanias 2, 20, 3 bemerkt über das argivische Denkmal der Mainade Choreia, so habe eine der Frauen geheissen, welche unter Dionysus' Anführung Argos bekämpften, aber von Perseus getödtet wurden. Vergl. Paus. 2, 22, 1; Schol. Apollon. Rh. 2, 904. Bei Athen. 13, 560 (Aelian. V. H. 3, 15; Herod. 5, 18) finden wir folgende Angabe: *Δοῦρις δ' ὁ Σάμιος καὶ πρῶτον γενέσθαι πόλεμόν φησι δύο γυναικῶν, Ὀλυμπιάδος καὶ Εὐρυδίκης· ἐν ᾧ τὴν μὲν βακχικώτερον μετὰ τυμπάνων προελ-*

θεῖν, τὴν δ' Εὐρυδίκην μακεδωνικῶς καθωπλισμένην, ἀσκηθεῖσαν τὰ πολεμικὰ καὶ παρὰ Κυννάνῃ τῇ Ἰλλυρίδι. Sieben dodonäische Pflegenymphen des Dionysos zogen mit dem Gott durch die Welt, und wurden als Hyaden unter die Sterne versetzt (Sturz, Pherecydes p. 114 ff.). Von Kunstwerken gehören hieher Gerhards Bildwerke Neapels, Seite 277. Monument dell' Inst. 1, 50. Arch. Zeit. 2, 24. Mus. Camp. Sala H. 16. In der alexandrinischen Pompa wurden auf Zeltwägen γυναῖκες Ἰνδαὶ καὶ ἕτεραι κεκοσμημέναι ὡς αἰχμάλωτοι aufgeführt. So tritt Dionysos mit in die Reihe der siegreichen Bekämpfer des Amazonenthums, eines Achill, Perseus, Theseus, Heracles ein. Wie die Mädchen ihm gegenüber alle Feindschaft ablegen, so gewährt er auch seinerseits den Unterworfenen Verzeihung. Versöhnung und Bündniss beendet den Kampf, der Hass gegen das amazonisch entartete Weib verwandelt sich auf Seite des Siegers in Liebe zu dem seiner Naturbestimmung wiedergegebenen Mädchen. Wie Achill, wie Perseus von der sterbenden Feindin Schönheit ergriffen, zu ihr in Liebe entbrennen (Paus. 2, 21, 6. Hagenbuch, ep. epigr. 46—53. Qu. Smyrn. Par. Hom. 1, 37 ff. Eudoc. 85. Eust. Od. 11, 538. Serv. Aen. 1, 491), so verbindet sich bei Nonn. D. 15, 171 Dionysos mit Nicaea, der streitbaren Artemispriesterin (Callim. in Dian. 237 ff.): ein Ausgang des Kampfes, den auch der Sarkophag von Cortona in antik einfacher Weise andeutet. (Vergl. Cabinet Durand 1946, 392, 25, 359 mit Luc. salt. 15, 67). Nicht Vernichtung sondern Liebe und Erlösung bringt Dionysos dem Geschlechte der Frauen; zu Liebe und friedlicher Einigung mit dem Manne und mit sich es hinüberzuführen, ist sein Zweck, Ehe und Hingabe an den Gemahl sein Gebot und die Vorbedingung aller Mysterienhoffnungen. Diesen Uebergang aus einem früheren gewalterfüllten, düstern Dasein zu geordneter und friedlicher Gesittung stellt uns der Mythus von den minyeischen Aioleae dar. Die Erschütterungen und Kämpfe, die ihn vermittelten, haben das Meiste dazu beigetragen, sein Gedächtniss zu erhalten. Der blutige, spät noch mit Mädchenopfern wie auch auf Lesbos verbundene Kult des neuen Gottes (Fr. h. gr. 4, 408; 400, 5), des freundlichsten und furchtbarlichsten zugleich (δεινότατος ἀνθρώποισι δ' ἠπιότατος, Eurip. Bacchae 651. Diod. 3, 71), musste vom Standpunkt der spätern Kultur durch die Idee eines Sühnopfers für die Frevel der alten Zeit gerechtfertigt werden, wie diese ihrerseits bedeutsam als eine von dem Gotte gesendete Strafe für seine lange Verachtung aufgefasst wurden. (Ueber Menschenopfer als Theil des bacchischen Kults: Pausan. 7, 21, 1; 9, 8, 1; Porphyr. de abst. 2, 55; Hymn. Orph. 51, 7; Strabo p. 198 über das Weiberopfer auf der samnitischen Insel am Ausfluss des Liger, Ile des Sains.) So führt uns der betrachtete Mythus eine der wichtigsten Umgestaltungen des alten Lebens vor Augen. Er enthält Kunde aus einer Zeit, in welche die Geschichte nicht hinaufreicht. Aber er giebt uns nicht weniger als diese wirklichen Erlebnisse des Menschengeschlechts, keineswegs historisirte Religionsideen. Die amazonisch-hetärische Ausartung des Mutterrechts und sein Sturz durch die Verbreitung des dionysischen Kults sind Erscheinungen, die sich bedingen und erläutern. Je weitere Verbreitung jene gefunden hatte, je drückender und düsterer das durch sie beherrschte Dasein war, um so schneller und allgemeiner musste auch die Verbreitung des neuen Kultes, um so blutiger die Erregung, die sie begleitete, sich gestalten. Von Indien bis Spanien (Plut. flum. 16) haben des Dionysos schwärmende Maenaden (vergl. Servius G. 2, 487; Ecl. 6, 15; Aen. 3, 14; 6, 78) nach dem bezeichnenden Ausdruck des Verfassers der Schrift de saltat. 22 alle Völker zu Boden getanzt, allen rohen Zuständen, aller Gewaltthat, aller Verwilderung und Entartung ein Ende gemacht, alle Fesseln gelöst, überall Ehe, Friede, Freude, Versöhnung angebahnt und dem Leben der Völker eine neue Richtung gegeben. Diod. 3, 62. 63. Alle Religionen hat die dionysische mit sich in Verbindung gesetzt, die meisten sich unterzuordnen gewusst, und so die Bedeutung einer Universalreligion errungen. Zu solcher doppelten, äussern und innern Verbreitung trug die Welt der Frauen das Meiste bei. Diesem wichtigen Punkte soll nun weitere Aufmerksamkeit zu Theil werden.

CVIII. Wiederum bietet der minyeische Mythus den besten Anküpfungspunkt dar. Nicht den Männern, den Frauen offenbart sich Dionysos. Zu Theben sind es die Frauen, die ihn willig aufnehmen, während Pentheus lange noch widersteht. In diesem Mythus bietet sich auch die Erscheinung dar, dass nur Frauen des phallischen Gottes Feste feiern, wie in dem der Aioleae nur das Frauenopfer ihm genehm erscheint. Die gleiche ausschliessliche Beziehung zu dem weiblichen Geschlecht setzt sich in vielen Erscheinungen fort. Zu Sicyon ist Dionysos umgeben von den Bacchae. Paus. 2, 7, 6. Sechzehn elische Matronen bilden das ihm geweihte Collegium. Paus. 5, 16; 6, 24, 8. Plut. de mull. virt. Micca Megisto. Anderwärts treten ihm 14 Γέραιραι zur Seite. Pollux 8, 9, p. 929. Hemsterh. Hesych. Harpocr. Etym. m. ss. vv. Demosthen. in Neaeram §§. 73—81, p. 721 Didot. Nicht der Ἄρχων βασιλεύς, sondern die βασίλισσα verrichtet die Opfer, indem sie zugleich dem Gotte als Gemahlin angetraut wird: ἡ τοῦ βασιλέως γυνὴ ἐξώρκωσέ τε τὰς

γεραίρας τὰς ὑπηρετούσας τοῖς ἱεροῖς, ἐξεδόθη δὲ τῷ Διονύσῳ γυνή, ἔπραξε δὲ ὑπὲρ τῆς πόλεως τὰ πάτρια τὰ πρὸς τοὺς θεούς, πολλὰ καὶ ἅγια καὶ ἀπόῤῥητα. Gestützt auf dieses Eheverhältniss steigt die Königin zu wahrhaft göttlicher Würde empor: eine Folge, für welche zwar kein bestimmtes Zeugniss, aber die Natur der Sache und analoge Erscheinungen der afrikanischen Welt (Meiners 1, 76—78) angeführt werden können. Zu Patrae verbindet sich Dion. mit dem Kult der γυνὴ ἐπιχώρια, in deren Tempel seine drei Bilder errichtet sind. Paus. 7, 21, 2. Zu Βρυσέαι von (βρύω wie Φλοῖος und Φλεάν von φλύω, fluo) nahen seinem Tempelbilde die Weiber allein, bringen ihm die Weiber Opfer dar. Paus. 3, 20, p. 261. Vergl. 2, 11, 3; 8, 31, 5. Auf Naxos steht Bacchus der Coronis gegen Butes bei. Diod. 5. 50. In Aegypten tragen Frauen sein Bild. Herod. 2, 48. Nach Paus. 9, 20, 4 steht Dionysos den tanagräischen Matronen bei. Am skierischen Feste werden beim Altar des Dionysos die Frauen der arkadischen Alea alljährlich bis auf's Blut gepeitscht. Paus. 8, 23, 1. Dem spartanischen Dion.-Kolonatas opfern Frauen, Dionysiades und Leukippides, andere ebenfalls Dionysiades genannt, eilf an Zahl, halten den Wettlauf, Alles nach der Anordnung von Delphi, das oft als der Verbreiter und Ordner des Dionysoskultes erscheint. Paus. 3, 13, 5. Nicht weniger als die Amazonen, umgeben ihn die Klodonen, Mimallonen, Bassariden, Laphystien, Makednen, anderemale Naiaden und Nymphen, Mainaden, Laenen und die den Liknites aufrichtenden Thyen und Thyaden (Strab. 8, 468. Paus. 10, 4, 2; 10, 6, 2. Plut. Qu. gr. 12. Athen. 5, 198 E.) In dem Festzug zu Alexandria nehmen die Frauen eine sehr vorherrschende Stellung ein. Erwähnt werden τὰ λίκνα φέρουσαι; Μακέται αἱ καλούμεναι Μιμαλλόνες καὶ Βασσάραι καὶ Λυδαί; παιδίσκαι πεντακόσιαι, κεκοσμημέναι χιτῶσι πορφυροῖς; γυναῖκες ἔχουσαι ἱμάτια πολυτελῆ καὶ κόσμον, προσηγορεύοντο δὲ πόλεις; γυναῖκες Ἰνδαὶ καὶ ἕτεραι αἰχμάλωτοι; ἐπόμπευσαν δὲ καὶ στεφάναι χρυσαῖ πάνυ πολλαί, ἃς ἔφερον παιδίσκαι πολυτελῶς κεκοσμημέναι; von dem s. g. στέφανος μυστικὸς χρυσοῦς heisst es περιέτιθετο τῷ τοῦ Βερενικείου θυρώματι, worin die Verbindung des Mysteriums mit dem mütterlichen Prinzip hervortritt. (Athen. 5, 197—203. Tzetz. Lyc. 1236.) Für Dionysos weben die Chariten einen Peplos (Apollon. Rh. 4, 424; Nonn. Dion. 16, 270). Peplos aber ist ein weibliches Gewand, proprie palla picta foeminea (Serv. Aen. 1, 484; vergl. 4, 262. 263). Dem Gotte bringen vorzugsweise die Mütter ihre Kinder dar, wie zwei Epigramme bei Welker, Syll. Epigr. p. 97. 98 darthun. Die böotischen Frauen suchen ihn überall, und erfahren zuletzt, dass er bei den Musen weile (Plut. Symp. 8, praef.), wie er anderwärts neben den Grazien erscheint (Plut. Symp. 8, praef.). Aus den Meereswogen rufen ihn die elischen und argivischen Frauen hervor, der Gott mit dem Stierfuss möge kommen und sie befruchten (Plut. qu. gr. 36. Is. et Os. 34. 35), so dass die auf Stieren reitenden Frauen so mancher Grabgefässe eine bestimmte bacchische Mysterienbeziehung erhalten. Gross ist die Zahl der sterblichen und unsterblichen Frauen, denen Dionysos seine Huld schenkt, neben Semele-Ariadne-Aridela auch Nicea, Alphesiboea, Althaea, Aura, Pellene, Beroë, deren Liebeswerbung Nonnus besingt, und Semele-Luna, die eigebärende Allmutter der himmlischen Erde. Athen. 5, 200 B. Dem Monde wandelt er sehnsüchtig nach, ein σύνδρομος μήνης, Nonn. 44, 218. Von Luna, seiner Mutter, erfleht er Beistand und Sieg. Nonn. 44, 190; Cicero N. D. 2, 23. Βιμήτωρ ist er. Nach Apollodor 3, 4, 3 wird der neugeborne Knabe Ino-Matuta (Μητρυιή, Nonn. 10, 119) übergeben, und auf Zeus' Geheiss als Mädchen erzogen, wie er auch als Mädchen zuerst den Aioleae sich darstellt. Thetis empfängt ihn im Schosse der Gewässer, Nonn. 20, 355. 394. Auf Rhea's Altar sucht er Schutz gegen Hera, Athen. 5, 201 C. Alle grossen weiblichen Gottheiten, die blühenden, nährenden Naturmütter treten mit ihm in Verbindung, zum Theil in heilige Ehe. Sie alle werden in seinem Kult aufgenommen, so dass er als Sabazius neben Cybele, als Jacchus neben dem cerealischen Götterpaare von Eleusis, als Eros neben Aphrodite, neben dem überragenden Weibe als inferior potestas (Serv. Aen. 5, 95) erscheint. Nicht in einsamer Herrlichkeit gefällt er sich; auf das Weib ist sein Blick gerichtet; all' sein Streben geht dahin, dieses zu gewinnen und mit sich zu verbinden. Als Liber bietet er auf Denkmälern Libera das Ei, aus dem er, der nie ruhende Eros der Natur (Nonn. 23, 329; Plut. Symp. 7, 10), in unwiderstehlichem Werdedrang selbst hervorgegangen (Bachofen, G. S., S. 22). Er ist γυναιμανής (Nonn. 16, 229. 252), θηλυμανής, (17, 184; 36, 469), τελεσσιγάμος (16, 340), des Hymenaeus Verbündeter 29, 18 ff. 92. 151. Aen. 4, 127), χοιροψάλης (Clem. Alex. Coh. p. 23 Potter), wie Freundschaft so Ehe stiftend, Alles in Liebe einigend, auf seinen Liebesfahrten vom Hunde, des empfangenden Stoffes Bild begleitet. (Nonn. 16, 187; Plut. Is. 71. De Witte, Cab. Durand, n. 157), ein Λυαῖος besonders in Bezug auf das Weib, wie er die tyrische Europa befreit und der persischen ἀνορέα ein Ende macht (Exeg. zu Theocriti Syrinx. p. 973 in fine. Kiessling). So sehr schenkt er allem Weiblichen den Vorzug, dass auch die Männer ihm in der Frauen Haltung, Gestalt und Sitte nahen,

wie sie in gleichem Truggewand die Oschophorien feiern, Plut. Thes. 14. Nonn. D. 46, 87. Philostr. Im. 1, 2. Auf Bacchus' Rath nimmt Pentheus weibliche Kleidung, Agave's Gewand, Autonoë's Schleier, Nonn. 44, 55; 46, 85 ff. Weibern soll er ähnlich sein, ein Mann, Euripid. B. 811—827. Valer. Flacc. Argon. 7, 304. In weiblicher Kleidung erscheinen die bacchischen Krieger, Nonn. 20, 268. 292; wie die Heraclespriester auf der demetrisch-aphroditischen Kos, Laur. Lyd. de menss. 4, 46; wie noch zu Plutarchs Zeit der Bräutigam in Weiberkleidung die Braut begrüsst, Plut. qu. gr. 58; wie auch die Tibicines an ihrem Feste zu Tibur, dessen nächtliche Orgien an die Gebräuche der Sakaeen erinnern, Ovid. F. 6, 653 ff. Liv. 9, 30. Plut. Qu. r. 52. R. Rochette, Hercule p. 231—240. Sacy zu Abd-Allatif p. 406. Bachofen, Gräb. Symb., S. 87. Vergl. Müller, Amerikan. Ur-Religionen, S. 246. 418. Deuteron. 22, 5. In des Gottes Bildung selbst herrscht die weibliche Natur vor. Heisst er *δίμορφος* (Diod. 4, 5), so ist er doch besonders *θήλεϊ μορφῇ,* Nonn. 16, 172, ein *γύνες ἐνόρχης, ἀρσενόθηλυς* (Annali dell' Inst. 14, 29. Gerhard, Myth. 451, 4), wie er auf einer Terracotte des H. v. Janzé und auf mehrern Denkmälern des Museo Campana dargestellt ist. Der Mythus lässt ihn die erste Zeit seines Lebens in Mädchengesellschaft zubringen, wie Achill auf der bacchischen Scyros, wie Sardanapal, der ein *ἁβροχίτων* (Nonn. 19, 247) in der berühmten Statue bei Winkelmann, M. ined. t. 163, ganz dionysisch erscheint, Diod. 3, 63; Ath. 5, 198 C. D. Des Weibes Opfer verlangt er, und mit dem aioleischen Mythus stimmt Servius' Bemerkung, Aen. 8, 641, in omnibus sacris foeminei generis plus valent victimae, völlig überein. In allen diesen Erscheinungen tritt derselbe Gedanke hervor: Dionysos ist zunächst dem Weibe geoffenbart, von ihm zuerst erkannt und aufgenommen, von ihm verbreitet wie durch das Schwert so durch die Lehre. Auf das Weib hat er seine Herrschaft gegründet, ihm schenkt er seine Huld, von ihm empfängt er seinen Dienst. Das Mysterium seiner Religion hat er dem Weibe enthüllt und anvertraut. In der Schilderung der römischen Bacchanalien wird die Ausschliessung der Männer ausdrücklich hervorgehoben, Priesterinnen sind nur die matronae, und die Initiation geht von Pacuvia Minia ebenso aus, wie Aeschines von seiner Mutter initiirt wird, Liv. 39, 13; Demosth. de corona, §. 257, p. 165, Didot: *τῇ μητρὶ τελούσῃ.* Die *ἐπίκτησις τῆς τελετῆς* des Reliefs von Tyrea (Bachofen, G. S., S. 32), der höchste Theil der Mysterien, jene melior spes, die nova salutis curricula, die über den Tod des Leibes hinausführen und den Tag des körperlichen Untergangs als *γεννητική*, das brechende Ei, die zerreissende Saite als Beginn eines neuen uranischen Daseins darstellen, wird an des Weibes Natur angeknüpft. Aus der Erde Tiefen, welcher Semele, alles Stoffes Schicksal theilend, anheimgefallen war, führt Dionysos sie hervor, und lässt sie unter dem Namen Thyone am Himmelsgewölbe der Unsterblichkeit theilhaft werden (Apollod. 3, 5, 3; Plut. Qu. gr. 12; Paus. 2, 31, 2). Ariadne's Krone, Berenike's Haupthaar, die lesbische Elakate kehren in der uranischen Welt wieder, unvergänglich glänzend nach der Trauer des tellurischen Untergangs. Seinen Ammen, den Erzschlägerinnen (Plut. Symp. 4, 5 in fine, Chalcomedeia bei Nonn. 34, 54. Theo ad Arat. 177. Hygin. f. 182), gewährt Dionysos, der lebenspendende Medus-Aesculap (Plut. Symp. 3, 1, med.; de mont. et fluv. 24) Auferstehung von den Todten. Wie Heracles, Orpheus, Musaeus führt er seine Mutter aus dem Schattenreiche hervor (Diod. 4, 25. 26. 63), und der Darstellung des an die dionysische Mysterienlyra gebundenen Hundes auf einer Vase Durand (No. 157), liegt der gleiche Gedanke zu Grunde. Orph. Argon. 42. Den Frauen wird diese Erlösung zu Theil, bald der Gemahlin, bald der Mutter, wie auch Odysseus die Mutter sucht, und Heracles den Hund, des gebärenden Stoffes, daher auch des Mondes Bild (Jambl. de myst. 5, 8, p. 208, ed. Parthey), aus der Tiefe emporführt. Die Erfüllung des Höchsten, was die Mysterien verheissen, wird zunächst dem Weibe zu Theil. Der Zusammenhang ist klar. Wie das Weib das Mysterium besitzt, es verwaltet und dem Manne mittheilt, so erlangt auch das Weib die daran geknüpfte Belohnung. Der Prinzipat des Mutterthums ist so entschieden, dass der Feier nur die hehre Stille der Mutter Nacht, die *νὺξ ἱερὰ καὶ τέλεια,* das *σεμνὸν σκότος* und der Schein der Lampe, dem symbolischen Ausdruck nur das Ei, das aus jener hervorgegangen, und die linke Seite entspricht. Darum wird der *μυστικὸς στέφανος,* der aus der weiblichen Myrte (Bachofen, G. S., S. 25. de Witte, cab. Durand, 389. 25. 1962) geflochten wird, am Berenikeion befestigt (Athen. 5, 202. D.), darum von dem Manne die weibliche Kleidung angenommen, darum das *βιβλίον* mit dem Gesetz der Telete auf vielen Monumenten (vergl. Paus. 4, 26, 5. 6 mit Inscr. Messen. L. 11 bis 12) von dem Weibe getragen, darum Telete selbst weiblich und oft der Mann von dem Mädchen, wie Jason von Medea, in den Geheimnissen unterrichtet, dargestellt. Ueberlegen wir genau die Bedeutung aller dieser Erscheinungen, so wird der Uebergang aus dem amazonischen in das dionysische Leben eine immer wachsende Anschaulichkeit gewinnen. Das amazonische Weib opfert seine alte Herrschaft, um sie mit einer

neuen zu vertauschen. Auf dem Untergang der frühern erhebt sich eine neue Gynaikokratie. Ist jene mit kriegerischer Grösse verbunden, so gründet sich diese wesentlich auf den religiösen Prinzipat der Frau. Dadurch wird ihr ein zwar verborgenes, aber festeres und dauernderes Fundament gegeben. Durch die religiöse Seite seiner Natur hat das Weib zu allen Zeiten sich den mächtigsten Einfluss gesichert, und die grösste Macht über das Geschlecht der Männer ausgeübt. Strabo's Bemerkung, dass die *δεισιδαιμονία* in des Weibes Natur begründet sei, und von diesem unter die Männer verbreitet werde, enthält gewissermassen den Schlüssel zu dem Verständniss der Stellung, welche in dem dionysischen Kulte die Weiber einnehmen, und der Macht, zu welcher sie durch ihn emporsteigen. Der Hang zur Bekehrung ist in dem Weibe zu allen Zeiten stärker gewesen als in dem Manne, sei es, dass das Gefühl der Schwäche in der Religion eine Stütze sucht, sei es, dass das Bedürfniss der Unterjochung, welches dem weiblichen Geschlechte eingeboren ist, sich von der leiblichen auf die geistige Sphäre auszudehnen strebt. Von Neuem zeigt sich die Erhebung des Menschengeschlechts zu grösserer Gesittung an die Frauen geknüpft. In ihnen erwacht am frühesten die Sehnsucht nach geordneten Zuständen und das Bedürfniss wie das Verständniss einer geläuterten Religion. Je verwilderter die Zustände, je unnatürlicher die Heldengrösse, um so begeisterter wird das Neue ergriffen, und als Erlösung aus unerträglich gewordenen Banden begrüsst. Ist in den rohesten Zuständen das Weib, die Mutter zumal, die einzige Trägerin des Friedens, der Ordnung, der Gerechtigkeit, und durch den Einfluss ihres Wesens geeignet, die wildesten Leidenschaften zu entwaffnen, kämpfende Schlachtlinien zu trennen, und das Beispiel einer über die eigene Person sich erstreckenden Liebe und Sorge aufzustellen, durch alles Diess aber der erste und einzige Mittelpunkt einer werdenden Gesittung: so erfüllt es nun von Neuem denselben Beruf, schreitet dem Manne wiederum voran, erkennt zuerst den neuen Gott, wird seine Vorkämpferin mit den Waffen, nachher durch den mächtigen Einfluss ihrer religiösen Weihe. Die Ausartung, welcher in spätern Zeiten der bacchische Kult anheimfiel (Plut. Parall. 19), und die trotz mannigfach versuchter Regenerationen unaufhaltsam fortschritt, darf nicht in die Anfänge desselben zurückversetzt werden. Eine Zeit der Reinheit und Strenge ist in manchen Zügen zu erkennen. Die nüchternen weinlosen *νηφάλια* waren noch in späterer Zeit hie und da erhalten (Plut. de tuend. sanit., Hutten 7, 397; de cupidit. divit. 8; Athen. 5, 200 C.). In dem Mythus von den Aioleae entströmen Honig und Nectar dem Munde des Gottes, von der feurigen Gabe des Weins, der schmerzenlösenden Thräne, der die Weiber zur Liebe und Unkeuschheit verführt, ist keine Rede. Vergleiche Athen. 5, 200 C. Serv. G. 1, 344. Des reinsten, alle Unkeuschheit verabscheuenden Thieres, der Biene Gabe wird mit dem Nectar der Unsterblichen verbunden und so die doppelte Wohlthat der Telete *Εὐθηνία,* die irdische Fülle und die *Ἐπίκτησις,* welche in der Aussicht auf ein ewig-seliges Dasein enthalten ist, beide als Lohn der Hingabe an den Gott bildlich ausgesprochen. Züchtig, nicht berauscht von Wein und hellem Flötengetön, lagern bei Euripides die drei Schaaren Ino's, Agave's, Autonoë's auf Cithaeron's Höhe: *σωφρόνως, οὐχ ὡς σὺ φὴς οἰνομένας* (676), Diod. 3, 64. Frevel ist Pentheus' Neugierde, kein Mann soll sich den gottbegeisterten Bacchen nähern (1838 ff. Soph. Antig. 962—965), wie die Fernhaltung des männlichen Geschlechts nach dem was wir von den römischen Bacchanalien wissen, ursprünglich offenbar allgemein war. Das Gebot der Keuschheit ist das höchste der dionysischen wie aller Mysterien überhaupt. (Vergl. Serv. Aen. 3, 12.) Nur die reine Matrone ist zum Dienste des Gottes zugelassen. Wie in der messenischen Inschrift die Frauen vor der Theilnahme an den andanischen Mysterien ihre Reinheit beschwören, so spricht die Geraira zu der Königin, der Dionysos-Gemahlin: *ἁγιστεύω καὶ εἰμὶ καθαρὰ καὶ ἁγνὴ ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαρευόντων καὶ ἀπ᾽ ἀνδρὸς συνουσίας.* Um das Unsagbare zu beschauen, ist der höchste Grad der Reinheit unerlässliche Vorbedingung. Nur in dieser Natur eines die Heiligkeit der Matrone fordernden Gottes konnte Dionysos mit Demeter, der reinen Bienenmutter (Porphyr. antr. n. 18), an deren Fest der Männlichkeit keine Erwähnung geschehen darf, in innigen Kultverein eintreten, nur in dieser durch seine Verbindung mit Libera das Vorbild des *ἱερὸς γάμος* den Menschen zeigen. In ihrer Richtung gegen regellose Geschlechtsmischung tritt die dionysische Telete jenem aphroditischen Hetärismus entgegen, der die nothwendige Folge der amazonischen Ausartung des Weibes bildet. Beiden Klippen tritt der neue Gott gleichmässig entgegen, männerfeindlichem Sinne und regelloser Hingabe an die Männlichkeit, um zwischen ihnen in versöhnender Mitte Ehe und eheliches Mutterthum dem Weibe als sichern Halt eines glücklichern Daseins, als Vorbedingung seines diesseitigen und jenseitigen Friedens anzuweisen, und durch die Verwirklichung des kosmischen Gesetzes, das die zwei grossen Himmelskörper ewig einander zu folgen nöthigt, in dem Dasein der Menschen diese zu einer neuen Gesittung und zu einem trostreichen Leben hin-

durchzuführen. Wenn wir auf Grabvasen Aias' Angriff auf Cassandra mit Heracles' Kampf gegen Antiope (Durand 409) oder Theseus' Sieg über Hippolyte mit Sinnis und Perigyne (346. vergl. 347) verbunden sehen, so ist die absichtliche Combination der amazonischen und der hetärischen Ausartung und ihre Unterwerfung unter das durch die Strahlenkrone deutlich hervorgehobene Mysteriengesetz, mithin der Gedanke an harmonische Regelung des Daseins als Inhalt der dionysischen Religion, jetzt nicht mehr zu verkennen.

CIX. Wenn in dem Mythus von den Aioleae der unwiderstehliche Zauber des bacchischen Kults für die Natur des Weibes als einer der merkwürdigsten Züge hervortritt, so sind wir jetzt in den Stand gesetzt, die innern Gründe dieser Erscheinung zu erkennen und zu würdigen. Dionysos ist vorzugsweise der Frauen Gott. Alle Seiten der weiblichen Natur finden in ihm ihre Befriedigung. Der amazonischen Weiberfeindlichkeit und der Regellosigkeit hetärischer Geschlechtsverbindung setzt der jugendlich schöne, dem Weibe freundlich gesinnte Gebieter des Lebens das Gesetz der Ehe und ausschliesslicher ehelicher Verbindung entgegen. Als *τελεσσιγάμος,* als Verbündeter des Hymenaeus, als Liber neben Libera, als Vorbild des *ἱερὸς γάμος* (Hesych: *Διονύσου γάμος*) zeigt er dem Weibe das grosse Gesetz, in welchem seine Natur allein dauernden Frieden zu finden vermag. Wenn die hetärische genusslose Begattung mit dem Drachen der finstern Tiefe Psyche in immer neue Leiden, immer bittrere Täuschungen hineinführt, so erhebt dagegen die Ehe zu der Wonne ewigen Vereins im Reiche des Lichts und bereitet jenen Genuss ungetrübter Seligkeit, der in dem Symplegma der Kunstdarstellungen seinen Ausdruck gefunden hat. Der Psyche-Mythus entspricht so sehr dem Inhalt der dionysischen Gottheitsnatur, dass er selbst mit in den Kreis bacchischer Vorstellungen aufgenommen wurde. Gerhard, Archaeol. Zeit. N. F. B. 6. T. 23. Bachofen, G. S., Seite 93. Zwei Stufen der weiblichen Existenz treten gleich der doppelten Figurenreihe mancher Vasenbilder über einander hervor: die tiefere des unreinen hetärischen Tellurismus und die höhere der zu ewiger Einigung mit dem Geliebten durchdringenden uranischen Existenz; dort die irdische, hier die himmlische Aphrodite; dort der unreine Eros schlammiger Tiefen, hier der uranische, welcher des Weibes Gemüth verwundend trifft und allein das Geheimniss der Heilung in sich trägt; dort Kalamus, die infelix canna, hier Karpus; dort die unruhig flackernde Oellampe, deren überfliessender Tropfen sich mit dem Herrn des Feuers zu verbinden strebt, hier das helle Licht des nicht brennenden Feuers; dort Helena, die aphroditischem Triebe folgend der Leiden, der Unruhe, der Irrfahrten kein Ende findet, hier die ewige Einigung auf der leuchtenden Mondinsel mit ihrer ungestörten Wonne. Das ist es, was die Befolgung des dionysischen Gesetzes dem Weibe verheisst. Dem ordnenden regelnden Prinzip der Rhythmik und Orchestik soll das Leben unterworfen, ein höheres psychisches Dasein auf die Harmonie des sinnlichen gegründet werden. Erscheint so Dionysos dem Weibe als der Ausgangspunkt seiner irdischen Wohlfahrt, so führt er den Blick desselben noch weiter in ein zukünftiges Dasein. Die Mutter, welche im Leben das dionysische Gesetz der Ehe erfüllt, gelangt im Tode zu dem ewigen Vereine mit dem Gotte, dem sie sich ergeben. Als Dionysos-Gemahlin findet sie in uranischer Existenz die Fortsetzung und Vollendung ihres irdischen Mutterthums. Jeder Mutter bietet Dionysos Ariadne's Krone, die nie verwelkend am Himmel erglänzt, nachdem der tönerne Sarg den sterblichen Leib umschlossen. Jede wird Psyche's Wonne geniessen, jeder öffnet sich Leuke und die Theilnahme an Helenens Seligkeit. Bräutlich geschmückt in der Blüthe vollendeter Schönheit erscheint das Weib auf so vielen Grabgefässen, Spiegeln, Terracotten. Genien leihen ihm jene Schönheit, die es zum Empfang des himmlischen Herrn, des ersehnten Gottes vollendeter Männlichkeit befähigt. Im Tode gelangt die dionysische Frau zur vollen Entwicklung des weiblichen Zauberreizes, welcher Achilles und Perseus mit Liebe zu der in ihren Armen sterbenden Amazone erfüllt. Auf Ein Gesetz gründet sich des Weibes diesseitiges und jenseitiges Wohlergehn. Das Mutterthum erscheint als der Träger und Ausgangspunkt des höhern Daseins, zu welchem es Dionysos beruft. Dadurch vorzüglich wird er im vollsten Sinne ihr Retter, ihr *Σώτηρ,* ihr *Αυαῖος* und Elevtherios (Suidas: *λύσιοι τελεταί*), dadurch wie kein Anderer *der Frauen Gott.* Jede Seite ihres aus sinnlichen und übersinnlichen Trieben so wunderbar gemischten mehr seelischen als geistigen Daseins weiss Er gleichmässig zu befriedigen. Den körperlichen und den psychischen Bedürfnissen bietet sich Dionysos als der ersehnte und gesuchte Heiland an. Er erweckt in dem Weibe das Gefühl der Penia, und gibt sich als Plutos dar. Er wird zu gleicher Zeit zum leiblichen und geistigen Befruchter, zum Mittelpunkt des ganzen Daseins auf seinen verschiedenen Stufen. Allen Seiten des weiblichen, das Diesseitige und Jenseitige, Irdische und Himmlische, Religiöse und Erotische so innig verbindenden Gemüthslebens bringt er Erfüllung, begründet das geistige Leben auf die Regelung des sinnlichen, adelt das Sinnliche durch Verknüpfung mit

dem Uebersinnlichen, lässt seinem Munde Honig und Nektar zugleich entströmen, und stellt so das Mutterthum als den Inhalt und die Quelle aller weiblichen Vollendung, als das letzte Ziel alles weiblichen Strebens dar. Kein Gott zeigt mit der Natur der Frau so vollkommene Congenialität wie Dionysos. Darum hat sie Keiner mit so unwiderstehlicher Gewalt fortgerissen, Keiner den Orgiasmus, dessen sie fähig ist, zu solcher Höhe gesteigert, Keiner in dem Weibe einen so begeisterten Anhänger und Verbreiter gefunden. Jene *μανία* der Bacchen, welche uns Euripides schildert, und die auf so manchen Kunstwerken in ihrer körperlichen Erscheinung dargestellt ist (Callistr. St. 2), wurzelt in den Tiefen des weiblichen Gemüthslebens, und wird durch die unlösbare Verbindung der beiden gewaltigsten Mächte, religiöser Erregung und sinnlicher Sehnsucht, zu der Wuth einer Begeisterung gesteigert, deren taumelnder Rausch als unmittelbare Offenbarung des herrlichen Gottes erscheinen musste. In dem Sitze seines Lebens getroffen, durchstürmt das Weib die stillen Gebirgshöhen, überall den erkannten Gott suchend, der selbst am liebsten über die Anhöhen einherschreitet. (*φιλοσκόπελος, ὀρεσσινόμος* bei Nonnus 16, 186; 21, 314; Aen. 4, 302; 3, 125; bacchatamque jugis Naxon. G. 2, 487: virginibus bacchata Lacaenis Taygeta.) An dem noch erzitternden Fleische des zerlegten Zickleins findet das Mädchen Wohlgefallen, die bewusstlose Grausamkeit schont des jungen frischen Lebens nicht. Die Gluth des aus Religion und Sinnlichkeit gemischten Orgiasmus zeigt, wie das Weib, wenn gleich schwächer als der Mann, sich doch zu Zeiten höher zu schwingen vermag als jener. Durch sein Mysterium ergreift Dionysos die weibliche Seele bei ihrem Hang für alles Uebernatürliche, dem Gesetzmässigen sich Entziehende, durch seine sinnlich blendende Erscheinung wirkt er auf die Einbildungskraft, welche für das Weib den Ausgangspunkt aller seiner innern Erregungen bildet, und auf das Liebesgefühl, ohne welches es Nichts vermag, dem es aber unter dem Schutze der Religion einen alle Schranken durchbrechenden Ausdruck verleiht. Auf dem Wege der Reflexion werden wir es nie vermögen, die Erscheinungen des dionysischen Frauenlebens in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit zu erfassen. Aber sie darum aus dem Gebiete der Wirklichkeit in das der Poesie und künstlerischen Erfindung zu verweisen, würde zu gleicher Zeit geringe Kenntniss der Tiefen des menschlichen Wesens und Unverstand in Vermengung der Zeiten, der Länder, der Religionen verrathen. Im Süden, wo man tiefer fühlt und glühender empfindet, wo die Natur durch die Wärme und Fülle ihrer Erscheinung den Sterblichen zur Hingabe an ihre Reize und zum Sinnengenuss einladet, unter der Herrschaft einer Religion, die des Menschen Erhebung nicht auf Unterdrückung, sondern auf Entwicklung der Sinnlichkeit gründet, der das Gesetz des Kampfes fremd, und die Scheidung des diesseitigen und jenseitigen Daseins keine absolute ist; endlich unter der Nachwirkung von Zuständen, deren Trostlosigkeit die Sehnsucht nach Erlösung und das Verlangen nach Begründung eines gesegnetern Daseins zur Unwiderstehlichkeit entwickeln mussten, da sind Erscheinungen möglich, welche nicht nur die Grenzen unserer Erfahrung, sondern auch die unserer Einbildungskraft weit hinter sich lassen. Die Verbreitung des amazonischen, später die des bacchischen Kults durch kriegerische Frauen kann so wenig überraschen als die ähnliche Erscheinung, welche die ersten Zeiten des Islam darbieten. Wenn dann mit dem Siege die Wuth der ersten Begeisterung sich beruhigt, und die wild erregten Wogen allmälig sich legen, dann tritt der Zeitpunkt ein, wo an der Stelle der Waffen und physischer Gewalt der allmächtige Einfluss der religiösen Weihe sich geltend macht. Durch diesen haben die Frauen der alten Welt sich nicht nur vor Unterdrückung zu sichern, sondern eine neue Gynaikokratie zu begründen vermocht. Mit der religiösen verbindet sich zuletzt die sinnlich-erotische Macht ihres Geschlechts, und beide Faktoren gewinnen an Bedeutung und Einfluss, je weiter der politisch-staatliche Verfall fortschreitet. Dieser erotischen Entwicklung des dionysischen Lebens haben wir nun noch einige Aufmerksamkeit zu schenken.

CX. Wenn Dionysos der amazonischen Gestaltung des weiblichen Daseins Ehe und Mutterthum als das höchste Gebot seiner Religion entgegenstellt und an die Erfüllung der geschlechtlichen Bestimmung jede bessere Hoffnung der Frau anknüpft, so trug dieses Prinzip neben dem Keime sittlicher Erhebung und eines unverkennbaren gesellschaftlichen Fortschritts von Hause aus die Gefahr neuen Verfalles in sich. War Regelung des sinnlichen Lebens und Begründung eines reinen Matronenthums der ursprüngliche unverdorbene Gedanke des bacchischen Dienstes, so musste doch die Enthüllung des Phallus eine Entwicklung des geschlechtlichen Lebens begünstigen, dessen Uebermass durch das Religionsgebot selbst gefordert zu sein schien. An die Stelle gewaltsamer Unterdrückung der weiblichen Natur trat eine vollkommene Entfesselung derselben, getragen und befördert durch das bacchische Gebot der Hingabe an des jugendlichen Gebieters unerschöpfliche, in allen Erscheinungen der Natur sich offenbarende Männlichkeit. Dadurch wurde dem weiblichen Dasein eine mehr und mehr stofflich-sinnliche Richtung und

dieser selbst das Gepräge religiösen Verdienstes gegeben. Der durch Dionysos erregte Sinnenrausch schöpfte aus dem Kulte immer neue Nahrung, und fand in ihm seine Weihe. Das Weib, dem die Hingabe an den Gott der männlichen Kraft als Bedingung seines Heils erscheint, wird nothwendig zu jener Stimula, in welcher wir den bezeichnenden Ausdruck einer dionysischen Frau erkennen. Mag es sich mit der Etymologie dieses Namens verhalten, wie es will, die Auslegung, welche man ihm gab, ist für den Sinn allein entscheidend. Liv. 39, 12 vergl. mit Ovid, F. 6, 503. Vet. Schol. in Juvenal. 2, 3. Augustin. C. D. 4, 11. 16: a stimulis, quibus ad nimium actum homo impellitur. Als stimula ist die bacchische Frau eine verführende, buhlerische Aphrodite, die als Peitho-Suadela den Mann stets von Neuem an sich fesselt, eine Eva-Pandora, bei deren Anblick die Unsterblichen das dem Menschengeschlecht bereitete Schicksal zum Voraus erkennen, eine Ariadne, deren Liebe zu Dionysos als Pantomime dargestellt, die Gäste des Kallias sofort ihren Frauen in die Arme trieb (Xenoph. Sympos. c. 9), ein *καλὸν κακὸν ἀνθ' ἀγαθοῖο*, stets darauf bedacht, die Naturzeugung zu befördern und des phallischen Gottes Gebot zu erfüllen. Das ganze Streben des Weibes muss fortan darauf gerichtet sein, seinem Dasein den höchsten Liebreiz zu leihen, und mit aller Erfindungsgabe des weiblichen Geistes die natürliche Schönheit durch die Mittel der Kunst zu erhöhen. Durch Helena's Reize selbst in den Greisen Sehnsucht zu erregen, und sich zum Empfang des jugendlich schönen Gottes vorzubereiten, ist das Ziel alles Strebens, wie es in dem Begegniss jener campanischen Matrone, die vor der Mutter der Gracchen sich ihres Schmuckes rühmte, hervortritt. (Val. Max. 4, 4, in.) Darin wurzelt die nach ihrem innersten Wesen ganz erotische Gestaltung des dionysischen Frauenlebens, das zu der Schilderung einer haushälterisch-braven Matrone, wie sie Salomo, Sprüche 31, als semitisches Frauenideal entwirft, in demselben Gegensatze steht, der den jüdischen Monotheismus von dem bacchischen Naturkult scheidet. Die dionysische Religion ist die des Friedens, der Ruhe, der sinnlichen Fülle (Diod. 3, 63), dadurch die mächtige Förderin des verfeinerten Lebens, der Ausgang und die Trägerin erhöhter Kultur und einer durch und durch aphroditischen Civilisation. Sie entwickelt das sinnlich-materielle Dasein und legt den Beruf zur höchsten Verfeinerung desselben vorzugsweise in des Weibes Hand. Von Dionysos begeistert nimmt das Geschlecht der Frauen Theil an allen jenen höhern Bestrebungen, deren letztes Ziel die Verwirklichung des vollendeten Schönheitsideals bildet. Bei den Grazien weilt Bacchus, in der Umgebung der Musen finden ihn die boeotischen Frauen, musische Wettkämpfe werden ihm gehalten. Paus. 2, 35, 1; 1, 2, 4; 1, 31, 3; Diod. 4, 4; Strabo, p. 468. — Pind. Ol. 13, 20. Schol. Pind. Ol. 5, 10. Paus. 5, 14 in fine. Plut. Qu. gr. 36; Sympos. 8, praef. — Der Dichter Philiscus führt als Dionysos-Priester die alexandrinische Pompa des Ptolemaeus Epiphanes an. Athen. 5, 198 B. C. In echt dionysischem Sinne ehrt dieser Lagide jede Muse, die zum Preise des Gottes ertönt. Theocrit. Id. 17, 112—115. Aelian V. H. 4, 15. Der Musenruhm der locrischen Frauen wurzelt in der Idee des bacchischen Kults, wie jeder lepus dicendi eine Gabe Aphrodite's ist (Lucret. R. N. 1, 29); dionysisch ist das Leben und Streben der lesbischen Dichterinnen, und die Weiber des lagidischen Königshauses bieten in Arsinoë, die auf dem bacchischen Strauss reitend auf dem Helikon dargestellt war (Paus. 9, 31, 1), besonders aber in der letzten Cleopatra das vollendete Bild einer dionysischen Stimula, eines nach Plutarch's Zeugniss weit mehr durch erotische Geisteskultur als durch körperliche Reize zu Aphroditens irdischer Verkörperung entwickelten Weibes. Mit dem weiblichen Prinzipat in den Mysterien verbindet sich eine Entfaltung des weiblichen Geisteslebens, die in der steten Verbindung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, der körperlichen und der psychischen Schönheit bis zu jener Grenzlinie zweier Welten vordringt, von welcher der Rückfall in die Tiefem der niedern Sinnlichkeit nie ausbleiben wird. Hat Sappho an der Spitze der auserwählten Dichterinnen gegen Nichts so sehr geeifert als gegen die hetärische Entartung des Daseins und in ihren Epithalamien den reinern Gedanken der orphisch-dionysischen Religion als Mittelpunkt des höhern weiblichen Lebens festgehalten, so ist doch gerade Lesbos dem Hetärismus und seinem ganzen Verderben in besonderem Grade zur Beute geworden. Dasselbe Schicksal traf alle dem dionysischen Leben ergebenen Völker des Alterthums. Eine Religion, welche die geschlechtliche Bestimmung der Frau zur Grundlage ihres Heils macht, vermag zwar wohl die Menschheit zur Hervorbringung der vergeistigten Naturidee in Poesie und Plastik zu befähigen und sie selbst der Verwirklichung des höchsten Schönheitsideals zu nähern: aber dem Verderbniss und raschem sittlichem Verfall vorzubeugen, ist ihr unmöglich. Dionysos hat seine Herrschaft auf das Weib gegründet. Aber statt der religiösen Weihe, welche die Matrone zum Mittelpunkt des Mysteriums erhebt, wird nun Verfeinerung und die Erhöhung der sinnlichen Reize die Waffe, mit welcher es seines Gottes Reich verbreitet. Eine neue Gynaiko-

kratie erhebt sich. Derselbe Gott, der das Weib von seiner amazonischen Höhe herabstürzte und seine alte Macht brach, derselbe gibt ihm die Gewalt von Neuem in die Hände, erst durch die religiöse Weihe, mit der er es umkleidet, dann durch die Entwicklung des sinnlich-erotischen Lebens, zu der sein Dienst hinführt. Fons mali wird von Livius 39, 15 das Weib genannt, wie, ebenfalls mit Rücksicht auf die dionysischen Mysterien, von den Kirchenvätern ianua diaboli und ἁμάρτημα τῆς φύσεως. Von dem Weibe geht die Verbreitung des Kultes aus, von ihm auch die sinnlich-üppige Gestaltung desselben, von ihm die Verführung des Mannes. Die Rollen der Geschlechter scheinen gewechselt. Die der Amazone abgenommene Beute legt Heracles der lydischen Omphale zu Füssen. Besieger des kriegerischen, männerfeindlichen Mädchens wird er des aphroditischen Weibes Sklave. Plut. Qu. gr. 45. Was die Gewalt nicht vermochte, das erreichen die sinnlichen Reize im Dienste der Mysterien und ihrer nächtlichen Feiern. Heracles bricht die Herrschaft des Weibes und sinkt nun selbst unter dasselbe: ein Bild des Verhältnisses der Geschlechter, wie es sich in Folge der dionysischen Religion gestaltete. Von Neuem überragt das Weib den Mann. Der bacchische Kult hat Beides bewirkt: die amazonische Entartung der alten Weiberherrschaft gebrochen und eine neue Gynaikokratie sinnlich-aphroditischer Natur hervorgerufen. In weiblicher Kleidung nimmt der Mann an dem Kulte der Frauen Theil, und je mehr er sich ihre Art anzueignen vermag, um so vollkommener ist sein dionysischer Charakter. Die durchsichtigen Gewänder und die Verkehrung der Geschlechtsverhältnisse wie des Geschlechtsgenusses werden Religionsübung, als solche auch durch eine grosse Zahl den Gräbern entstammender Kunstwerke dargestellt. Die Privatsammlung des H. Muret zu Paris gibt von der Grösse dieser Verirrungen eine Anschauung, welche aus keinem der europäischen Thesauren gewonnen werden kann. Vergl. über ähnliche Erscheinungen Müller, Amerikan. Urreligionen, S. 246. 418. Am tiefsten sinkt in solcher Ausartung der Mann, er ist es, der dem Verderbniss des dionysischen Lebens vorzugsweise zum Opfer wird. Jede erotisch-sinnliche Civilisation wird zu demselben Resultate führen, das Weib über den Mann erheben und diesen zum Werkzeug der Lust erniedrigen, jenes mit allen Reizen eines verfeinerten Daseins ausstatten, diesen dem Wesen seiner Mannesnatur entfremden. Im Hause der Ptolemaeer tritt die angedeutete Doppelerscheinung deutlich hervor. Dasselbe dionysische Leben hebt Cleopatra zu einer Höhe empor, die den Zeitgenossen als Verwirklichung aphroditischer Gottheitsnatur erschien, und zerstört in Physkon und Auletes die letzten Spuren männlicher Würde. Mit Verachtung wendet sich nun das Weib selbst ab von dem Manne, den es in solcher Entartung sieht. Mit der Schwächung des männlichen steigt stets die Kraft des weiblichen Geschlechts, der geistige und der leibliche Vorzug zugleich liegt auf der Seite der Frau. Nach den Römern wirft Cleopatra ihre Blicke, und jener apulischen Busa Sorge für die Trümmer des bei Cannae vernichteten Heeres mag in derselben Bewunderung ungebrochener Manneswürde, derselben Verachtung des eigenen Volks ihre Erklärung finden. Die Gestaltung, welche die dionysische Religion dem Leben der alten Welt lieh, trägt in allen Theilen einen vorzugsweise weiblich-stofflichen Charakter. Sie hat das Gesetz des leiblichen Lebens, Freiheit und Gleichheit unter den Menschen, an die Spitze gestellt, alle Unterschiede, welche aus politischem Gesichtspunkte stammen, aufgehoben, Fesseln gelöst, den dienenden Ständen Erlösung gebracht, dadurch die Demokratie und die aus ihr hervorgehende Tyrannis Einzelner, eines Caesar und Pisistratus begünstigt (Serv. Ecl. 5, 29. Herod. 1, 64. Diod. 4, 2. Athen. 12, 533 C), überall Glanz und Pracht des Lebens befördert, dem Fleische Emancipation gebracht, zur Hervorbringung des Naturideals in Poesie und Plastik begeistert, die Sinnlichkeit selbst in die Ideen über das zukünftige Dasein übergetragen, und durch die Verbindung aller dieser Wirkungen die Völker des Alterthums zu einer Stufe materieller Entwicklung erhoben, die unter dem Glanze der höchsten Prachtentfaltung und unerreichter Verfeinerung die Fäulniss der Entsittlichung und Entkräftung verbarg. Die Welt der Gräber, welche durch einen erschütternden Gegensatz die Hauptquelle zur Kenntniss dieser spätern Zustände geworden ist, zeigt uns alle Seiten des dionysischen Lebens, welche wir bisher hervorgehoben haben, den Trost der auf das zukünftige Dasein hinweisenden Mysterien, die ganz erotisch-sinnliche Auffassung der menschlichen Bestimmung, die Unterwerfung aller Kulte und Mythen unter den dionysischen Gedanken, die immer zunehmende Nacktheit in der Darstellung des Geschlechtslebens und in Allem das Weib als den Träger dieser ganzen Kultur, als das von dem Gotte auserwählte und bevorzugte dionysische Geschlecht. Kaum lässt sich in der Geschichte des weiblichen Daseins eine ähnliche Erscheinung wieder finden. Was sich ewig auszuschliessen bestimmt war, rückhaltlose Hingabe an das üppigste Sinnenleben und Festhalten an der über den Tod hinausgehenden bessern Hoffnung, also das Tiefste und das Höchste, dessen die weibliche Seele fähig ist, reicht sich hier versöhnt die

Hand. Keine Idee von Kampf, von Selbstbesiegung, von Reue und Busse stört die Harmonie dieses sinnlich-übersinnlichen Frauenlebens. Keine Kluft öffnet sich zwischen dem Diesseits und dem Jenseits. Fest ruht auf der doppelten Grundlage religiöser Geltung und sinnlich-erotischer Ausbildung die neue Gynaikokratie, die wir im Gegensatz zu dem Mutterrecht der Vorzeit die aphroditisch-dionysische nennen können. In welcher Weise diese sich im Leben darstellte, und welchen Charakter sie dem Weibe lieh, werden wir später an der Betrachtung der lesbischen und epizephyrischen Frauen genauer zu entwickeln Gelegenheit finden. Jetzo, nachdem wir die hohe Stellung, zu welcher Dionysos die Frauen berief, erkannt haben, wird es unsere nächste Aufgabe, auch die Stufe, zu welcher derselbe Gott (*πατρῷος*, Paus. 1, 43, 5) das Vaterprinzip erhob, zu ermitteln, und ihr das richtige Verhältniss einerseits zu dem alten Tellurismus, andererseits zu der delphischen Ausbildung der apollinischen Paternität anzuweisen.

CXI. Wir haben das Mutterrecht stets in Verbindung mit der poseidonischen Stufe der Männlichkeit (Serv. Aen. 3, 241), und ebenso die Erhebung des Vaterrechts als Ausfluss und That der Lichtmächte gefunden. Je entschiedener der Sieg der letztern über die erstere ist, desto vollkommener der Triumph des Paternitäts-Prinzips. Die Lichtmacht selbst zeigt nun eine von unten nach oben fortschreitende Stufenfolge, nach welcher die Reinigung und Entstofflichung derselben durchgeführt wird. Das Licht nimmt nämlich eine tellurische, lunarische und solarische Gestalt an. Am unreinsten ist das erste, am reinsten das letzte. In der Mitte zwischen beiden zeigt das lunarische jene Mischnatur, die den Mond als die Grenzscheide zweier Welten auszeichnet. Die Frage nach dem Grade der Erhebung des Paternitäts-Prinzips in dem dionysischen Kult fällt also mit jener nach der Stufe der Reinheit, die er dem Lichte weiht, zusammen. Wir werden so genöthigt, die Grade der dionysischen Männlichkeit in ihrem Fortschritt von der Stofflichkeit zur Reinheit gesondert zu betrachten. Die *tellurisch-poseidonische* Stufe tritt in vielen Zeugnissen hervor. „Beide Götter (Neptun und Bacchus) sind als Herrn des feuchten und befruchtenden Prinzips anzusehn, und deswegen opfern fast alle Hellenen dem Poseidon Phytalmius und dem Dionysos Dendrites.“ Plut. Symp. 5, 3. *Κύριος τῆς ὑγρᾶς φύσεως* wird derselbe Gott genannt, und darum mit Osiris, dessen befruchtenden Phallus der Nil in seinen Wogen fortwälzt, auf eine Linie gestellt. Plut. Is. et. Os. 33. 34. Nonn. 23, 188: *ὑγροπόρους λέοντας*, wozu Bachofen, a. a. O., S. 57, N. 4, und über die Identität des Dionysos und Osiris Champollion le jeune, Explic. de la principale scène peinte des papyrus funéraires Egyptiens im Bullet. universel de Férussac, Nov. 1825. Unter Trompetenschall wird er aus den Wogen des Meeres von den elischen und argivischen Frauen hervorgerufen, er, der *ἄξιος ταῦρος* (Plut. Qu. gr. 36. Is. et Os. 35), der Gott *βοέῳ ποδί*, das *κερόεν βρέφος* des Nonnus, 5, 563 f., der *ταυρόμορφος* von Cyzicus (Athen. 11, 476), der *βοῦς βουκέρως* Aetoliens und Unteritaliens (Soph. Antig. 1119: *κλυτὰν ὃς ἀμφέπεις Ἰταλίαν*), dessen Bart von Wasser trieft (Sophocl. Trach. 14), der aus seinem Munde den befruchtenden Wasserstrahl über Ampelos ergiesst (Nonnus 11, 155—166. Avellino, toro a volto umano, Op. p. 1, 81 f. Streber über den Stier mit Menschengesicht in den Denkschriften der Münchener Akademie, 1835), mit demselben um den Preis des Schwimmens sich bewirbt (Nonnus 11, 7 f. 53), und durch Wettrudern gefeiert wird (Paus. 2, 35, 1), auf einem tarquinischen Grabbilde das Fischopfer empfängt, vielfach mit dem Fischattribut dargestellt wird, wie man bei Panofka, Poseidon und Dionysos (1845) ersehen kann, zu Athen und Sparta als *λιμνογενής*, *ἐν λίμναις* Verehrung empfängt, im lernäischen Sumpfsee den Phallus errichtet, von den Fröschen Lobgesang vernimmt, mit Sumpfthieren, besonders der Schlange, mit Enten und ähnlichem Gevögel in enger Verbindung steht, dem man im Monat Poseideon Feste feiert, dessen Thyrsus der Erde Wasser entquellen lässt, dessen Lustration mit Meerwasser geschieht, der von Thetis im Grunde des Ozeans aufgenommen, zu Lesbos aus dem Meere gefischt, zu Lampsacus und Nicaea zu Schiff verehrt, und dem Orakel zu Folge in's Meer getaucht wird, wie er die Tyrrhener in Delphine verwandelt (Millin, gall. Mythol. 1, pl. 54. Fig. 236), bei Nonnus 19, 250 Poseidons *πατροκασίγνητος* heisst, mit ihm um Beroë wirbt, mit ihm an Naxos Theil hat. — Zu der Wassermacht tritt die *Feuerkraft* hinzu. In der Feuchtigkeit und in der Wärme wirkt der dionysische Phallus zugleich, beide zu einer einheitlichen Potenz verbindend und den Gegensatz, der die zwei Elemente zu trennen scheint, ebenso überwindend, wie er in der warmen Thräne (Plato Tim. p. 383. 367 Bip.), in dem heissen Wasser, in jeder zeugenden That und in der Erzarbeit überwunden ist (Ovid F. 4, 787 ff. Liv. 39, 13. Nonn. 43, 407. Eurip. Heracl. fur. 918. Plat. Tim. p. 350 Bip.). Die tiefste unreinste Stufe der Wärme ist das vulkanische Feuer. Mit Hephaist wird daher Dionysos durch nahe Verwandtschaft verbunden, Gerhard, Auserl. Vasenb. 1, 150 f. 186. Bacch. Göttervereine, Taf. 38. Ihn führt er zum Himmel empor,

Paus. 1, 20. Hygin f. 166. Eméric David, Vulcain, p. 32 f. De Witte, Durand Nro. 123. 124. 379. 199. Mit vulkanischen Produkten geschieht die bacchische Lustration, taeda et sulfure, Liv. 39, 13. Heracl. Pont. Alleg. Hom. ap. Gale, p. 445. 446, ed. 1688. Porphyr. ap. Euseb. Pr. Ev. 3, 11. Eustath. Il. T. 1, p. 287 ed. Flor. Em. David, Vulc. p. 32. 33. Wie Prometheus, so hat Dionysos Antheil an der Feuerinsel Lemnos, an dem Narthex (Plut. Is. 35; Nonn. 34, 42; 40, 293), an dem Fackellauf (Arist. ranae 447). Wie in den vulkanischen, so waltet er in den atmosphärischen Feuererscheinungen, in Gewitter und Blitz, ist daher mit Phaëthon verwandt (Nonn. 38, 96), und selbst *πυριγενής, πυριτρεφής* (Nonn. 24, 13; 27, 314; 43, 169. Ovid. F. 3, 503. Strabo 13, 628; Soph. Ant. 1115 bis 1133), *πυρισπόρος* und *πυρίπνοος* (H. Orph. 52, 3), spielend mit dem Blitze (Nonn. 6, 364; 10, 298; 47, 617. 715. 727), der nach Athenaeus 5 in dem alexandrinischen Festzug mit aufgeführt wird, eine Zeugung des himmlischen Strahls (*παιδὶ Διὸς πυρόεντι*, Nonn. 24, 8), bewährt in der Feuerprobe, welche die Mutter nicht zu ertragen vermag. Aber die Grenzen der tellurischen Atmosphäre, in welche Phaëthon und Bellerophon zurücksinken, vermögen Dionysos nicht zu bannen. Ueber sie hinaus steigt er zum Himmel empor, wohin ihn Hermes schon als Knabe entrückt. So ist er auf dem amyclaeischen Throne dargestellt (Paus. 3, 18, 7 Nonn. 48, 474). Dort erscheint er als Chorführer des himmlischen Reigens, *χορηγὸς ἄστρων*, daher mit dem Sternengewand (De Witte, Durand, No. 91. 96. 97. 115), als Herr der Gestirne, in deren Schaar er seine Geweihten aufnimmt (Bachofen, G. S., S. 32), als sterngekrönter uranischer Phallus (Athen. 5. 201 E.), als Lunus und Beherrscher des nächtlichen Himmels, ein *νυκτέλιος, λαμπτήρ, συνδρόμος Μήνης, νυκτιφαής, νυκτιχορεύτης* (Nonn. 44, 124; 46, 96), gefeiert durch die *λαμπτηρία ἑορτή* (Paus. 7, 27), mit Fackeln und Oellampen, den Zeugen seiner nächtlichen Mysterien. In dieser Lunus-Natur ist Dionysos bis zu den äussersten Grenzen der stofflichen, ewigem Wechsel unterworfenen Welt vorgedrungen. Wird er von den Alten noch weiter emporgeführt, und mit Helios identificirt (Macrob. Sat. 1, 18, Strabo 10, p. 468; Serv. Ecl. 8, 73; 5, 66; Aen. 6, 78), so erscheint er hier doch nur als Sol in nocturno hemisphaerio, nicht als das reine Licht des Tagesgestirns, das dem seiner Unkörperlichkeit sich freuenden Apoll angehört. In sacris haec religiosi arcani observatio tenetur, ut Sol, cum in supero id est in diurno hemisphaerio est, Apollo vocitetur: cum in infero id est nocturno Dionysos qui est Liber Pater habeatur. (Macrob. 1, 18, p. 310 Zeune). Die völlige Lichtreinheit wird von Dionysos nicht erstiegen. Er hat auch auf der höchsten Stufe seiner Erhebung die phallisch-zeugende Natur, die seiner Hasenmetamorphose zu Grunde liegt (Aeschyl. Eum. 26; Philost. Im. 1, 6), nicht abgelegt. Der Körperlichkeit sich freuend, sucht er den weiblichen Stoff, entsagt gerne der vereinsamten Majestät, in der das Tagesgestirn thront, um am nächtlichen Himmel Mene nachzufolgen, und mit seinem Lichte in ihre weibliche Stofflichkeit einzugehen. Als Träger der befruchtenden Naturkraft wird uns jener Sol in nocturno hemisphaerio besonders von Euseb. Pr. Ev. 3, 11 geschildert. In dieser Natur ist die dionysische Lichtmacht unreiner als die apollinische nach ihrer delphischen Entwicklung. Sie hat gleich dem Monde und der der Mondstufe entsprechenden *ψυχή* die Körperlichkeit nicht abgelegt, sondern sie zu den äussersten Grenzen stofflicher Reinigung durchgeführt, mithin dem Körper Theil an der Unkörperlichkeit, der Unkörperlichkeit Theil an der Körperlichkeit geliehen. Erscheint in dem Delphier die Lichtmacht in ihrer wechsellosen Klarheit, so ist sie in Dionysos stofflich befruchtend und wie der Mond selbst dem ewigen Wechsel der werdenden Welt, der weissen und schwarzen Farbe unterworfen. Schreitet Apoll in einsamer Herrlichkeit und Selbstgenügsamkeit in seinem Lichtreiche einher, so wird Dionysos durch die phallische Anlage seiner Natur aus der Höhe herabgezogen und zu immer erneuter Verbindung mit der *οὐρανίη γῆ* angetrieben. Hat Jener auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung die Grenzen der werdenden Welt verlassen, und in der reinen Sonnenhöhe das allem weiblichen Vereine entrückte Vaterthum des Lichts angezogen, so entsagt Dieser solcher Reinheit des vollendeten Daseins und wählt zu seinem Reiche jene Grenzregion zweier Welten, auf der *σῶμα* und *νοῦς* zu dem Mitteldasein der *ψυχή* sich verbinden. Dieses Verhältniss von Dionysos und Apollo hat vielfältige Anerkennung gefunden. An Delphi, lesen wir bei Plut. Ei ap. Delphi. 7, hat zwar Dionysos so viel Antheil als Apollo, so dass auch die Verbreitung des bacchischen Kults vielfältig von Delphi geleitet wird, aber Apollo erscheint dort als reiner Phoebus, als der keiner Veränderung unterworfene Lichtgott, dem der züchtige, wohlgeordnete Paean ertönt, Bacchus dagegen als die tiefere Stufe der zeugenden Sonnenmacht, als der alle Verwandlungen des Naturlebens in sich fassende Zagreus, Nyctelius, Isodaites, als der Räthselgott der werdenden Welt (*ψευδομένῳ κερόεντι*, Nonn. 45, 242; Plut. Symp. 8 praef.), dem zu Ehren mit Fabeln und Gryphen gespielt wird, auf dessen Namen man dithyrambische Gesänge voller Gemüthsbewegung und Verän-

derung, voller Irrgänge und Umschweife singt (daher *Διθυραμβογενής*, Eurip. Or. 5); der nicht wie Apoll mit Ordnung und stets gleichbleibendem Ernst, sondern mit Scherz, Muthwille, Raserei, Ungleichheit sich verbindet, als Evius, *μαινόλης* (H. Orph. 45, 4; 52, 1), die Weiber begeisternd mit sich fortreisst, indess Apolls klare, über dem Wechsel der materiellen Welt wandelnde Herrlichkeit sich beruhigend über die menschliche Seele verbreitet. Daher liegt Dionysos als sterblicher Zagreus zu Apolls Füssen begraben, unter dem Dreifuss des delphischen Gottes hat er seine Stätte, Philoch. fr. p. 21. Plut. Is. 35. Nur 11 Dionysiaden feiern ihm seinen Wettkampf, wie wir die *Βακχικά* in 11 Büchern beschrieben finden werden, die volle solarische 12 bleibt Apollo vorbehalten. In Heliodors Liebesroman, der nach Delphi reicht, muss der Sonne eine reine Jungfrau dargebracht werden; für Dionysos' Opfer dagegen ist es erlaubt, von diesem Erforderniss abzusehen. Aeth. 10, 7. In allen diesen Zügen ist das Verhältniss der beiden Lichtmächte klar ausgesprochen, zugleich aber gezeigt, wie das, was Dionysos fehlt, durch Apollo zur Vollendung geführt wird. Der Delphier fügt der dionysischen Eilf das erfüllende Zwölfte hinzu. (Athen. 5, 200 E.) In der Verbindung mit Apoll steigt Bacchus zur höchsten Lichtreinheit und über die Grenzen seiner eigenen Natur empor. Er geht nun selbst in apollinisches Wesen über, wie er ursprünglich den thracisch-hyperboreischen Apollo-Eous in sich aufgenommen hatte, und verdankt jetzt seinem delphischen Vereine die letzte reinste Entwicklung. Auf Grabgefässen erscheint Apoll vollendend neben Dionysos (R. Rochette, Mon. inéd. Taf. 78, p. 409. Bachofen, Gräber S., S. 85. Serv. Ecl. 8, 73; 5, 66; Aen. 6, 78), wie er in der orphischen Argonautik 9 ihm ebenfalls verbunden wird. In Euripid. Bacch. 748 leuchtet Dionysos in Funken immaterieller, nicht brennender Flammen über den Häuptern der Geweihten: *οὐδ' ἔκαιεν*. Das rein geistige Feuer bildet die höchste Spitze jener successiven Läuterung, die mit der stofflichen Wärme Hephaists beginnt. Plato hebt es im Tim. p. 334 Bip. in den Worten hervor: *τοῦ πυρος ὅσον τὸ μὲν καίειν οὐκ ἔσχε*, und Serv. zu Aen. 6, 746: Aurai simplicis ignem, sagt: id est non urentis. Vergl. Euseb. Pr. Ev. 3, 11, p. 68. Der Gegensatz des unreinen tellurischen und des reinen himmlischen Lichts tritt in dem lemnischen Feuerfeste besonders hervor, und wird sehr klar dargestellt von Diogen. Laërt. 7, segm. 147. Phurnut. de nat. deor. 19. Heraclid. Pont. Alleg. Hom. ap. Gale, opp. myth. p. 443. 445. 446. ed. 1688. Belehrend ist ferner Varro, L. L. 5, p. 64—66. Spengel. Ennius: ova parire solet genus pennis decoratum non animam. Epicharmus de mente humana dicit istic: Est de sole sumptus ignis, isque totus mentis est. So stellt Sappho bei Serv. Ecl. 6, 42 den Prometheus dar, wie er seine Fackel an den Rädern des Sonnenwagens, nicht mehr an des Mosychlus unreinem Feuer entzündet, und dieser Fortschritt von der tiefsten zu der höchsten Lichtstufe wird durch Sappho's Verbindung mit der dionysischen Orphik der Insel Lesbos, nach welcher auch die Dichterin von *μαινόλᾳ θύμῳ* sprich (Sappho fr. 4, 18), besonders bedeutsam. In seiner apollinischen Entwicklung bekämpft nun Dionysos selbst die tiefern Stufen seiner Gottheit. Obwohl poseidonischer Natur tritt er den tellurischen Wassermächten dennoch feindlich entgegen und entzündet bei Nonn. 25, 31 ff. 74 ff. 103. Pausan. 2, 20; 3, 23, 8 mit seiner Fackel des Hydaspes Wogen. In Perseus bekämpft er sogar sein Lichtprinzip, nämlich jene tiefere morgendliche Stufe desselben, die wir in Eous und Memnon gefunden haben. Erst besiegt, söhnt er sich nachher mit dem Gegner aus, sieht also seine Herrschaft auch in der Landschaft Argolis anerkannt. Paus. 2, 20, 3; 2, 22, 1. Nonn. Dionys. 31, 25. Vergl. Schol. Vict. Hom. Il. 14, 319.

CXII. Fassen wir diess Alles zusammen, so lässt sich die Stufe, welche die dionysische Religion der Paternität anwies, leicht bestimmen. Denn diese ist nur ein Ausfluss des Grades der Reinheit, zu welchem das Lichtprinzip erhoben wird. Als Lichtmacht tritt Dionysos ein in die Reihe der grossen Besieger des weiblichen Tellurismus, dem das Mutterrecht und seine amazonische Steigerung angehört. Er hat die phallische Männlichkeit, deren poseidonische Stufe noch dem gremium matris untergeordnet ist (vergl. H. Orph. 27, 8), zu uranischem Glanze erhoben, und ihr das stoffliche Mutterthum unterworfen. Aber der Paternität die höchste und reinste Entwicklung zu geben ist ihm nicht gelungen. Diese wird in Apollons immaterieller Lichtnatur erreicht. Die dionysische Paternität ist die körperlich zeugende, die apollinische die höhere geistige des *νοῦς*, des ignis non urens; jene die lunarisch-doppelgeschlechtige, diese die solarische, dem weiblichen Verein ganz entrückte. Dauernde und vollkommene Besiegung des Mutterprinzips ist nur auf dieser apollinischen Höhe erreicht, die entschiedene Ueberwindung des Weibes eine That des apollinisch-metaphysischen Prinzips. Des Dionysos phallische Stofflichkeit dagegen bewegt sich auf dem Gebiete der Sinnlichkeit, auf welchem die Herrschaft zuletzt nothwendig dem Weibe und dessen verwickelterer Materialität verbleiben wird. Der Sieg des Mannes liegt in dem rein geistigen Prinzip. Vermag er zu diesem nicht durchzudringen,

so wird auf den Sieg ein neues Unterliegen folgen. Denn an Sinnlichkeit überragt ihn das Weib, das der Begierde Stachel stärker antreibt, und das den zehnfachen Geschlechtsgenuss empfindet. πᾶσα γυνὴ ποθέει μᾶλλον τοῦ ἀνέρος, Nonn. Dionys. 42, 210 ff. Pausan. 8, 24, 4. Die geschichtliche Entwicklung der dem dionysischen Kult ergebenen Völker, insbesondere der ägyptischen Lagiden-Dynastie, bestätigt diese Bemerkung vollständig. Dionysos, der das Weib gestürzt und seiner Männlichkeit untergeordnet, ist der Begründer einer neuen sinnlich-erotischen Gynaikokratie, sein Kult der Ausgangspunkt der tiefsten Erniedrigung des männlichen Geschlechts geworden. Die bacchische Religionsidee und die Gestaltung des bacchischen Lebens stehen in voller Uebereinstimmung, beide haben in Dionysos' Lunus-Natur ihren klarsten Ausdruck erhalten. Von den zwei Potenzen, die sich im Monde durchdringen, dem stofflichen Tellurismus und der unstofflichen Lichtmacht, ist die letztere, weil der Sonne entstammend, zwar ihrer Natur nach höher, die erstere aber durch das Schwergewicht der Materie zu der entschiedensten Herrschaft gelangt. In der hermaphroditischen Geschlechtsmischung des Mondes stehen Lunus und Luna neben und in einander, aber Luna überwiegt, selbst Deus Luna ist gebräuchlich (Tertull. Apol. 15), und mit dieser Bezeichnung das Vorherrschen des Weibes in der menschlichen Ehe nach altem Glauben nothwendig verbunden. (Spartian, Carac. 7. Plato, Symp. p. 190.) Ebenso wird in des Dionysos-Lunus doppelgeschlechtiger Bildung die Männlichkeit durch die weibliche Weichheit der Körperformen ganz in den Hintergrund gedrängt, wie sie durch der Bacchusgeweihten weibliches Truggewand verborgen ist. In diesen Vorstellungen und Gebräuchen offenbart sich das Schicksal, welches der bacchische Kult dem Siege der Männlichkeit bereitete. Auf dem Gebiete des stofflichen Lebens durchgeführt, blieb er unvollkommen und legte dem Weibe die Mittel in die Hand, zu neuer Gewalt emporzusteigen. Die lunarisch-psychische Mittelstufe der kosmischen Weltordnung ist diejenige, auf welcher das dionysische Eheprinzip stehen blieb. Alle dionysischen Frauen tragen den Mondcharakter, alle schliessen sich an des männlichen Gottes Lunus Natur an. So Demeter-Ceres, Ariadne-Aridela, Aphrodite, Athene, Artemis, Semele. In allen herrscht der stoffliche Charakter vor, dessen sich das Weib auch auf seiner höchsten Stufe nicht zu entkleiden vermag; daher wird allen insgesamt die Eigeburt beigelegt. Neocles bei Athen. 2, 50: τὰς γὰρ σεληνίτιδας γυναῖκας ᾠοτεκεῖν ἁπάσας. Eust. Od. 11, 298. Der Mond vereinigt alle Eigenschaften des dionysischen Weibes. Als Penia stets neuer Befruchtung nachgehend, folgt er ewig der Sonne Bahn und erborgt von ihrem goldenen Lichte den Silberschein, mit dem er leuchtet, νόθον σέλας ἄρσενι πυρσῷ. Nonn. 38, 378. Erotisch ist der innerste Kern seiner Natur. In ihm vollzieht sich ohn' Aufhören Dionysos' höchstes Gesetz, die geschlechtliche Mischung. Darum steht er den Liebenden bei (Plut. Is. 52). Darum wird Hippodamia's Gürtel von dem Helden, der sie zur Mutterbestimmung hinüberführt, im Scheine des Vollmonds gelöst (Pind. Ol. 11, 78), wie alle Erdzeugung, auch die Eibrut, am besten im Vollmond gedeiht (Colum. R. R. 8, 41), wenn der himmlischen Königin udae ignes das Werk fördern (Apul. Met. 11, p. 255. Plut. lib. amat. 13. Varro, L. L. 5, p. 67 Spengel). Der Mond erregt selbst in den Thieren jene μανία, welche die Bacchen fortreisst und die in der psychischen Grenzregion, der auch der Mond angehört, ihren Sitz hat. Aelian H. A. 4, 10; 9, 6. In der Stufenfolge der grossen Weltkörper steht der Mond, das familiarissimum nostrae terrae sidus, tiefer als die Sonne, von dem fernern Gestirn erborgt er all' seinen Glanz. Aber die Sonne entsagt ihrer höchsten Reinheit, und in den Mond eingehend, nimmt sie selbst des Stoffes Natur an, und erniedrigt sich, ihrer geistigen Höhe entsagend, zum Dienste der weiblichen Materie, die darauf eine neue Herrschaft gründet. Die Stufe der dionysischen Entwicklung des männlichen Lichtprinzips wird durch diess Verhältniss zu der lunarischen Welt genau bestimmt. Ganz stofflich ist die bacchische Paternität, ihr Sieg über das Mutterthum eben darum unvollkommen und unsicher. Die Verbindung mit dem reinern apollinischen Lichtprinzip schien dazu angethan, das tiefere bacchische vor dem Verfall zu bewahren und die letzte Erhebung der Männlichkeit aus den Banden des Stoffes zu vollenden. Aber in dem Kampfe der beiden Systeme blieb der Sieg dem tiefern bacchischen Prinzip. Bei Nonnus 19, 252 ff. sind Dionysos und Apoll gewärtig, wem von Beiden die Unsterblichen den Sieg zusprechen werden. Da bietet jener den Göttern den feurigen Wein, und Apoll, sich bewusst, dass er dieser Gabe keine ähnliche entgegen zu setzen habe, schlägt, beschämt über seine Besiegung, den Blick zur Erde nieder. Bacchus' sinnliche Herrlichkeit trägt über die geistige Reinheit des Delphiers den Sieg davon, wie das unkeusche Weinopfer über das nüchterne Milch- und Honigopfer der alten Zeit (Macrob. Sat. 1, 12; Plut. Qu. r. 17; Diodor 5, 62. 63; Strabo 13, 3, 4), wie auch in den römischen Bacchanalien der apollinische Tag durch die dionysische Nacht verdrängt wird. Der Wein ist der ganz entsprechende Ausdruck der dionysischen Göttlichkeit,

ihrer sinnlich und geistig zugleich wirkenden Kraft, ihres Orgiasmus, ihrer in Liebe und Freundschaft alle Wesen einigenden Natur, ihrer schmerzenstillenden Fröhlichkeit, ihrer Unkeuschheit, ihrer mit dem schnellen Untergang alles Gezeugten stets zwischen Freude und Trauer schwebenden Gemüthserregung. Darum wird er in den *λύσιοι τελεταί* (Suid. s. v.) den Eingeweihten herumgereicht (Justin. c. Tryphon. p. 295. Raeth, Gesch. d. abendl. Philos., N. 903. 906), darum die Traube, *Διονύσου κάρπος, πανσίλυπος ἄμπελος* (Eurip. Bacch. 762) auf so unzähligen Grabgefässen als Zeichen bacchischer Initiation dargestellt. Das sinnliche, die Geschlechter zur Zeugung begeisternde Feuer des Weines hat Dionysos unter Göttern und Menschen den Sieg errungen. Dem weichlich schönen hermaphroditischen Gott der Naturzeugung, nicht Apoll tritt Zeus selbst den Scepter seiner Macht ab, und bezeichnet so den Beginn eines neuen, des sinnlich-dionysischen Weltalters. Olympiod. in Phaedon. bei Hermann, Orph., p. 509, fr. 20. Nach dieser Seite hin entschied sich der Sieg in dem Kampfe der phallischen mit der metaphysischen Auffassung der Paternität. Die Nacktheit, welche in den Gräbern selbst die erotische Sinnlichkeit des dionysischen Phalluskults erreichte, und die allgemeine Verbreitung des fascinus, quo territoria cuncta florescunt (Arnob. 5, 28), zeigt am Besten, bis zu welchem Grade das Schwergewicht des Stoffes seine Macht zur Geltung bringen konnte. Die Materie, zu deren vollendeter Idealisirung Dionysos die Menschheit erhoben hatte, führte die Welt von Neuem in die Schlammtiefen des Hetärismus und eines rein sinnlichen Daseins zurück. Durch seine Stofflichkeit selbst hat Dionysos über Apollo den Sieg davon getragen. Seine Verwandtschaft mit der sinnlichen Menschennatur macht seine Stärke aus, wie die Erhebung über dieselbe Apolls Schwäche. Bei Jamblich. de mysteriis 5, 15, p. 219, ed. Parthey, wird Heraclit das Wort in den Mund gelegt, des Geistigen und völlig Reinen seien kaum Wenige unter allen Menschen empfänglich. Bei der Anordnung des Kults müsse daher vor Allem die menschliche Materialität in Berücksichtigung gezogen werden; nur wer das Uebersinnliche auf das Sinnliche gründe, vermöge seinen Zweck zu erreichen. *Πόλεσι τοίνυν καὶ δήμοις οὐκ ἀπολελυμένοις τῆς γενεσιουργοῦ μοίρας καὶ τῆς ἀντεχομένης τῶν σωμάτων κοινωνίας, εἰ μὴ δώσει τις τὸν τοιοῦτον τρόπον τῆς ἁγιστείας, ἀμφοτέρων διαμαρτήσει, καὶ τῶν ἀΰλων ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐνύλων· τὰ μὲν γὰρ οὐ δύναται δέξασθαι, τοῖς δὲ οὐ προσάγει τὸ οἰκεῖον. καὶ ἅμα ἕκαστος καθόσον ἐστίν, οὐ μέντοι καθόσον μή ἐστι, ποιεῖται τῆς θυσίας τὴν ἐπιμέλειαν· οὐκ ἄρα δεῖ αὐτὴν ὑπεραίρειν τὸ οἰκεῖον μέτρον τοῦ θεράποντος.* Das Schicksal, dem der dionysische Kult anheimfiel, zeigt den tiefen Irrthum dieser Auffassung. Statt zu der apollinischen Reinheit emporzuführen, und mit den stofflichen Gütern der Menschheit auch die unstofflichen zu sichern, machte er sie beider verlustig, und hat mehr als irgend eine andere Ursache, zu dem Untergang der alten Civilisation und unrettbarem Verfall der Völker beigetragen.

CXIII. Die Stufe der dionysischen Paternität und ihr Verhältniss zu der apollinischen ist in der bisherigen Ausführung nach der Reinheit des Lichtprinzips, wie es in den beiden zu Delphi vereinigten Gottheiten erscheint, festgestellt worden. In Apoll hat das Vaterthum des Lichts seine Vollendung und seine unkörperliche Reinheit erreicht. In ihm erscheint es des Stoffes entkleidet, ungeschlechtlich, weiberlos. In Dionysos dagegen ist es stofflich zeugend, darum stets dem Weibe geeint, und an seiner Materialität betheiligt. Dort sieht es sich keinem neuen Unterliegen ausgesetzt, hier unfähig, seinen Sieg zu behaupten. Vor dem Uebergewicht metaphysischer Männlichkeit beugt sich die Frau für immer, dem der phallischen Macht setzt sie den Zauber ihrer höhern Sinnlichkeit erfolggekrönt entgegen. Der Gegensatz der beiden Stufen tritt in manchen Mythen sehr bezeichnend hervor. Dionysos wird von der Kadmus-Tochter Semele zu früh zur Welt gebracht, dann von dem Gotte, der ihr in Blitz und Donner genaht, in seine väterliche, zeugende Hüfte aufgenommen, und nach der zweiten Vollendung zum zweiten Male an's Licht geboren. Apollod. 3, 4, 3; Diod. 3, 63; Nonn. 9, 1—25. Also auf seiner untersten Stufe Muttersohn, wie das ganze draconteum genus der Cadmeer, ist er auf der höhern des Vaters, eine Hüft-, keine Hauptgeburt, *μηρορραφής, μηροτραφής* (Eust. Hom. p. 310, 7. Eurip. B. 295), *Βιμήτωρ* oder *Διμήτωρ* (Athen. 2, 39 B.), bei Ovid und Hygin f. 167 bimater (Nonn. D. 44, 215: *πάτηρ καὶ μήτηρ*), wird er genannt, aber die zweite Mutter ist der Vater selbst (Hymn. Orph. 49. Nonn. 9, 5. 6; 44, 215): eine Auffassung, welche das auch auf dieser zweiten Stufe überwiegende Mutterthum bedeutsam hervorhebt. Im Gegensatz hiezu wird die apollinische Paternität besonders an Athen, die Stadt des Apollo *πατρῷος*, angeknüpft. Ist Dionysos ein *βιμήτωρ* und der ihm so nahe verwandte Hephaist von einer Mutter ohne Vater zur Welt gebracht (Apollod. 1, 3, 5; Hygin, praef. Serv. Aen. 8, 454; Ecl. 4, 62), so geht umgekehrt Athene mutterlos, und wie es nach Schol. Apoll. Rh. 4, 1310 Stesichorus zuerst aussprach, vollbewaffnet, gleich den jasonisch-kadmeischen *Σπαρτοί* und den diesen nachgebildeten platonischen Kriegern, aus Zeus' Haupt her-

vor, vollendet gleich bei der ersten Erscheinung, wie nach Aeschylus das Wort aus Gottes Mund. Dieser Gegensatz, der den Anfang und das Ende der Entwicklung von der Maternität zur Paternität darstellt, ist auch darin vollkommen, dass er die höchste Stufe des apollinischen Prinzips an die mutterlose Geburt einer göttlichen *Jungfrau* anknüpft. Männlich ist Dionysos der *βιμήτωρ,* weiblich Athene, die *ἀμήτωρ,* jener allem Weiblichen geneigt, besonders in der Ehe, diese nach Aeschylus allem Männlichen wohlgewogen *πλὴν γάμου τυχεῖν.* Die Wahl des Weibes zur reinsten Darstellung des geistigen Vaterthums schliesst sich der Anknüpfung jedes Fortschritts der Menschheit an das weibliche Prinzip vollendend an. Wir finden in ihr die höchste Vergeistigung des dem Mutterrecht zu Grunde liegenden Gedankens, und werden durch Athene's kriegerische, ehelose Jungfräulichkeit zu der Erscheinung des Amazonenthums, durch ihre volle Bewaffnung zu jener der streitbar gebornen Sparti zurückgeführt. Aber geistig kehrt jetzt wieder, was ursprünglich eine stoffliche Grundlage und stoffliche Bedeutung hatte, und diese Erhöhung der weiblichen Natur wird als des höchsten männlichen Gottes ausschliessliche, ohne Gattin vollbrachte That, zu deren Vollendung nun auch sehr bedeutsam Hephaist herbeigezogen wird (Apollod. 1, 3, 6; Pind. Ol. 7, 35), dargestellt. Fortan ist es die mutterlose Jungfrau, die die reinste apollinische Paternität vertritt (Vergl. Serv. Aen. 4, 201). Auf Athene's Geheiss überlässt Theseus Venus-Ariadne des Dionysos' stofflicher Liebe. Paus. 10, 29, 2. Plut. Thes. 20. Philostr. Her. 11. Gerhard, Vases Etr. et Cam., T. 6. 7, S. 9 ff. Die mutterlose Jungfrau hat ihren Liebling einer höhern Stufe der Vollkommenheit aufbewahrt als diejenige ist, welche ihm in phallischem Vereine mit der kretischen Mondfrau erreichbar wäre. Sie erkennt, wie weise Zeus gehandelt, als er der stofflichen Demeter entsagte, und die reizende Thetis dem sterblichen Peleus überliess. Apollod. 3, 13, 6. Stofflicher Befruchtung hingegeben, erliegt der Mann, selbst der unsterbliche, des Weibes höherem Reiz und büsst die Früchte seines Sieges bald wieder ein. Ariadne-Aphrodite bleibt auf Naxos zurück, Athene will ihre Stadt zu höherer Stufe geistigen Lebens erheben. Den kretischen Frauen hat das reinere Attika nur Unglück gebracht. Dieser sehr bezeichnende, nun erst völlig verständliche Gegensatz wird namentlich von Euripides öfters hervorgehoben. Im Hippolyt 337—343 vergleicht Phaidra ihre unglückliche Liebe mit derjenigen Pasiphaë's zu dem Stiergotte und jener Ariadne's zu Dionysos. Unheil bedeutet das schöne Athen für Ariadne und Phaidra, da sie das kretische Schiff an munychischen Ufern befestigten. 753—768. Unheil auch für Medea, die, da sie Theseus nachstellt, die Stadt wieder meiden muss (Apollod. 1, 9 in fine). Dagegen finden alle Bekämpfer des Weibes zu Athen ihre Aufnahme und ihre bleibende Stätte. Nach Attika wendet sich Orest (Philostr. Her. 6, p. 705 Olear.), nach Attika Oedipus, von welchem der delphische Gott weissagt, dort werde er sterben (Phoenissae 1707—1709), und den die Athener auf dem Areopag, der Stätte, wo Orest seine Freisprechung fand, verehren (Val. Max. 5, 3, 3). Nach Attika zieht Theseus, der Unterwelt entsteigend, als siegreicher Lichtheros (Heracl. fur. 620). Nach Heracles, dem *μισογύνης,* dessen Lichtreinheit jedes Nahen des Weibes verwirft (Paus. 7, 5, 3; 7, 21, 2; Plut. de Pyth. Or. 20; Qu. r. 90; Sil. Ital. 3, 22: femineos prohibent gressus), der seinem höhern Prinzip Megara und ihre 3 Kinder nach der Rückkehr aus der Unterwelt unbewusst zum Opfer bringt (Her. fur. 1264—1267), werden die Athener Theseus einen zweiten Heracles benennen. So weissagt bei Eurip. im Her. fur. 1315—1320 Theseus selbst unter Berufung auf seinen Sieg über den knosischen Stier. Vergl. Plut. Thes. 29. Nicht mit Kreta, dem lieben Mutterlande, seinen Mondfrauen, seinem poseidonischen Talos, den Kinaethon bei Pausan. 8, 53, 2 zu Hephaists Vater macht, seinem sterblichen Zeus, sondern mit Athene's Stadt ist der vollendete Triumph des väterlichen apollinischen Lichtrechts verbunden. Zu Athen steht Strafe darauf, nicht nur den eigenen, sonder irgend eines Atheners Vater nach dessen Tod zu schmähen: *τῶν νόμων ἀπαγορευόντων μηδὲ τοὺς τῶν ἄλλων πατέρας κακῶς λέγειν τεθνεῶτας* (Demosth. adv. Boeot. 2, § 49. Vergl. Plato, legg. 9, 878), eine merkwürdige Anerkennung der apollinischen Göttlichkeit der Paternität von Seite eines Volkes, dessen pelasgische Vorzeit dem Mutterrecht selbst gehuldigt hatte, das bis zuletzt mit dem Metroon die Gesetzgebung, mit der eleusischen Demeter die Mysterienweihe, mit der dionysischen Ehe der *βασίλιννα* die Idee des friedlichen Gedeihens von Familie und Staat verband.

CXIV. Das Verhältniss der dionysischen und der apollinischen Lichtstufe und das auf ihm beruhende der dionysischen und der apollinischen Paternität tritt nirgends in merkwürdigerer Gestalt hervor als in dem euripideischen Jon (Paus. 1, 28, 4). In dieser Tragödie lässt sich die Stufenfolge der hellenischen, namentlich der jonisch-attischen Entwicklung, der Fortschritt von dem tellurischen Mutterrecht zu dem dionysischen Vaterthum, von diesem zu der apollinischen Paternität in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit erkennen. Der Entwicklungsgang des Werkes erhält sein Verständniss, wenn wir die bisher durchgeführten Ideen

festhalten. Eine grosse Zahl räthselhafter Einzelnheiten gewinnt feste und durchaus klare Beziehung. Der euripideische Jon ist nur selten betrachtet worden. G. Hermanns einleitende Bemerkungen zu seiner Ausgabe (Leipzig 1827, p. 30 ff.) und Welkers Analyse in den griechischen Tragödien, S. 725—729, tragen zu dem Verständniss des alten Gedankens nichts bei. Wielands Uebersetzung im IV. Bande des attischen Museums, so wie Schlegels Nachbildung und dessen Urtheil in der dramatischen Kunst 1, 246 haben bloss ästhetischen Werth. Wenn wir der Schöpfung des Dichters genauere Aufmerksamkeit widmen, so geschieht es besonders in der Absicht, um von Neuem zu zeigen, wie jedes tiefere Verständniss alter Werke durch die Vertrautheit mit den alten Ideen, insbesondere mit den Religionsanschauungen der Vorzeit bedingt ist. Moderne Standpunkte führen nur zu Irrthum und geben Allem ein durchaus falsches Licht. Von den drei Stufen, die den Jon beherrschen, soll zuerst die des tellurischen Mutterthums, alsdann die der apollinischen Paternität, zuletzt die Mittelstufe des dionysischen Vaterthums betrachtet, in Allem aber nur der euripideische Gedanke unter Fernhaltung der übrigen Wendungen der Sage entwickelt werden. Dem mütterlichen Tellurismus gehört das Erechthidenthum. Krëusa aus dem Erdgeschlecht des Erichthonius, schmückt ihren Sohn Jon mit dem Drachen der Erechthiden, und stellt ihn so unzweideutig als ein Glied des draconteum genus der Muttersöhne dar (24. 1427). Die Ideen des Mutterrechts erklären mehrere Einzelnheiten, die ohne dieses kaum beachtet werden. Dem Sohne, der des Vaters Habe fordert, antwortet die Mutter: ein Schild und Schwert ist Alles, was dein Vater hat (1307: ὅσ' ἀσπὶς ἔγχος θ'. ἥδε σοὶ παμπησία). Nach Mutterrecht erbt die Tochter das Gut, der Sohn hat seinen Arm und seinen Speer, um Leben und Unterhalt zu gewinnen (oben S. 21, 1). Mit Recht klagt daher Neoptolemos bei Sophocles, Philoctet 362—366. 1365 über die Hingabe der väterlichen Rüstung an Laërtes. Aus dem Muttersysteme erklärt sich besonders die Art, wie Jon's Successionsrecht aufgefasst wird. Von Vaterseite ist er dem Lande fremd, denn Xuthos stammt von Aiolus, dem Sohne Zeus', und ist Achäer. Vers 63. Vergl. Apollod. 3, 51, 1; 1, 7, 3; Pausan. 7, 1, 2. Nach Vaterrecht konnte Jon also niemals herrschen. Anders nach Mutterrecht. Hier kömmt es nur darauf an, dass er von Mutterseite auf Erechtheus zurückgeht. Ist die Mutter eine Erechthide, so bleibt es völlig bedeutungslos, welchem Lande und Volke Xuthus angehört. So lange man also nicht wusste, dass Jon Krëusa's Sohn sei, musste er desshalb als ein Fremder gelten, mithin ausgeschlossen bleiben; man sah während jener Zeit in ihm nur Xuthus' Sohn von einer fremden Mutter. Nachdem aber das Mutterthum bekannt geworden, gründete sich hierauf und hierauf allein Jon's Berechtigung. Man beachte besonders die Verse: 730. 821—824. 845. 846. 1062—1064. 1578—1581 (citirt nach Kirchhoff's Ausgabe). An der letzten Stelle heisst es: ἐκ γὰρ τῶν Ἐρεχθέως γεγὼς δίκαιος ἄρχειν τῆσδ' ἐμῆς ὅδε χθονός. Δίκαιος ist hier nicht durch ἄξιος zu erklären, wie ich es bei einigen Interpreten finde, sondern im strengsten Rechtssinne zu verstehen. Von einer Erechtheustochter geboren, erfüllt Jon die Bedingung, von welcher das Thronrecht abhängt. Und doch ist er nur von Mutterseite her aus Erechtheus Stamm, sein Vater fremd nach wie vor. Wir sehen also, in welchem Rechtssysteme sich diese ganze Auffassung bewegt. Wie Jason und die Minyer von Minyaströchtern herstammen, so Jon von einer Erechtheustochter. Wie Minyas für jene μητροπάτωρ, so Erechtheus für diesen. (Vergl. Arg. Aen. 12, 162—164; 1, 630: wozu Serv. quasi materno gaudens Dido refutaret genus paternum, was mit Dido's amazonischer Natur übereinstimmt. Vergl. Serv. Aen. 4, 36. 137. Auf den weiblichen Prinzipat der Carthager deutet auch Serv. Aen. 4, 625.) Die Zusammenstellung des Minyas und Jon wird dadurch besonders gerechtfertigt, dass die Minyer nicht weniger als Jon Aeoliden sind. Euripides (63) nennt Aeolus des Xuthus Vater, die gewöhnliche Sage des Xuthus Bruder. Nach Apollod. 1, 7, 3; Pausan. 7, 1, 2; Strabo 8, p. 383 sind Dorus, Xuthus, Aiolos Hellens Söhne, ihre Stämme nach ihm Hellenes, da sie bisher Γραικοί genannt worden waren. Γραικοί heissen die Hellenen nach ihrer Mutterabstammung, wofür weiterhin die Zeugnisse zusammengestellt werden. Diese mütterliche Volksbezeichnung entspricht also dem Mutterrecht der Aeoliden, und entspringt derselben Auffassung, die in der Herleitung der Minyer von Minyas-Töchtern, in der des Jon von der Erechtheustochter Krëusa hervortritt. Xuthus wird von Pausan. 7, 1, 2 nach Thessalien, dem Lande der Aeoler und Minyer, verwiesen. Dahin kehrt auch Jon's Bruder Achaeus wieder zurück. Die Verbindung des Muttersystems mit der pelasgischen Kulturstufe tritt hier von Neuem hervor (Vergl. Serv. Aen. 2, 4). Ihr gegenüber ruht die hellenische auf der Hervorhebung des Vaterthums. Der Gegensatz der Graeci und Hellenes kehrt wieder in dem des Xuthus und Jon, eben so in dem der Brüder Achaeus und Jon. Gehören Xuthus und Achaeus dem alten tellurischen Rechte, so knüpft sich an Jon wie an Hellenes der Uebergang zu dem neuen, der auch in dem Mythus, wie ihn Paus. l. c.

darstellt, deutlich zu erkennen ist. Euripides nennt den Xuthus selbst Achaeus, wie wir auch Orest als Achaeus aus Pelops' Stamm gefunden haben. Seinem Ursprunge nach gehört dieser wie jener dem alten System, obwohl sich an den einen wie an den andern die Ueberwindung desselben anknüpft. — Der Mythus leiht Erechtheus wie Minyas eine Mehrzahl von Töchtern, nämlich neben Krëusa noch Procris, Chthonia, Oreithyia. (Apollod. 3, 15, 1. Schol. Euripid. Phoen. 861. Abweichende Sagen bei Welker, Gr. Tragödien, S. 721.) Diese führen uns wieder zu den Minyern und ihrem Mutterrecht zurück. Oreithyia's Söhne, Zetes und Kalaïs, begleiten die Argonauten (Apollon. 1, 211 ff. Schol. 1, 211. Orph. Arg. 219 ff. Apollod. 3, 15, 2) und werden durch die Ueberwindung der Harpyien Erlöser des gequälten Phineus. Diesem aber theilt Sophocl. Antig. 970—986 zwei Söhne zu, deren Mutter dem alten Stamm der Erechthiden angehört (Apollod. 3, 15, 3). Des Gesichts beraubt, tragen sie weinend das Leid der Geburt von einer unvermählten Mutter: *ματρὸς ἔχοντες ἀνύμφευτον γονάν· ἁ δὲ σπέρμα μὲν ἀρχαιογόνων ἄντας' Ἐρεχθειδᾶν*).* Niemand wird hierin den Tellurismus der drachengeschmückten Erechthiden, in der Blindheit die schon öfter hervorgehobene Beziehung zu der hetärischen Sumpfbegattung, in dem hoffnungslosen Kummer die Trostlosigkeit jener rein mütterlichen Religionsstufe verkennen. — Procris, Krëusa's zweite Schwester (vergl. Hygin f. 189. 241; Serv. Aen. 6, 445; Apollod. 3, 15, 1), war in der delphischen Lesche dargestellt. Paus. 10, 29, 3 nennt eine Gruppe berühmter Frauen, die der Maler in unmittelbare Verbindung brachte: Ariadne, Phaedra, Chloris die Minyeerin zu Füssen der ihr durch Liebe verbundenen Thyia, dann Procris, neben ihr doch von ihr abgewendet Clymene, die Tochter des Minyas, Mutter des Iphiclus, beide Kephalos' Geliebte, Megara des Heracles Gemahlin, endlich des Salmoneus Tochter (ohne Zweifel Tyro, die schönste der Minyeerinnen, Od. 11, 235; Apollod. 1, 9, 8; Diod. 4, 68), und Eriphyle, die Amphiarausgemahlin: eine Zusammenstellung, merkwürdig dadurch, dass in ihr das Zurückgehen auf die frühere Zeit des mütterlichen Tellurismus und der Gedanke seiner Unterordnung unter des delphischen Gottes höhere Lichtmacht klar hervortritt. Euripides berührt in einem Gespräche zwischen Jon und Krëusa das Tochteropfer des Erechtheus (V. 288—291; vergl.

*) Ich benutze diese Stelle, um Varro's Angabe über die Bedeutung von germani hervorzuheben. Servius Aen. 5, 411: Germanus est, secundum Varronem in libris de gradibus, de eadem genitrice manans, non, ut multi dicunt, de eodem germine, quos ille tantum fratres vocat. Die hier verworfene Meinung findet sich bei Festus v. germen. Aus der mütterlich-tellurischen Bedeutung erklären sich alle Wendungen, die der Wortsinn angenommen hat. Zunächst finden wir germanus von Thieren gebraucht, was den Gedanken an väterliche Auffassung ausschliesst. Accius ap. Cic. Divin. 1, 22. Insbesondere aber erklärt sich nun die Bedeutung der Echtheit, welche an die Stelle des mütterlichen Geschwisterverhältnisses getreten ist, und der zufolge das Wort neben frater und soror die Kraft der Verstärkung erhält. Das Mutterthum zeichnet sich eben durch Sicherheit vor dem Vaterthum aus, so dass es zwar wohl für die unechte Vaterabstammung eine besondere Bezeichnung gibt (spurius), nicht aber für die mater suppositicia. Aen. 7, 283: Subposita de matre nothos furata creavit. Serv.: materno ignobiles genere. Est autem nomen hoc graecum. Nam latine quemadmodum dicatur non est. An die ursprüngliche Bedeutung schliesst sich Pl. Men. 5, 9, 43 an: fratres germani duo Gemini, una matre nati et patre uno. Man vergl. Aen. 12, 830: et germana Jovis, Saturnique altera proles. Varro, l. l. 5, p. 60 Spengel. Bei Serv. Aen. 5, 370 ist germanus in gleichem Sinne wie *ὁμογάστριος* im 21. Ges. der Il. (oben S. 9, 2 am Ende) gebraucht: Hector quum iratus in Paridem stringeret gladium, dixit se esse germanum, quod allatis crepundiis probavit qui habitu rustici adhuc latebat. Die Achtung der gemeinsamen Mutter soll das gezückte Schwert aufhalten. Zu dem troischen Mutterrecht gibt Aen. 1, 658 einen Beitrag: Sceptrum, Ilione quod gesserat olim, Maxima natarum Priami. Serv.: quia ante etiam foeminae regnabant, praesertim primogenitae, unde ait: maxima. Dass diese Primogenitur unter den Töchtern keineswegs allgemein war, haben wir oben ausgeführt und beweist für Troia Philostr. Her. 19, p. 737; *Πρίαμος ἥκων κ. τ. λ.* p. 749; *λοιπὴ δ' ἐστὶ κ. τ. λ.* Welche natürliche Auffassung ihr zu Grunde lag, können wir aus Aen. 4, 179 ersehen: Extremam ut perhibent, Caeo Enceladoque sororem progenuit. Servius: Extremam, pessimam. Omnes enim, qui de medicina tractant, dicunt naturale esse, ut inutiliores sint, qui nascuntur ultimi. Vgl. 4, 537. Die *Σκαιαὶ πύλαι* erklären sich nun aus dem mit dem Mutterrecht verbundenen Prinzipat der linken Seite. Darum war auf der Scaea porta Laomedon's Grabmal, das für die Stadt die Bedeutung eines Palladiums hatte. Serv. Aen. 2, 241: tanta vis consecrationis in porta Trojana, ut etiam post profanationem ab ingressu hostes vetaret: nam novimus integro sepulcro Laomedontis, quod super portam Scaeam fuerat, tuta fuisse fata trojana. Vgl. 3, 351. Porphyr. Antr. n. 27. Wir sehen die linke Seite hier wieder als die mächtigere und unverletzliche, an welche alles Heil geknüpft ist. Bei Virgil Aen. 2, 612 erscheint Juno auf den scaeae portae, wozu Serv.: fatum fuit ad exitium Troiae per has portas equum introduci. Mit dem Thorgrabe des Laomedon vergleiche man die Sage von dem des Aetolus bei Pausan. 5, 4 und jene von dem ähnlichen der Nitocris zu Babylon bei Herod. 1, 179. Auch hier ist das Grab Palladium, und wie mit dem Prinzipat der Weiblichkeit, so mit der Todesbeziehung des Tellurismus und der ihm angehörenden Mauern verbunden. Bachofen, G. S., S. 160. Wir sehen also, wie in der Troischen Urzeit sich alle Aeusserungen des Mutterrechts erkennen lassen, und gewinnen auch für die coma Hectorea (incaesa, Serv. Aen. 2, 227; 5, 556; Philostr. Her. 6, p. 705 Olear.) einen bestimmten Anhalt. Das comam nutrire werden wir später als eine Eigenthümlichkeit der Muttervölker kennen lernen. In *Τρώς* (Il. 5, 265) aber ist das lycische *Τλώς*, dem der Bellerophon-Mythus besonders angehört, zu erkennen. Ritter, Kleinasien, 2, 1010.

Lycurg, p. 261 Bekker), welches in der gleichnamigen Tragödie den Mittelpunkt der Darstellung bildete (Plut. parall. 20; Welker, Gr. Tragödien, S. 717—725). Die gynaikokratische Grundlage des Erechthidengeschlechts tritt hier sehr kenntlich hervor. Zuerst in dem weiblichen Opfer, wie es das arkadische Muttergeschlecht der Aepytiden — von welchem später — die Hyacinthiden (Apollod. 3, 15, 8; Hygin f. 238; Harpocr. s. v.; Diod. 17, 15), die Töchter des Leo (Aelian, V. H. 12, 28) uns zeigen. Ferner in der Einwilligung der Mutter Praxithea (Plut. parall. 20; Clem. Protr. 3, 42; Ennii Erechth. fr. 1. Bothe, p. 41); in der Ermahnung des sterbenden Königs an die Kinder, die Mutter besonders zu lieben (Fr. 19; Stob. 79, 3); namentlich in dem Opfer der *jüngsten* Tochter, (Apollod. 3, 15, 4), an deren Stelle Demarat bei Stob. Flor. 39, 33 die älteste nennt: eine Abänderung der echten Sage, welche öfter wiederkehrt, und in dem Mythus von Heracles' Umgang mit den fünfzig Töchtern des Thestius zu der Verbindung der ältesten und der jüngsten, die allein Zwillinge zur Welt brachten, geführt zu haben scheint (Paus. 9, 27, 5); denn hier ist das neue heracleische dem alten Rechte der Thestiden angeschlossen worden, wie bei Paus. 3, 1, 4 beide im Kampfe erscheinen. Vergl. Paus. 3, 3, 6. Nach Suidas v. *παρθένοι* waren es sechs Töchter, die jüngste aber Chthonia, welche Hygin f. 46 als die geopferte nennt. Phanodem und Phrynichus bei Suidas, ebenso Demosthenes *ἐπιτάφ.* p. 1397 Reiske, nennen die Erechthiden des attischen Kults *Ὑακινθίδαι,* und wieder ist Hyacinth des Amyclas jüngster Sohn bei Paus. 3, 1, 3. Euripides folgt demselben Prinzip, wenn er Krëusa, die jüngste, den drei ältern, wovon zwei aus Schwesterliebe sich freiwillig opfern, allein überleben lässt (V. 291). Endlich beachte man die Worte des Erechtheus: *Θετῶν δὲ παίδων ποῦ κράτος; τὰ φύντα γὰρ κρείσσω νομίζειν τῶν δοκημάτων χρεών* (Fr. 19). Dem Rechte des stofflichen Mutterthums kann die Adoption, welche dem höchsten apollinischen Gesichtspunkt angehört, nicht entsprechen. — Wiederholt sich demnach in Allem, was die Erechtheustöchter angeht, jener chthonische Gesichtspunkt, dem Krëusa in Euripides Jon angehört, so gewinnt auch die Aufforderung, welche der Diener an Krëusa richtet: *ἐκ τῶνδε δεῖ σε δὴ γυναικεῖόν τι δρᾶν,* erhöhte Bedeutung. *Γυναικεῖόν τι,* d. h. eine That würdig des Weibes. Diodor 4, 50 gebraucht von Amphinome, der Jason-Mutter, zur Bezeichnung derselben Idee den Ausdruck: *ἔπανδρον καὶ μνήμης ἀξίαν πρᾶξιν,* wie Serv. Aen. 4, 36 von der sich in das Feuer stürzenden Dido sagt: ob quam rem Dido, id est virago, quae virile aliquid fecerit, appellata est: nam Elissa proprie dicta est. Nach der ältesten Auffassung ist *γυναικεῖον* besser als *ἔπανδρον.* Wir werden an die That Medea's und an die Lemnerinnen, deren Euripides selbst gedenkt (628. 629), erinnert, und so wiederum zu den Ideen jener alten Gynaikokratie zurückgeführt, die das verletzte Weib zu blutiger Vertheidigung ihrer Rechte antreibt. Die erste Stufe des euripideischen Jon liegt also in dem Mutterrecht, welches Krëusa und das Erdgeschlecht der drachengeschmückten Erechthiden beherrscht. Aber Apoll und Athene führen das Vaterthum des Lichts zum Siege. An sie knüpft sich die dritte der drei Stufen, in welchen sich der Jon aufbaut. Der Tellurismus der Erechthiden erscheint als der überwundene Zustand der ältesten Zeit, das solarischgeistige Prinzip als das fortan allein geltende. Von Apoll erhält Xuthus seinen Sohn. Nicht der leibliche Vater, sondern der delphische Gott selbst hat ihn gezeugt. Darin liegt die Erhebung der Paternität auf die höchste Stufe der Reinheit. Auf dieser hat der Sohn nur einen Vater, keine Mutter. Auf *Jon's* Frage: welche Mutter hat mich denn geboren? antwortet *Xuthos:* ich weiss es nicht; und auf die weitere: Sagt' Apoll es nicht? wiederum: Voll' Freude hab' ich das ihn nicht gefragt. *Jon:* Ist die Erde also mir Mutter? *Xuthos:* Kinder zeugt ja nicht das Land. *Jon*: Aber ich dein Sohn? *Xuthos:* Ich weiss nicht wie, doch trau' ich auf den Gott. (Verse 277; 552—555. Vergl. Tzetzes zu Cass. *ὑπόθεσ.* bei Müller, p. 266 ff.) Neben apollinischem Vaterthum verschwindet die Mutter ganz, verliert namentlich jene dem Mutterrecht zu Grunde liegende Identität derselben mit der allgebärenden Erde (Serv. G. 2, 341, Plato's Menex.), wie sie in der Frage Jon's hervortritt, ihre Bedeutung. Jon empfängt seinen Vater aus Apollons Hand, und kümmert sich nicht weiter um die Mutter. Welcher Gegensatz zwischen dem Mutterrecht der Erechthiden und dem apollinischen Vaterrecht! Dort kömmt der Vater ebenso wenig in Betracht wie die Mutter hier. Aber wie verhält sich Krëusa gegenüber dem neuen Standpunkte, der die volle Vernichtung des Erechthidenthums und des in diesem begründeten höchsten Mutterrechts in sich trägt? Sie tritt ihm erst feindlich entgegen, will durch eine That, würdig lemnischer Weiber, ihre gehöhnte Würde blutig rächen. Aber Athene, die kreisender Mütter Qual nie gekannt, die Prometheus (hier sehr bezeichnend statt des stofflichen Hephaist) aus des Kroniden Scheitel entbunden hat (464—469), versöhnt die Erechthide mit Apollon, dem Besieger ihres Mutterprinzips. Sie enthüllt ihr, dass es Jon ist, den einst ihr Schoss von Apollo gebar. Diess Bewusstsein soll ihr genügen; Xuthos sei es verschwiegen, dass Krëusa

seines apollinischen Sohnes Mutter ist. So mag Xuthos von süssem Wahn bethört sich seines Vaterthums freuen, und auch Krëusa glücklich sein (1560 f., besonders 1608—1612). Die Ausschliesslichkeit apollinischer Paternität wird also auch hier festgehalten und dem Weibe gezeigt, wie es gerade in diesem gänzlichen Aufgehen in ihres Gemahls apollinischer Lichthöhe sein höchstes und dauerndes Glück findet. Krëusa erkennt die Wahrheit des Spruches, den ihr die mutterlose Zeustochter, *Ἀθήνη Πατρῷα*, verkündet. Ohne Zaudern, wonneerfüllt grüsst sie nun den, den erst sie gehasst, Apollo, der alles zu diesem herrlichen Ziele hinausgeführt.

τἀμὰ νῦν ἄκουσον· αἰνῶ Φοῖβον οὐκ αἰνοῦσα πρίν,
οὕνεχ' οὗ ποτ' ἠμέλησε παιδὸς ἀποδίδωσί μοι.
αἵδε δ' εὐωποὶ πύλαι μοι καὶ θεοῦ χρηστήρια,
δυσμενῆ πάροιθεν ὄντα. (1616—1619.)

Athene lobt die Sinnesänderung (1621). Auf alten Thronen setzt nun Jon sich nieder (1625). Sie gehören ihm kraft Mutterrechts (1578—1581), ihm, dem Erechthiden. Er selbst aber wird nun *ἀρχηγέτης* eines neuen Vatergeschlechts. Von Jon stammt ein Doppelpaar von Söhnen, das den Ländern und Geschlechtern der Athener, die auf Pallas' Felsenhöhe wohnen, gleichnamig sein wird (1582—1585; vergl. Strabo 8, 383. Herod. 5, 66. Paus. 1, 5, 1. Schol. Aristid. p. 110 Frommel.). Auch das zwölfgetheilte Jonervolk jenseits der Meere hat von dem Stammvater seinen Namen (1594. 1595). So scheidet und berührt sich nach Euripides' Darstellung in Jon das alte und das neue Recht, das der Erechthiden, die auf die Mutter Erde ihren Ursprung zurückführen, das der Jonier, welche über der mütterlichen Erde in Apollo-Jon, dem Wanderer am Himmelszelt (546—548, 673—675), ihren Vater erkennen. Der Fortgang und die Lösung der Entwicklung im euripideischen Jon, ganz ähnlich der Chariclea's in Heliodors Liebesroman, führt uns aus jener Vorzeit, der das stoffliche Mutterthum angehört, in die Periode des vollendeten apollinischen Vaterthums, in welchem die Mutter, die *χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως*, alle selbstständige Bedeutung einbüsst. In diesem Systeme tritt die Fiction an die Stelle physischer Gewissheit, welche mit dem Mutterthum verbunden ist. Jon vertraut dem göttlichen Wort, dass Apoll ihn zeugte und Krëusa ihn gebar (1613—1615). Besonders bedeutsam wird die Verlegung des Vaterthums in das apollinische Prinzip, wenn wir dieses mit dem dionysischen in Parallele setzen. Im euripideischen Jon tritt auch die dionysische Paternität hervor, so dass alle Grade der Entwicklung ihre Stelle einnehmen, und wir von dem reinen Mutterrecht stufenweise zu der phallischen Natur der bacchischen, von dieser zu der metaphysischen der apollinischen Paternität als der höchsten Ausbildung des Lichtrechts, von dem Dichter emporgeführt werden. Wenn auf der obersten Stufe der Vater allein ohne alle weibliche Ergänzung erscheint, und gerade dadurch seine metaphysisch-reine Natur offenbart, so nimmt er auf der dionysischen phallische Zeugungskraft an, und verbindet sich dadurch mit dem Weibe, zu dessen Stofflichkeit er hinabsteigt. Das leibliche, auf Begattung ruhende Vaterthum ist dionysisch, das geistige, zu welchem das erstere erhoben wird, apollinisch. Diesen Gedanken, den unsere frühere Darstellung in seiner Allgemeinheit darstellte, finden wir im Jon in sehr bemerkenswerther Weise entwickelt. Xuthos' leibliches Vaterthum wird auf ein nächtliches bacchisches Fackelfest zurückgeführt. Entscheidend sind die Verse 557—567. „Mit delphischen Mainaden hat der Gastfreund den Xuthos, als er zum ersten Male zu des Gottes delphischem Wohnsitz kam, eingeweiht. An dem nächtlichen Feste d'rauf hat das Geschick sich in Jon's Empfängniss vollendet. Nicht seiner bewusst, sondern trunken vollbrachte der Fürst seine That.“ (Man vergleiche damit die goldene Rebe als *γένους σύμβολον* im Geschlechte Hypsipyle's auf der zehnten der in Epigrammen beschriebenen Platten des Tempels in Cyzikos, ohne Zweifel nach demselben Euripides und in bacchischer Zeugungsauffassung bei Welker, gr. Trag. S. 559; dazu der aphroditische vitis ex auro Eriphyle's beim Schol. zu Juvenal 2, 655, p. 274 Cramer.) Recht absichtlich wird in dieser Darstellung die bacchische Festfeier als Stufe zu der apollinischen aufgefasst. Zweimal gelangt Xuthus nach Delphi. Zuerst zu dionysischer Festfeier, später, um Apollo zu befragen; von jenem erhält er einen Sohn als leiblicher, von diesem als geistiger Vater. Beide Male ist es der Gott, dem er Alles verdankt; zuerst reisst Dionysos *ὁ μαινόμενος* (Il. 6, 132; Or. 18, 406) ihn hin im Taumel sinnlichen Rausches (wie in Euripides' Phoenikerinnen Laios weinberauscht den Oedipus zeugt), später empfängt er hellen Geistes die Verkündung Apolls, dem nicht der unruhige Dithyrambus ertönt, sondern der erhaben über den Wechsel der werdenden kummerreichen Welt, ruhig zur Kithara Päane singt (912). Ueber der lunarischen Welt, in welcher die Sonne sich zeugend mit dem Stoffe mischt, erhebt sich die solarische ungemischt-männlicher Natur. In der Erzählung des Sklaven von Xuthus' Anordnungen zur Feier des ihm enthüllten Vaterthums wird die Mondstufe des phallisch zeugenden Dionysos in sehr beachtenswerthen, ganz deutlichen Zügen geschildert. Vers 1134—1168. Dahin, wo bacchisches Feuer auflodert, wendet sich Xuthos,

um für das Sohnsgeschenk den Doppelfels des Dionysos mit Blut zu benetzen, und den Geburtsgöttern sein Opfer darzubringen. Der phallisch-stoffliche Gesichtspunkt beherrscht diese Handlung, wie auch das bacchisch-erotische Feuer (vergl. Apoll. Rh. 1, 498) tellurisch-vulkanische Natur an sich trägt. Jon aber soll indess das ganze Volk der Delphier zum Schmause rufen. Das Zelt, das der Sohn errichtet, entspricht in allen Einzelnheiten der stofflich-dionysischen, nicht der weiberlosen, reinen apollinischen Sonnennatur. Besonders bedeutsam treten folgende Bestimmungen hervor. Mauerlos auf geradragenden Säulen ruht das Zeltwerk; wohl verwahrt ist es gegen der Sonne Glut, nicht ausgesetzt weder des Mittags heissem Strahl, noch auch der Kraft des zum Untergang sich neigenden Gestirns. Rechtwinklig (*εἰς εὐγωνίαν*) laufen die Linien um das abgesteckte Erdmaass, das in der Mitte zehntausend Fuss misst, wie die Kulturverständigen (*σοφοί*) sagen. Hier ist Alles beziehungsreich. Vorerst die *Σκηνή* selbst. In Verbindung mit der dionysischen Festfeier erscheint sie zu Alexandria, wo die Ptolemaeer, die Bacchus als ihren Archegeten feiern, sie mit ausserordentlicher Pracht ausrüsten, Athen. 5, p. 196. 197. Vergl. Plut. Symp. 4, 5, wo das Lauberhüttenfest der Juden mit zu den bacchischen Gebräuchen derselben gezählt wird. Ueber Orests *σκηνή* oben S. 91, 1. Besonders beachtenswerth erscheint ferner die Erwähnung der *σκηνή* in der neuerlich zu St. Stefano, unweit Calamata in Messenien entdeckten Inschrift, welche uns in das Ceremoniell der *μυστήρια τῶν μεγάλων θεῶν* von Oechalia und Andania (Paus. 4, 3, 6; 4, 26, 5. 6; 4, 33, 5) einführt. Die bezügliche Stelle steht Zeile 34: *σκανὰν δὲ μὴ ἐπιτρεπόντω οἱ ἱεροὶ μηδένα ἔχειν ἐν τετραγώνῳ μείζω ποδῶν τριάκοντα, μηδὲ περιτιθέμεν ταῖς σκαναῖς μήτε δέῤῥεις μήτε αὐλείας.* Hier haben wir wiederum die *σκηνή* und ebenso die *εὐγωνία* des *τετράγωνον*. Das Verbot, 30 Fuss zu übersteigen, Felle zur Bedeckung anzuwenden und die Thüren zu verschliessen, beweist den sonstigen Gebrauch des hier Untersagten und schliesst sich so der Darstellung des Jon bestätigend an. Den Grund des Verbotes werden wir erkennen, wenn wir noch einige andere Bestimmungen herbeiziehen. Weiss muss die Kleidung der geweihten Frauen sein (vergleiche Serv. Georg. 3, 391; Paus. 4, 13, 1; Artemid. Oneirocr. 2, 3; Plut. qu. rom. 23; Val. Max. 6, 2, 7; 1, 6, 11; Athen. 5, 200 A.); ausgeschlossen ist sowohl die dunkle Farbe, die *σκιά*, d. h. ein mit schwarz wechselndes Weiss, wie es namentlich die bacchischen Vorstellungen lieben (Philostr. Vita Apoll. 3, 3; Lucian, Prometh. 4. H. Orph. in Melinoën 71, 5; Athen. 5, 197 E.) — daher die auf Vasen so vielfältig erscheinenden weiss und schwarzen Würfelornamente — als das Purpurroth, das der stofflich zeugenden Kraft, dem ruber Priapus entsprechend, sowohl Dionysos und Adonis (Theocr. Id. 15, 125) als den Dioscuren beigelegt wird (Paus. 4, 27, 1. Lajard in den annali 13, 238. Bachofen, G. S., S. 413 f.), und in den purpurnen Tänien, so wie in den auf mehreren Gefässen der Pariser Sammlung erscheinenden rothen Bändern, endlich in des orphischen Jason purpurner Weste (Apoll. Rh. Arg. 1, 721—729), als Initiationszeichen hervortritt. (Z. 14. 24.) Verboten sind ferner die durchsichtigen Gewänder, welche hetärischen Charakter haben und dem dionysischen Mysteriengebrauch angehören. (Z. 16. Athen. 5, 198 C.: *ἄγαλμα Διονύσου δεκάπηχυ σπένδον ἐκ καρχησίου χρυσοῦ, χιτῶνα πορφυροῦν ἔχον διάπεζον, καὶ ἐπ' αὐτοῦ κροκωτὸν διαφανῆ. περιεβέβλητο δὲ ἱμάτιον πορφυροῦν χρυσοποίκιλον.*) Aus allen diesen Bestimmungen geht eine bewusste und absichtliche Opposition gegen das Einreissen von Gebräuchen hervor, wie sie sich vielfältig an die Begehung der dionysischen Mysterien angeschlossen und zu ihrer hetärischen Entartung beigetragen hatten. Das Verbot der Bedeckung und des Verschlusses der Zelte insbesondere ist aus diesem Gesichtspunkt zu beurtheilen, was die Gebräuche der verwandten sakäischen Feste und ihre geschlechtlichen Ausartungen noch mehr in's Licht setzen. Wenn es bei Plut. Qu. rom. 25 heisst, die Römer hätten beim Dionysos nie unter Dach, sondern stets unter freiem Himmel geschworen, so liegt hierin eine bewusste Bevorzugung der reinen Lichtnatur des Gottes. Arist. nub. 92. Die Mysterien von Oechalia stehen mit Apollo Karneios in Verbindung und befolgen daher den reinern Gesichtspunkt der apollinischen Lichtnatur. Im Tempel des Gottes beschwören die Frauen am Tage vor Beginn der Weihen die Heilighaltung der Ehe. (Z. 7. 8.) Goldener Schmuck und Anwendung der Schminke, diese instrumenta luxuriae (Callim. ep. 55; Theocr. Id. 15, 114), werden in der Inschrift verboten, wie sie von Zaleucus und Pythagoras im Sinne ähnlicher Bekämpfung alles Hetärischen ebenfalls untersagt wurden. Zum Kranz soll nicht die materna myrtus dienen, die in den dionysischen Mysterien zur Anwendung kommt (Tzetz. Cass. 1328. Vergl. Ptolem. Nov. hist. in den Fr. h. gr. 3, p. 187: *Μάτρις ο Θηβαῖος ὑμνογράφος μυρσίνας παρ' ὅλον τὸν βίον ἐσιτεῖτο.* Val. Max. 3, 6, 5; daher der latinische Königsname Murrhani eine mütterliche Bezeichnung, Servius Aen. 12, 529), sondern der reine apollinische Lorbeer (Z. 22). Ebendarum wird auch die weiblich-pelasgische Zehnzahl (Schol. Apoll. Rh. Arg. 3, 1323) entfernt oder doch

mit der vollendeten 3 (3 + 10) in Verbindung gesetzt, und in dem Verbot, die 30 zu überschreiten, eine Sacralbestimmung aufgestellt, die in der des Röm. Jus sacrum, wonach dem flamen Dialis untersagt ist, plus tribus gradibus scalas ascendere (Gell. 10, 15; Serv. Aen. 4, 646), ein bedeutsames Analogon findet. Vergl. Tzetz. Cass. 519; Plut. Is. 76; Symp. 9, 3; Bachofen, G. S. 253. Die Bestimmungen der messenischen Inschrift sind für die richtige Würdigung der euripideischen σκηνή dadurch besonders massgebend, dass sie ihre sakrale Bedeutung und ihren Gebrauch bei den Mysterienfeiern ausser Zweifel setzen. Wir sehen daraus, dass sich auch Euripides an diese höhere Seite der bacchisch-apollinischen Mysterien von Delphi, in welche Plutarch wie Klia eingeweiht war, anschliesst. Für die richtige Auffassung des Jon, der Bacchae und des Philoctet ist dieser Gesichtspunkt von der grössten Bedeutung. In manchen Stellen weist der Dichter auf die höhern Hoffnungen, die καλαὶ ἐλπίδες des künftigen Daseins, unverkennbar hin. So namentlich in dem Fragment der Creterinnen bei Porphyr. de abstin. 4, 19, p. 82, ed. Herscher. Paris 1858. Hippolyt. 949—954 mit Valkenaers Note, p. 285. Leipzig 1823. Alcest. 368—373. Bacchae 70 ff. Schultze, loci poëtarum graecor. dramatic. qui de mysteriis agunt collecti illustrati. Halle 1816. — Wenden wir uns nun zu den Einzelnheiten der Festhütte des Jon, so tritt uns auch darin die dionysische Beziehung auf's Deutlichste entgegen. In den ὀρθοστάταις erkennen wir das Bild des Dionysos ὀρθός und στῦλος, περικιόνιος (R. Rochette, Hercule, p. 44—55), des phallischen Ὀρθάνης und jenes doppelgeschlechtigen Caeneus, von dem es heisst: σχίσας ὀρθῷ ποδὶ γᾶν (Sch. Apoll. Rh. 4, 57); in dem Ausschluss der von Mittag zum Abend wallenden Sonne und ihrer Strahlen die Voranstellung der Nacht, die in Mutternatur als das Primäre aus sich den jungen Tag gebiert (besonders Serv. Aen. 3, 73); in der Myriade die stoffliche vollkommene Zehnzahl (Arist. Metaph. 1, 5; Serv. 4, 510), welche, der solarischen Zwölf entgegengesetzt, aus der Duplikation der Fünf, des aus der männlichen Drei und der weiblichen Zwei entstehenden γάμος, hervorgeht. Bachofen, die 3 Mysterien-Eier, §. 21, S. 255—269, und die oben S. 95, 1 gemachten Bemerkungen über Achilles pemptus. Soph. Trach. 94. 95. Boeckh, Philol. S. 138. 146. Die Fünfzahl ist zu Delphi nicht weniger heimisch als die Sieben; aber jene entspricht der dionysisch-geschlechtlichen Kraft, diese der höhern Sonnennatur des Apollo ἑβδομαῖος und ἑβδομαγέτης (889. Callim. fr. 145, Bentley p. 374. Oben §. 30. Gräber S, S. 272 ff.). — Ferner bemerke man den Ausdruck: πλέθρον σταθμήσας μῆκος (Paus. 6, 20, 4: πλέθρον χωρίον. 6, 23, 2: πλέθριον, beides zu Olympia) εἰς εὐγωνίαν, und verbinde damit folgendes Zeugniss über die hohe Bedeutung der Winkel in der pythagorischen Orphik: Καὶ γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις εὑρήσομεν ἄλλας γωνίας ἄλλοις θεοῖς ἀνακειμένας, ὥσπερ καὶ ὁ Φιλόλαος πεποίηκε, τοῖς μὲν τὴν τριγωνικὴν γωνίαν, τοῖς δὲ τὴν τετραγωνικὴν ἀφιερώσας, καὶ ἄλλας ἄλλοις καὶ τὴν αὐτὴν πλείοσι θεοῖς. Das hohe Alter dieser von den Pythagorikern nicht zuerst erfundenen, wenn vielleicht auch zuerst systematisch ausgebildeten Winkel-Symbolik geht aus ägyptischen Gräberfunden hervor. Das Museum des Louvre enthält ägyptische Halsbänder, an welchen neben andern Schmucksachen auch Winkel, sowohl rechte als spitze befestigt sind. Der Winkel des Dreiecks wird vier Göttern: Kronos, Hades, Ares, Dionysos; der des Vierecks drei Göttinnen, Rhea, Demeter, Hestia, zugeschrieben. Boeckh, Philolaus, Seite 152—157. Vergl. Paus. 6, 23, 3. Unter der εὐγωνία des Euripides kann nur der weibliche oder Vierecks-Winkel verstanden werden. Dafür zeugt zuerst die Angabe eines Durchmessers, ferner die Analogie der σκηνή der andanischen Mysterien, welche ἐν τετραγώνῳ abgesteckt ist, endlich der Ausdruck εὐγωνία selbst. Εὔγωνος und τετράγωνος sind nach Suidas s. v. gleichbedeutend, εὐσταθής, εὐσχήμων τὰ πάντα mit τετράγωνος gleichgeltend. Vergl. ferner Serv. Aen. 2, 512: Varro locum, quatuor angulis conclusum aedes docet vocari debere. (Wahrscheinlich aus dem lib. VI. rerum divinarum.) Diess Resultat ist darum wichtig, weil das Viereck und der Vierecks-Winkel den Naturmüttern nach Proclus bei Boeckh l. c. den ζωογόνοις θεαῖς beigelegt wird. Nach demselben Proclus ist das Quadrat ein Bild der γῇ ἣ δέχεται γονίμους δυνάμεις, mithin der weiblichen χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως, so dass es bedeutend wird, wenn zu Olympia 5, 15, 4 der Altar des Pan ἐν γωνίᾳ aufgestellt, und auf Denkmälern, wovon ich eines bei H. Muret zu Paris gesehen habe, der männliche Phallus in einen geöffneten Zirkel tamquam in locum muliebrem eindringend dargestellt ist. Darum muss der Durchmesser auf der Zehnzahl beruhen, ὡς λέγουσιν οἱ σοφοί (1141). Zehn ist das pelasgisch-weibliche Erdmaass nach Schol. Apoll. Rh. 3, 1323: ἄκαινα δέ ἐστι μέτρον δεκάπουν Θεσσαλῶν εὕρεμα, daher die Grundzahl des am Adria in zehn Unzen getheilten Asses, und wie wir später sehen werden, nach den Pythagoreern selbst die vollkommene Geburt der Tetras (1 + 2 + 3 + 4 = 10). Nach diesen Bemerkungen kann die dionysische Beziehung des euripideischen πλέθρον μῆκος εἰς εὐγωνίαν nicht mehr zweifelhaft sein. Sie wird dadurch besonders bedeudend,

dass wir sie mit dem Prinzip der mütterlichen Potenz verbunden sehen. Dadurch erklärt sich auch das *τετραγύῳ θέμενος σπόρον αὔλακι* der orphischen Argonautik (874). In's Geviert zieht Jason die Furche, um ihr den Samen anzuvertrauen (vergl. Callimachi h. in Dianam 175), wie in dem Mythus von der mütterlichen Argo die Vier überall hervortritt, nämlich in der viermonatlichen Dauer der Fahrt, in der Zahl 54 ihrer Theilnehmer (Diodor 4, 41. 50), in dem vierspeichigen Rade, auf welchem Aphrodite den Liebesvogel ausspannt (Pind. Pyth. 4, 213—215). Die Idee der Mütterlichkeit, welche in dem Viereck und der Vierzahl liegt, stimmt mit der Bestimmung des Zeltes, alles Volk von Delphi zu beherbergen, überein. Der Mutter Erde sind sie Alle entsprungen, von ihr werden sie Alle genährt. Daher geht, wie wir später noch näher sehen werden, *κόκκος,* nach Hesych *τὸ γυναικεῖον μόριον,* in *κοκκότιον,* nach dem Etym. mag. *ὁ δῆμος κυρίως ἁπάσης τῆς οἰκουμένης γῆς,* über. Aus der mütterlichen *κόκκος* ist das ganze Menschengeschlecht, *κοκκότιον,* entstanden. Vereint auf der mütterlichen *χώρα* wird also der delphische Demos durch Schmaus Jon's Geburtsfest feiern. Nach Suidas heissen *τετραδισταί* die, welche für Andere sich abmühen. Man erklärte diess durch Heracles, der, am vierten Tage geboren, für Eurystheus seine Arbeiten verrichtete. Wahrscheinlicher ist es, dass ursprünglich in beiden Fällen an das Vorbild der Mutter, die, fremdes Leben hegend, leidet, gedacht wurde. — Wie das Quadrat, so wird der Kubus, dessen Seitenfläche jenes bildet, vorzugsweise weiblichen Gottheiten, von den Pythagoreern nämlich Rhea, Aphrodite, Demeter, Hestia, Hera beigelegt (Plut. Is. et Os. 30 fin.), und als ein Bild der Ruhe, Sicherheit, Festigkeit betrachtet (Plut. de gen. Socr. 34. Qu. r. 102). Dem Kubus steht die Achtzahl gleich. In der Acht hat der Würfel seinen Zahlausdruck gefunden, wie denn der Kubus auch 8 Winkel hat. Macrob. Somn. Sc. 1, p. 26 Zeune. Die Pythagoreer aber erkennen in der Achtzahl und in dem Kubus die geometrica harmonia (6 : 8 : 12), wie die Stellen bei Boeckh, Philol. S. 87—89, bezeugen. Die *εὐγωνία* des Euripides wird dadurch dem Gesichtspunkt der Harmonie untergeordnet. Die weibliche Beziehung der Acht tritt in dem römischen Gebrauch, den Mädchen am achten Tag ihren Namen zu geben, hervor. Plut. Qu. r. 102. Wenn dieselbe Acht mit Poseidon, dem jeder achte Monatstag geweiht ist, verbunden wird, wie Plut. am Ende des Theseus bezeugt, so tritt hierin wieder das Vorherrschen der mütterlichen Potenz auf der neptunisch-tellurischen Stufe, wonach das Meer im Schosse der Erde, nicht umgekehrt die Erde im Schosse des Meeres ruht, wonach auch Neptuni filius mit spurius und *ἀπάτωρ* gleichgeltend gebraucht wird (Serv. Aen. 3, 241), hervor, und Alles gewinnt den befriedigendsten Zusammenhang. Die gleiche dionysische Religionsidee, welche wir in der *σκηνή,* in ihren Säulen, in ihrer Grösse, ihrer *εὐγωνία* erkannt haben, tritt auch in den Darstellungen der Teppiche, mit welchen Jon das Zelt umschattet, hervor. Vergl. Theocrit, Id. 15, 78 ff. Nicht der apollinische Tag, sondern die dionysische Nacht hat dort Aufnahme gefunden. (Pausan. 2, 37 fin.; 10, 4, 2; 3, 20, 4; 2, 11, 3.) Abwärts treibt Helios die Rosse, Hesperus' leuchtendes Gestirn mit sich fortreissend, vorauf dem Wagen die schwarzumschleierte Nacht, ringsumher der Sterne Schaar; dann des Vollmonds Scheibe, endlich den Sternen folgend Eos, die den Tag aus sich gebärende mater matuta (vergleiche Orph. Argon. 343. 344), bei deren Erscheinen die bacchischen Orgien verstummen (Ovid. F. 4, 536; 6, 671 ff.), zu Alexandria aber die dionysische Pompa beginnt (Athen. 5, 197). Also erstreckt sich über alle Theile der Festanordnungen, durch welche Xuthus sein Vaterverhältniss zu Jon zu feiern gedenkt, der Gedanke der dionysischen Religion. Die phallisch-stoffliche Stufe der Paternität, nicht die apollinisch-metaphysische, die weiberlos dasteht, wird in's Auge gefasst. Aber über jener tritt auch diese hervor. Die dionysische Paternität wird der apollinischen untergeordnet. Nach den Versen 1145—1147 soll Jon der Zeltdecke jenes Gewand unterbreiten, das Heracles, der grosse Besieger des Weibes, der Amazone abgenommen und Apollon geweiht hatte. Die Bedeutung des Gewandes ist hier dieselbe, welche in der Argonautik hervortritt. Schol. Pind. Pyth. 4, 450; Apollon. Rh. 3, 1205; 4, 421 ff. 1187; Bachofen, G. S., S. 309, 8. Den Minyern und besonders Jason geben die Lemnerinnen Kleider, welche diese später als Kampfpreise aussetzen. Im Gegensatz zu dem Amazonenthum bezeichnet die Webearbeit der Gewänder die Hingabe an die Naturzeugung (Porph. Antr. 3. 14), die apollinische Weihe die Unterordnung derselben unter das Gesetz der Lichtreinheit. Vergl. Serv. Aen. 4, 262. 263. Eriphyle's hetärischer Schmuck geht zuletzt in Apollo's Besitz über und verliert dadurch seinen verderbenbringenden Charakter. Gräb. S., S. 70. Wird so das apollinische Gesetz läuternd und reinigend dem dionysischen verbunden, so spricht nun Euripides in den Versen 223—225 die völlige Befreiung der Paternität von jedem weiblichen Vereine aus. Kein weisser weiblicher Fuss darf des delphischen Heiligthums Schwelle überschreiten (Plut. Ei ap. Delph. 2), wie kein Weib dem Altar des tyrischen Heracles und seinem discolor cultus sich

naht (Sil. Ital. 3, 22. Vergl. Paus. 7, 5, 3. Ueber discolor Serv. Aen. 5, 269), und in Phocis der Priester des Heracles Misogynos während seiner Amtszeit dem Gebote der Keuschheit unterliegt (Plut. de Pyth. Or. 20. Qu. rom. 60; Heracles und Apollo gemini Aen. 11, 259). Auf dieser Höhe hat Apollo der Paternität ihre vollendete Geistigkeit gebracht. Ganz überwunden ist der Stoff, nicht nur in seinem mütterlichen Tellurismus, sondern auch in seiner dionysisch-phallischen Männlichkeit. Damit sind die Grenzen der werdenden Welt, welche Dionysos beherrscht, überschritten. Das Vaterthum tritt in das wechsellose Reich des Seins hinüber, und wird hier ewig gleich Apollo. Im Jon hat auch dieser Gedanke seinen Ausdruck gefunden. Mit dem Tellurismus des Erdgeschlechts ist der Tod als oberstes Gesetz verbunden, und diesem unterliegt auch die dionysische Region, aber über die apollinische hat es keine Gewalt. In dem stofflichen Mutterrecht wurzelt jene finstere Lebensauffassung, welche über die Welt der Erscheinungen und ihren steten Untergang nicht hinausdringt; in dem Vaterrecht des Lichts dagegen jene friedliche Zuversicht, welche über dem Wechsel und der Trauer der werdenden Erscheinung das Sein der solarischen Region erkannt hat. Beide Seiten des Gegensatzes liegen im Jon klar ausgesprochen. Als Erechthide ist Krëusa im Besitze zweier Tropfen von der sterbenden Gorgone Blut, welche Erichthonius von seiner Mutter empfangen. Tod bringt der eine Tropfen, Heil der andere (1005—1024), wie nach Apuleius Met. 6 Psyche zwei Brode in den Händen, zwei Münzen im Munde hält, das eine Stück zum Einlass, das andere zur Rückkehr (vergl. Serv. Aen. 4, 242. 374). Als Streit und Kampf ist die Zweizahl dem Weibe beigelegt. Bachofen a. a. O. S. 269. Das Prinzip, auf welchem das Mutterrecht ruht, ist der Dualismus, in dem der Tod über das Leben, wie das Weib über den Mann vorherrscht. Aber in seiner Verbindung mit der männlichen Mysteriengottheit wird die Zweizahl zum Ausdruck des höhern Religionsgedankens. So finden wir sie im Jon, so in dem Psyche-Mythus. Das Unheil, das an den einen Tropfen geknüpft erscheint, wird besiegt durch den andern. In dieser höhern Bedeutung verbindet sich der Dualismus namentlich mit der dionysischen Religion. Bei dem Festzug zu Alexandria wird ein *δίκερας χρυσοῦν* (Athen. 5, 202 B.), wie wir es auf einem der Silbergefässe von Bernay zu Paris als bacchisches Attribut dargestellt sehen, aufgeführt, und ebenso folgen in der Pompa die Thiere immer in *συνωρίδες* von zwei und zwei (Athen. 5, 200 E. F.), wozu die Doppelpferde und Doppelhunde der Gräber von Salzburg, in denen die dionysische Orphik vorherrscht, und die duo carchesia, duo lacte novo, duo sanguine sacro als bacchisches Opfer bei Virgil. Aen. 5, 77 merkwürdige Analoga darbieten. Porphyr. Antr. 29. 31. Im Jon nun erscheint dieser Dualismus sowohl in seiner tiefern als in seiner höhern Bedeutung vollständig überwunden und von der apollinischen Einheit und Unwandelbarkeit besiegt. Jenem Tropfen, der aus des Weibes Ader troff (1009. 1017), fällt nur die Taube, nicht Jon zum Opfer (1169—1230, besonders 1209—1212). Ueber das bacchische, durch Fruchtbarkeit ausgezeichnete Thier behält das weibliche Gift seine volle Kraft, dem Apollosohn dagegen ist es unschädlich; in die apollinische weiberlose Region reicht der Stoff, sein Tod, seine Zweiheit nicht hinein. Die delphische Taube entspricht der bacchischen Stofflichkeit, wie der Mythus von den zu Tauben verwandelten Anius-Töchtern bei Serv. Aen. 3, 80 in sehr belehrender Weise darthut. Vergl. Aelian, V. H. 1, 15. Sie gehört nicht dem reinen apollinischen Sein, sondern dem bacchischen Werden und Vergehen (vergl. Athen. 5, p. 200 C. und über die *πελειάς* auf der Argo, Schol. Apoll. 2, 328. Materna avis, Serv. Aen. 5, 517); daher vorzugsweise dem Weibe, das neben Bacchus seine stoffliche Bedeutung behält, und zwar dem gynaikokratischen Aphroditeweibe, wie die Auffassung der Taube als regium augurium, d. h. als Königsmacht verleihender Vogel, beweist Ser. Aen. 1, 397; 6, 190. Schol. Apoll. 3, 549. (Serv. Aen. 1, 402 ist aus dem höhern apollinischen Prinzip des römischen Patriziats zu erklären.) Durch seine apollinische Natur ist Jon gerettet, wie durch Orpheus' apollinische Macht die Taube, welche der Symplegaden aufeinander treffende Wuth nicht zu erreichen vermag (Apoll. 2, 328 ff. Orph. Argon. 698 ff.) Das Geschlecht, an dessen Spitze apollinisches Vaterthum steht, unterliegt dem Tod nicht mehr. Die Verse 1469—1472 gewinnen jetzt erst ihre volle Bedeutung. Ihren Sohn von Apoll empfangend, spricht Krëusa: „Nicht kinderlos sind wir fortan; begründet ist das Haus, Herrscher hat das Land. Verjüngt steht Erechtheus, das erdgeborne Geschlecht erblickt hinfort nicht Todesnacht, sondern schaut auf zu der Sonne Strahlen.“ Die Bedeutung dieser Worte wird nicht erschöpft, wenn wir in ihnen bloss den Ausdruck der Freude über die unerwartete Gabe eines einzelnen Sohnes erblicken. Der Gedanke reicht viel weiter. Jon bringt dem Hause der Erechthiden Verjüngung nicht nur durch seine Person, sondern auch durch das apollinische Prinzip, auf dem er ruht. An die Stelle der Sterblichkeit und Vergänglichkeit, die das Erdrecht beherrscht, tritt die Unsterblichkeit, welche mit dem Vaterthum des Lichts sich verbindet. In Todesnacht versinkt jedes

draconteum genus, dessen einzelne Glieder rückwärts geworfenen Steinen gleichen (vergl. noch Ecl. 6, 41: lapides *Pyrrhae* iactos); dagegen zum Reiche des Lichtes empor richten apollinische Söhne ihren Blick. Erechtheus' Haus wird für immer verjüngt dadurch, dass mit Jon das unkörperliche Vaterthum, die geistige Paternität zur Herrschaft gelangt. Diese ist von der Vergänglichkeit des Stoffes ebenso unabhängig wie das rein stoffliche Mutterthum ihr unwandelbar verfallen. Wir sehen den Gegensatz des Tellurismus und des apollinischen Lichtrechts in seiner schärfsten Gestalt: dort die Stofflichkeit mit allen ihren Consequenzen, ewigem Untergang, ewiger Trauer; hier die Unstofflichkeit mit der sie nothwendig begleitenden Unabhängigkeit von zeugender That und Erhabenheit über des Stoffes Tod. Eine sehr belehrende Parallele bietet das apollinische Geschlecht der Jamiden, welches Pindar in dem 6ten olympischen Hymnus besingt. Von Pitana und Poseidon stammt Euadne, die bei Aepytos auferzogen, von Apollon den Jamus empfängt. Seinem Ursprunge nach rein mütterlich und von zwei Schlangen gepflegt, wird er von dem Pythier als Sohn anerkannt, und dem Aepytos zu Delphi als solcher enthüllt. Dieser apollinischen Natur nach heisst er Gründer eines unsterblichen Geschlechts, eines *ὄνομ' ἀθάνατον*. Der Gott weissagt: *οὐδέ ποτ' ἐκλείψειν γενεάν* (Ol. 6, 88. 97). Das apollinische Vaterthum erscheint hier in demselben Gegensatz zu dem poseidonischen, das die Herrschaft des Stoffes und seiner Vergänglichkeit in sich schliesst. Jetzt verstehen wir den Ausdruck des Apollod. 3, 15, 5: *Ποσειδῶνος δὲ καὶ τὸν Ἐρεχθέα καὶ τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καταλύσαντος*, und die tiefere Beziehung der Worte, welche Erechtheus spricht: *Θετῶν δὲ παίδων ποῦ κράτος; τὰ φύντα γὰρ κρείσσω νομίζειν τῶν δοκημάτων χρεών* (Fr. 18). Die Fortpflanzung *φύσει* wird der *θέσει* gegenübergestellt, und von dem Könige seinem alten stofflichen Standpunkte gemäss den Kindern anbefohlen. Ohne den von uns entwickelten Zusammenhang lässt sich die Einmischung dieses Gedankens in eine Erechtheus-Tragödie kaum erklären. Jon wird wie Jamus von dem Lichtgotte den Eltern geschenkt, von aussen her ist er ihnen zugewandert, nicht ihrer Stofflichkeit Frucht. Das Unmögliche ist geschehen, ohne geschlechtliche That dem Königspaare ein Sohn geworden. „Kein Sterblicher wähne fürderhin ein Geschick unglaublich, wenn er sieht, was hier geschah.“ (1576. 1507.) Süsser Wahn ist es, der Xuthus' Seele bethört, und auch Krëusa glücklich macht (1608—1612). Jon will es dem Gotte glauben, dass Apoll ihn gezeugt und Krëusa ihn geboren. Dem Wort Athene's kann er keinen Zweifel mehr entgegensetzen; was kaum gedenkbar war, das erfüllt ihn jetzt mit dem höchsten Glücke. Der Gedanke des Dichters ist klar: Ueber dem sterblichen Vater steht Apollo, die Quelle der Paternität; wenn der phallisch-zeugende Mann sich Vater glaubt, so ist es ein süsser Wahn, der ihn bethört; denn wahrer Vater ist nur Apollo, der dem sterblichen Erzeuger sein eigenes Kind schenkt. Die Mutter, die den Knaben zur Welt bringt, findet in dem Glauben, dass der Lichtgott selbst sie befruchtet, eine Wonne, die der Gedanke, einem sterblichen Gemahle ihre Fruchtbarkeit zu verdanken, nicht ertheilen könnte. Der Sohn endlich kann über seine Geburt aus sterblichem Mutterschosse nur getröstet werden, wenn er rückhaltlos dem Glauben sich hingibt, dass kein sterblicher Mensch, sondern Apollo ihn gezeugt, und die Mutter ihn nur gehegt und geboren hat. In diesem letzten, höchsten apollinischen Gedanken findet Euripides' Jon seinen Abschluss. Die beiden tiefern Stufen der Auffassung, die mütterlich-tellurische und die phallisch-dionysische, sind überwunden zugleich und vollendet. Ueber sie ist die Entwicklung zu der reinsten, geistigsten Betrachtung der Paternität, zu jenem *οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ ἐκ θεοῦ* (Joh. 1, 13) emporgedrungen. Gleich Jon wird nun jedes leibliche Kind als Ausfluss der geistigen Kraft des höchsten Lichtvaters betrachtet. Ueber dem bacchischen Sinnenrausch, in dem die zeugende That des Mannes wurzelt, thront, alle Weiblichkeit unter sich zurücklassend, die klare, keinem Taumel der Lust je zur Beute werdende Gottheit Apolls, der mit goldenem Plectron die siebensaitige Lyra rührt, der nur die Reinen erhört (Callimach. in Apoll. 32—35; 9—11; 108—113), und dem Harmonia's dotale decus, das giftgetränkte aphroditische Halsband, zuletzt geweiht wird. In ihm hat die Paternität jede phallische Körperlichkeit abgelegt, das Menschengeschlecht seine grösste Erhebung erreicht. Gleich Krëusa blickt es nun nicht mehr hinaus in die hoffnungslose Todesnacht, welche dem Erdgeschlecht sichern Untergang vor Augen stellte, sondern empor zu des Lichtes Ursprung, in dem seine wahre inkorruptible Vaternatur liegt. Die Erscheinung Athene's in der letzten Entwicklung des Jon wird durch die gleiche Höhe ihrer eigenen Natur veranlasst und gerechtfertigt. Als Apolls Botin bezeugt sie die Wahrheit der höchsten Lichtpaternität, deren geistige Reinheit in ihrer eigenen mutterlosen Geburt den vollkommensten Ausdruck gefunden hat. So wird in Euripides' Jon nicht nur die höchste Ausbildung des athenischen Vaterrechts, das zu schmähen Sünde ist, erkannt, sondern durch die Verbindung der mütterlich-tellurischen mit der dionysischen und apollini-

schen Stufe die dreifache Grundlage des delphischen Kults, der in gleicher Weise von der Erde zu dem höchsten, reinsten Lichte fortschreitet, vor Augen geführt.

CXV. Die Ausbildung des Paternitäts-Prinzips zu der apollinischen Stufe hat in der Entwicklung der Adoption praktische Gestaltung angenommen. Der Fortschritt des menschlichen Geistes von der stofflichen zu der apollinischen Auffassung tritt auf keinem andern Rechtsgebiete in so merkwürdiger Weise hervor. Mit der naturae imitatio wird begonnen, mit bewusster Ueberwindung dieses Standpunkts geschlossen. Die Nachahmung des weiblichen Geburtsaktes als Adoptionsform wird durch eine Mehrzahl von Berichten hervorgehoben. Diodor 4, 39: *Προσθετέον δ' ἡμῖν τοῖς εἰρημένοις, ὅτι μετὰ τὴν ἀποθέωσιν αὐτοῦ* (*τοῦ Ἡρακλέους*) *Ζεὺς Ἥραν μὲν ἔπεισεν υἱοποιήσασθαι τὸν Ἡρακλέα, καὶ τὸ λοιπὸν εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον μητρὸς εὔνοιαν παρέχεσθαι· τὴν δὲ τέκνωσιν αὐτοῦ γενέσθαι φασὶ τοιαύτην· τὴν Ἥραν ἀναβᾶσαν ἐπὶ τὴν κλίνην, καὶ τὸν Ἡρακλέα προσλαβομένην πρὸς τὸ σῶμα, διὰ τῶν ἐνδυμάτων ἀφεῖναι πρὸς τὴν γῆν, μιμουμένην τὴν ἀληθινὴν γένεσιν· ὅπερ μέχρι τοῦ νῦν ποιεῖν τοὺς βαρβάρους, ὅταν θετὸν υἱὸν ποιεῖσθαι βούλωνται. τὴν δ' Ἥραν μετὰ τὴν τέκνωσιν μυθολογοῦσι συνοικίσαι τὴν Ἥβην τῷ Ἡρακλεῖ, περὶ ἧς καὶ τὸν ποιητὴν τεθεικέναι κατὰ τὴν νεκυΐαν:*

Εἴδωλον, αὐτὸς δὲ μετ' ἀθανάτοισι θεοῖσι.

Nach der Mutter *Ἥρα*, welche Lycophron 39 *δευτέραν τεκοῦσαν* nennt (Tz. p. 334 Müller), heisst nun der Sohn *Ἡρακλῆς*. Pind. bei Probus Schol. ad Virg. Ecl. 7, 61. Keil, p. 24; Aelian, V. H. 2, 32; Sch. Pind. Nem. 3, 38; Isth. 3, 104. Wir können damit den Namen Quirinus vergleichen. In diesem liegt die Unterordnung des männlichen Prinzips unter Juno Quiris oder Quiritis. Besonders in seiner Anwendung auf Romulus und Augustus zeigt Quirinus die Idee der Apotheose durch die Fiction der Adoption von Seiten der mütterlichen Gottheit. Daher ist Quirinus weniger als Augustus, wie denn Octavian den Beinamen Quirinus zuerst führte, den andern Augustus erst später. Jenem liegt das System der Maternität, diesem das der Paternität zu Grunde. Serv. Aen. 1, 296; 6, 860. Sueton Aug. 7. Ovid F. 2, 476; M. 14, 805 ff. — Die gleiche imitatio naturae wird für den *δευτερόποτμος* oder *ὑστερόποτμος*, d. h. *ὁ φημισθεὶς ἐπὶ ξένης τετελευτηκὼς ἔπειτα ἐπανελθών* (nicht aber für die postliminio reversi, auf welche es Scaliger zu Festus p. 359 erstrecken will), bezeugt. Nach Plutarch Qu. rom. 5 gebot das delphische Orakel einem gewissen Aristinus, über welchen die Todtenfeier gehalten worden war:

Ὅσσαπερ ἐν λεχέεσσι γυνὴ τίκτουσα τελεῖται
Ταῦτα πάλιν τελέσαντα θύειν μακάρεσσι θεοῖσι.

τὸν οὖν Ἀριστῖνον εὖ φρονήσαντα παρασχεῖν ἑαυτὸν, ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς τικτόμενον, ταῖς γυναιξὶν ἀπολοῦσαι καὶ σπαργανῶσαι καὶ θηλὴν ἐπισχεῖν, οὕτω τε δρᾶν καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας, ὑστεροπότμους προςαγορευομένους. Plutarch fügt bei, Manche hätten die Ansicht, jener Gebrauch sei schon vor Aristinus mit den fälschlich Todtgesagten beobachtet worden, mithin uralt. Hesych gibt unter den Bedeutungen von *δευτερόποτμος* auch folgende: *ὁ δεύτερον διὰ γυναικείου κόλπου διαδός. ὡς ἔθος ἦν παρὰ Ἀθηναίοις ἐκ δευτέρου γεννᾶσθαι.* — Ein weiteres Beispiel der imitatio naturae bietet die adoptio in cubiculo pro toro geniali. Dass diese noch spät in Uebung war, geht aus Plinius in panegyr. 8 hervor. Hier heisst es von Trajans Adoption durch Nerva: Fecit hoc Nerva, nihil interesse arbitratus genueris an elegeris: si perinde sine iudicio adoptentur liberi ac nascuntur, nisi tamen quod aequiore animo ferunt homines, quem princeps parum feliciter genuit quam quem male elegit. Sedulo ergo vitavit hunc casum, nec judicium hominum sed Deorum etiam consilium adsumsit. Itaque non tuo in cubiculo sed in templo nec ante genialem torum sed ante pulvinar Jovis Optimi Maximi adoptio peracta est. Ich denke über diese Stelle ganz wie Ev. Otto in seiner Jurisprudent. Symbolica, Exerc. 3, c. 5, p. 281 ff. Traiecti ad Rhen. 1730. Sie enthält ein vollgiltiges Zeugniss, dass diejenige Form, welche Nerva durch eine höhere ersetzte, noch damals üblich war. Durch sie wurde der Adoptiv-Sohn auch äusserlich als Frucht des Ehebettes dargestellt. Die zweite Geburt tilgt die erste aus. Die Arrogationsformel, welche uns Gellius 5, 19 mittheilt, schliesst sich genau an den Gedanken jener imitatio naturae an. Velitis jubeatis Quirites uti Lucius Valerius Lucio Titio tam jure legeque filius sibi siet quam si ex eo patre matreque familias eius natus esset. Der Ausdruck patre natus, der oft begegnet, und den Vater als weibliche Potenz auffasst, entspricht der Anwendung von *ἔτεκεν* statt *ἐγέννησεν* (Schol. Pind. Ol. 1, 141), wie wir es in der Inschrift: *ἐν Αἰγίνῃ τὸν τέκε παῖδα Μίκων,* finden. Paus. 5, 25, 5. Diodors Angabe, dass barbarische Nationen jene imitatio naturae noch zu seiner Zeit festhielten, findet in Ereignissen des Mittelalters, in Balduins Adoption durch den griechischen Fürsten von Edessa (Albert. Aquens 3, 21; Guilbert. gesta Dei 3, 15; Surita, ind. rer. aragon. ad. a. 1032), in der des Sphendistlabus und seines Sohnes Michael durch Maria Cantacuzena (Gregor. Pachumeres 6, 2) Madurra's durch die Spanierin Sanctia (J. Mariana, de reb. hisp. 8, 9) volle Bestätigung. Vergl. Ducange zu Joinville Diss. 22. Ev. Otto, Jurispr. Symb. Exerc. 3, 4, p. 277. Grimm, Deutsche R. A., S. 464. 160. — 1 Mos. 30, 3. 6; Ruth. 4, 16.

17. Philo Iud. de vita Moïsis 1, p. 605. Die traductio per stolae fluentis sinus, die admotio ulnis, die acceptatio amplissimi indusii manica, die intra camisiam nudi intratio vergegenwärtigt den Akt der leiblichen Geburt, und ist um so bemerkenswerther, da sie von den Frauen auf die Männer, und von den Adoptiv-Kindern auf die per subsequens matrimonium zu legitimirenden übertragen wurde. Siehe Ducange s. v. pallio cooperire 5, 64. Grimm, R. A., S. 160. Robert. Capito (Grossetest) bei Selden ad Fletam. diss., c. 9, p. 538, ed. Londoni a. 1685. Durch den rein stofflichen Gesichtspunkt, der diese älteste Adoptionssolennität beherrscht, werden wir auf die Grundanschauung des Mutterrechts zurückgeführt. Das Weib als die gebärende Potenz tritt dabei nothwendig in den Vordergrund. Gerade hiefür wird Heracles' Adoption durch Hera besonders belehrend. Die Idee des mütterlichen Prinzipats tritt hier in sehr erkennbarer Weise hervor. Nicht Zeus ist der Adoptirende, er wendet sich bittend an seine Gemahlin, um von dieser die Adoption und mütterliche Liebe für den göttlichen Jüngling zu erbeten; ebenso ist es nicht Zeus, sondern Hera, die den angenommenen Sohn, den zum zweiten Male Gebornen, mit Hebe verbindet (vergl. Serv. Aen. 1, 83). Um von diesem mythischen zu einem historischen Ereignisse überzugehen, mache ich auf den Ausdruck aufmerksam, in welchem der Scholiast zu Theocrit Id. 17, 128 (Kiessling, p. 970) von der *εἰσποίησις* der Kinder der ersten Arsinoë Philadelphi spricht: *Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ συνῴκει πρότερον Ἀρσινόη ἡ Λυσιμάχου, ἀφ' ἧς καὶ τοὺς παῖδας ἐγέννησεν, Πτολεμαῖον καὶ Λυσίμαχον καὶ Βερενίκην· ἐπιβουλεύουσαν δὲ ταύτην εὑρὼν — — αὐτὴν ἐξέπεμψε εἰς Κοπτόν — — καὶ τὴν οἰκείαν ἀδελφὴν Ἀρσινόην ἔγημε· καὶ εἰσεποιήσατο αὐτῇ τοὺς ἐκ τῆς προτέρας Ἀρσινόης γεννηθέντας παῖδας. ἡ γὰρ ἀδελφὴ καὶ γυνὴ αὐτοῦ ἄτεκνος ἀπέθανεν.* Die Kinder erhalten hier eine zweite Mutter, wie Heracles, wie Asclepius *γόνος Ἀρσινόης, εἰςποιητὸς Κορωνίδος* (Sch. Pind. Pyth. 3, 14). Nach der leiblich stofflichen Auffassung Aegyptens ist es in erster Linie die Mutter, die das Familienverhältniss begründet, auf welche mithin die *εἰσποίησις* gerichtet sein muss.

CXVI. Auf eine besonders merkwürdige Anwendung der imitatio naturae habe ich oben, S. 17, 1, vorläufig aufmerksam gemacht. Die genauere Betrachtung derselben verspricht ein für die Kenntniss des Mutterrechts sehr erhebliches Resultat. Die Zeugnisse finden sich bei Nymphodor, Apollonius, Diodor, Strabo, Plutarch. *Nymphodor* und *Apollonius* sprechen von den Tibarenern, einem skythischen Volke am Pontus, zwischen Mossynoiken oder Mossynen und Chalybern (Steph. Byz. s. v.; Schol. Apoll. 2, 377; Strabo 7, 214. 319. Tzschuke 3, p. 605). *Diodor* 5, 14 von einem corsischen, *Strabo* 3, 165 von einem iberischen Volke, *Plutarch* Thes. 20 von den Cyprern, insbesondere den Amathusiern. Apollon. Arg. 2, 1011—1016:

Ἔνθ' ἐπεὶ ἄρ κε τέκωνται ὑπ' ἀνδράσι τέκνα γυναῖκες
Αὐτοὶ μὲν στενάχουσιν ἐνὶ λεχέεσσι πεσόντες.
Κράατα δησάμενοι· ταὶ δ' εὖ κομέουσιν ἐδωδῇ
Ἀνέρας, ἠδὲ λοετρὰ λαχώια τοῖσι πένονται.

Schol. 2, 1010: *Τιβαρηνοὶ ἔθνος Σκυθίας. οὗτοι δειλότατοι λέγονται καὶ οὐδέποτε μάχην τινὶ συνέβαλον, εἰ μὴ πρότερον καταγγείλειαν ἡμέραν τόπον ὥραν τῆς μάχης. ἐν δὲ τῇ τῶν Τιβαρηνῶν γῇ αἱ γυναῖκες ὅταν τέκωσι τημελοῦσι τοὺς ἄνδρας, ὡς Νυμφόδωρος ἐν τοῖς Νομίμοις.* Nach Müller Fr. h. gr. 3, 379 fehlt Nymphodors Erwähnung in dem Cod. Paris., der statt *δειλότατοι* das richtige *δικαιότατοι* gibt. Valer. Flacc. 5, 149. Ueber die Tibarener berichtet Ephorus bei Steph. Byz.: *ὅτι καὶ τὸ παίζειν καὶ τὸ γελᾶν εἰσιν ἐξηλωκότες καὶ μεγίστην εὐδαιμονίαν τοῦτο νομίζουσιν.* Mela 1, 29, 10: in risu lusuque summum bonum est. Scymn. Chius v. 179: *γελᾷν σπεύδοντες ἐκ παντὸς τρόπου εὐδαιμονίαν εἶναι ταύτην κεκρικότες.* Anonym. de Eux. c. 1. Den Heerdenreichthum der Tibarener rühmen Apollon. Rh. 2, 377. Dionys. Perieg. 767. Priscian 743. Vergl. Xenoph. Exp. Cyri 5, 6 in. — Diodors Bericht über die Corsen zeigt hiemit merkwürdige Uebereinstimmung. Er hebt zuerst die Ordnung und Gerechtigkeit ihres Lebens hervor, und fährt dann fort: *ὅταν ἡ γυνὴ τέκῃ, ταύτης μὲν οὐδεμία γίνεται περὶ τὴν λοχείαν ἐπιμέλεια· ὁ δὲ ἀνὴρ αὐτῆς ἀναπεσὼν ὡς νοσῶν, λοχεύεται τακτὰς ἡμέρας, ὡς τοῦ σώματος αὐτῷ κακοπαθοῦντος.* — Ueber die Iberer des Nordens Strabo: *γεωργοῦσιν αὗται, τεκοῦσαί τε διακονοῦσι τοῖς ἀνδράσιν, ἐκείνους ἀνθ' ἑαυτῶν κατακλίνασαι.* — Die cyprische Sitte endlich knüpft an ein Aphroditefest an, und wird auf Ariadne's in Kindeswehen erfolgten Tod zurückgeführt. Ein Knabe muss sich zu Bette legen, und Stimme und Bewegung einer kreisenden Frau nachahmen: *κατακλινόμενόν τινα τῶν νεανίσκων φθέγγεσθαι καὶ ποιεῖν ἅπερ ὠδίνουσαι γυναῖκες.* Vergl. über eine ähnliche Sitte der Argiverinnen Plut. Mul. virt. Argivae. — Eine vollkommene Uebereinstimmung mit diesen Berichten zeigen die Nachrichten über den Stamm der Karaïben und die brasilianischen Völker überhaupt. „In ganz Brasilien, bei gebildetern und bei rohern Stämmen, ist wie bei den Karaïben (Kari, Karipuras, Karipunas) die Sitte verbreitet, dass bei der Geburt eines Kindes statt der Mutter der Vater mehrere Wochen lang sich in die Hängematte legt, die Pflege der Wöchnerin geniesst,

und die Kindbetterinbesuche der Nachbarn annimmt. Gondavo 107. Eschewege, Journal 1, 193. Spix 3, 1339.“ So Müller, amerik. Urreligionen, S. 200, und über Sitten, Kultur, Religion des merkwürdigen karaibischen Volkes überhaupt; Derselbe S. 189—232. Das Interesse, welches sich an diese Gebräuche anschliesst, liegt in ihrem Zusammenhange mit dem Prinzipat des Mutterthums, aus dem allein sie ihre Erklärung erhalten. Je auffallender der Gebrauch, um so begründeter muss er sein; je weiter verbreitet, um so unabhängiger von Zufall und Laune. Was aber vollends jeden Verdacht der Erfindung oder Verfälschung des Faktums entfernt, ist die Aufnahme desselben in die Mythenwelt. Dionysos wird *Διμήτωρ* genannt, weil er zweimal zur Welt kam, und nicht nur von der Mutter, sondern später auch von dem Vater geboren wurde. Wenn wir die Bedeutung dieser Fiction richtig erkennen, so wird auch die Sitte der Tribanener und der übrigen Stämme alles Auffallende und Räthselhafte verloren haben. Nun ist es klar, dass des Dionysos zweite Geburt eine Ergänzung und Vollendung der ersten enthält. Der Gott, nach seiner ersten Erscheinung einseitiger Muttersohn, wird durch den Uebergang auf den Vater zum *διφυής*. Er verbindet jetzt mit der mütterlichen die väterliche Abstammung, und erscheint nach der zweiten Geburt als vollendeter bilateralis, tam patris quam matris. In dieser Doppelnatur herrscht die mütterliche Seite vor. Nicht nur, dass die Mutter zuerst gebiert, auch des Vaters Männlichkeit ordnet sich der weiblichen Potenz unter und offenbart sich in Muttereigenschaft. Die veritas naturae kann dem Vaterthum, das sie als solches stets entbehrt, nur auf diese Weise mitgetheilt werden. Die Hinzufügung der väterlichen zu der mütterlichen Geburt hat demnach die Bedeutung, den Sohn aus einem unilateralis zum bilateralis, d. h. zum echten Sprössling eines bestimmten Vaters zu erheben. Das Mittel, dessen man sich zu diesem Zwecke bedient, ist die Fiction, kraft welcher der Vater als zweite Mutter gedacht und dargestellt wird. Die Anwendung dieser Sätze auf die Tibarener zeigt uns ihre Geburtsfeier als eine bedeutsame Form der Anerkennung zweiseitiger Natur der Kinder. Der Sprössling, durch die Geburt Muttersohn, erhält durch jene Ceremonie auch einen bestimmten Vater, und dieser Uebergang von dem rein natürlichen zu dem ehelichen System wird durch die Fiction des Mutterthums in der Person des Erzeugers vermittelt. Es ist also unzweifelhaft, dass die Sitte, mit deren Erklärung wir uns beschäftigen, einen wichtigen Fortschritt zu höherer Kultur in sich schliesst. Sie zeigt uns die Ehe an der Stelle freier Geschlechtsmischung, und die einseitige Mutterverbindung ersetzt durch die Echtheit der Geburten, die in der Gestalt einer zweiten Mutter ihren bestimmten Vater erhalten. Von den beiden Eltern steht also die Mutter an der Spitze; der Vater muss durch die Fiction der Naturwahrheit des Mutterthums hindurchgehen, um seiner Männlichkeit jene Anerkennung zu gewinnen, die sie ihrer eigenen Natur nach nicht hat. So erblicken wir in der tibarenischen Geburtsfeier den Zustand ehelicher Gynaikokratie, mithin erstens Ausschliesslichkeit der Geschlechtsverbindungen, und zweitens den Vortritt des Mutterthums, das auch auf den Vater übertragen wird. Diese Mutterfiction schliesst sich dem Mutterrecht so genau an, dass sie wahrscheinlich eine viel allgemeinere Verbreitung hatte, als wir durch die wenigen erhaltenen Nachrichten, zu welchen vielleicht auch Aelians H. A. 7, 12 Bericht über die ägyptischen und päonischen Frauen zu zählen ist, für sie zu beweisen vermögen. Dafür spricht die mit dem cyprischen Feste verbundene, auf keine einzelne Geburt beschränkte Ceremonie des kreisenden Jünglings. Dafür nicht weniger die koïsche Sitte, die Braut in weiblicher Kleidung zu besuchen, (Plut. Qu. gr. 58), ebenso die lycische, nach welcher die Väter in Weiberkleidung sich an der Todtentrauer betheiligen. (Oben S. 27, 1.) Denn von dem, was bei dem Tode des Kindes geschieht, ist auf das, was bei der Geburt beobachtet worden war, ein Rückschluss erlaubt. Leiht der Erzeuger dem Vaterthum bei der Leichenfeier die Fiction der Weiblichkeit, so muss sein Verhältniss zu dem Kinde von Hause aus in derselben Weise gedacht worden sein. Man sieht, dass der Ausdruck *διμήτωρ* auf die Lycier so gut als auf die Tibarener Anwendung finden könnte. Dimetores sind alle jene Kinder, deren Väter der Fiction des Mutterthums sich unterworfen haben; Dimetores überhaupt alle gynaikokratischen Völker, gleichviel, ob sie jene Geburtsceremonie beibehalten haben oder nicht. Denn die Idee der Gynaikokratie selbst bringt es mit sich, die väterliche Männlichkeit nicht als solche hervorzuheben, sondern sie aus der Verbindung mit der Mutter zu schliessen, den Vater mithin nur durch die Mutter hindurch zu erkennen. Sobald der Erzeuger aus dieser Umhüllung hervortritt, ist die Gynaikokratie selbst überwunden, der Sieg des Vaterthums über das mütterliche Prinzip und dessen Naturwahrheit durchgeführt. Darum hört *Διόνυσος* nie auf, *διμήτωρ* zu sein, weil er auf allen Stufen seiner Natur das Vaterthum mit dem mütterlichen Stoffe verbindet. Sobald dieser Zusammenhang wegfällt, ist es auch um Dionysos geschehen, und tritt Apollo an seine Stelle. Die Uebertragung des Mutterthums und seiner Naturwahrheit

auf den Vater erläutert einen Unterschied des gynaikokratischen von dem Vatersystem, den wir hier wenigstens andeuten wollen. Für die διμήτορες ist der Augenblick der Geburt der allein beachtenswerthe, für Vatersöhne dagegen wird die Zeit der Conception die entscheidende. Das Mutterthum bethätigt sich in der Geburt, das Vaterthum in der Zeugung. So lange nun der Vater selbst der Muttereigenschaft untergeordnet, und sogar äusserlich als kreisende Frau dargestellt wird, muss Alles, was dem Augenblick der Trennung des Kindes vom Mutterleibe (κυρίῳ ἐν μηνὶ, Pind. Ol. 6, 53) vorausgeht, völlig unbeachtet bleiben. Aber ebenso klar ist es, dass das Vaterrecht eine andere Auffassung hervorruft. Jetzt wird das Zurückgehen auf die Conception nothwendige Consequenz. Den Gegensatz beider Systeme heben die römischen Juristen scharf hervor. Nur erscheint bei ihnen das Muttersystem nicht als anerkannte Eheform, sondern bloss noch als Gegensatz des iustum matrimonium, mithin beschränkt auf die Fälle, welche die civilen Eheerfordernisse nicht erfüllen. Gaius 1, 89. Quod autem placuit, si ancilla ex cive Romano conceperit, deinde manumissa pepererit, qui nascitur liberum nasci, *naturali ratione fit*: nam hi qui illegitime concipiuntur, statum sumunt ex eo tempore quo nascuntur; itaque si ex libera nascuntur, liberi fiunt, nec interest ex quo mater eos conceperit, cum ancilla fuerit: at hi qui legitime concipiuntur, ex conceptionis tempore statum sumunt. Ulp. 5, 10: In his, qui iure contracto matrimonio nascuntur, conceptionis tempus spectatur; in his autem, qui non legitime concipiuntur, editionis. Nerat. in Fr. 9 D. ad municip. (50, 1.) Ueber die Modifikationen dieses Satzes, welche in favorem libertatis zugelassen wurden, vergl. Paulus R. S. 2, 24, 1 ff. Fr. 5, §. 2 D. de statu hom. (1, 5) Pr. J. de ingen. (1, 42), Fr. 2, §. 3 D. ad sc. Tertull. 38, 17). Der Gegensatz des civilen und des natürlichen Systems zeigt sich hier in seiner ganzen Consequenz, und derselbe muss jedes auf das natürliche Muttersystem gegründete Eherecht von der vollendeten Paternitätstheorie, wie sie die Römer ausbildeten, unterscheiden. Das Mutterthum verbindet sich stets mit Naturwahrheit und physischer Erscheinung, nach ihm heisst es: prima origo a matre eoque die quo ex ea editus est filius numerari debet (Nerat. l. c.). Von dieser Sinnenwahrnehmung auf die verborgene Conception zurückzugehen, ist nur einem Systeme erlaubt, das den Sieg des Vaterthums bis zur völligen Entfernung der Mutter ausbildet, das, wie die Römer, nur den Vaternamen für entscheidend hält, und so das Unilateralsystem der frühesten Zeit im Sinne der Paternität wieder herstellt. Der geschilderte Unterschied zeigt sich noch in einer andern Aeusserung. Nach dem natürlichen Systeme fällt die prima origo mit der vollendeten Ausbildung der Geburt in einen Zeitpunkt zusammen. Werden und Vollendetsein ist hier gleichbedeutend. In dem Systeme der Paternität dagegen wird Beides unterschieden, und mit dem Samen, nicht mit der Frucht begonnen. Jene ältere Auffassung hat in gewissen mythologischen Bildungen einen merkwürdigen Ausdruck gefunden. In Plato's Staat 3, 414 gehen die Krieger vollkommen ausgebildet aus dem Schosse der Mutter Erde hervor. Das erste Werden ist zugleich der Zeitpunkt der Vollendung. Dasselbe wiederholt sich in der Argonautik, wo die Sparti mit Schild und Speer und völlig kampfbereit aus dem Acker sich erheben (Apollon. 3, 1344 ff. Vergl. Virg. G. 2, 341. Aen. 3, 111). Die Vergleichung dieser Auffassung des Menschen mit den Früchten, deren Trennung von der Mutter nach vollendeter Reife erfolgt, oder mit den Blättern der Bäume, deren Ablösung vom Stamme mit ihrem Untergange zusammenfällt, zeigt, wie völlig jene Betrachtungsweise des menschlichen Daseins durch das Gesetz des Naturlebens geleitet und beherrscht wird. Nach Vaterrecht dagegen liegt die prima origo vor der Vollendung, das Sein vor dem Erscheinen. Mit dem Vaterthum verbindet sich ebenso bestimmt die Idee des Beginns wie mit dem Mutterthum die der Vollendung. Dort wird das Säen, hier die Frucht und das Ernten in's Auge gefasst. Dort ist das Werden der Beginn, hier das Ende der Entwicklung. Dort gibt es eine Zukunft, hier nur eine Vergangenheit; dort einen Anfang, hier nur ein Ende. Das Beispiel der Getreidesaat macht den Gedanken vollkommen klar (vergl. Apollod. 2, 8, 2. Schol. Pind. Nem. 11, 48). Nach Mutterrecht ist des Weizens Reife seine prima origo, seine Einerntung zugleich Entstehen und Vergehen. Darum treten die γηγενεῖς vollendet aus der Erde hervor, aber nur, um in demselben Augenblick abgemäht zu werden, wie denn Jason vor sinkender Sonne das ganze Werk vollbringen soll. Darum die oft wiederkehrende Vorstellung von einem im Augenblick der Geburt erlangten reifen Alter. So ist Jamos, Euadne's Sohn, sogleich πεμπταῖος (Pind. Ol. 6, 90), so die Söhne Callirrhoë's ἐξαίφνης τέλειοι (Apollod. 3, 7, 6), so Tages und Andere von der Geburt an altersgrau. Darum werden auch die Früchte erst durch Separation von der Mutter zum Gegenstand eines besondern Eigenthums. Die decerptio, mithin der Tod selbst (τεθνηκότα, Porphyr. Abst. 3, 18) ist ihre origo; vorher seges mit terra gleichbedeutend (Serv. G. 1, 47. Vergl. §. 19 J. 2, 1. Fr. 2. 6 D. 41, 1. Fr. 5, §. 1 D. 6, 1). Nach Vaterrecht dagegen liegt der Ursprung in dem Säen, nicht

in dem Ernten; nach ihm ist die Reife das Ende, nicht der Anfang des Daseins; nach ihm wird die Hoffnung, nach jenem nur die Erfüllung beachtet. Nach dem Vatersystem heisst es also: qui nasci speratur pro superstite est (Fr. 231 de V. S. 50, 16); qui in utero sunt, in toto paene iure civili intelliguntur in rerum natura esse (Fr. 26. De statu hom. 1, 5); postumi pro iam natis habentur (Gai. 1, 147). Es ist klar, dass alle diese Sätze dem mütterlich-tellurischen Leben völlig fremd und in bewusstem Gegensatz zu ihm ausgebildet worden sind; nicht weniger klar zugleich, dass sie auf jener Stufe, wo das Vaterthum nur folgeweise und in gebärender Mütterlichkeit gedacht und anerkannt wird, noch keine Geltung haben konnten. Also: die Gynaikokratie schliesst in Folge ihrer stofflich-sinnlichen Grundlage Alles, was über die Erscheinung und die Naturwahrheit hinausgeht, aus, leiht dem Vaterthum selbst mütterlichen Charakter und legt das höchste Gewicht auf den Akt der Geburt, der vollendeten Reife und dessen, was die Vorwelt als das Erscheinen vollkommen ausgebildeter Wesen darstellt. Haben wir so in der Geburtsfeierlichkeit der Tibarener die Grundidee der Gynaikokratie erkannt, so gewinnen die übrigen Theile des Sittengemäldes, das von ihnen entworfen wird, doppeltes Interesse. Von Neuem sehen wir das Mutterrecht mit dem Lobe der Gerechtigkeit, die sich sogar auf die Kriegsführung erstreckt, mit der Achtung des Eigenthums und Abneigung gegen Gewaltthat verbunden. Es ist bemerkenswerth, dass sich Aehnliches bei den Karaiben wiederholt. „Sie vereinigen ihre Horden zu einer grossen Kampfgenossenschaft, welche unter sich Friede hält und keine Beraubung oder Diebstahl duldet. Humboldt, Reise 5, 38. Baumgarten 2, 849.“ Müller S. 204. Derselbe Schriftsteller hebt es in seiner trefflichen Darstellung wiederholt hervor (z. B. S. 204. 213), dass sich bei den Karaiben entschiedene Ansätze zu einem Kulturleben offenbaren. Bei denselben zeigt sich der ganze Kreis jener Vorstellungen, welche wir als die regelmässige Begleitung des dem stofflichen Mutterthum eingeräumten Prinzipates überall gefunden haben, insbesondere die kultische Hervorhebung des Mondes vor der Sonne (S. 218. 254), und das darin wurzelnde Zauberwesen (215 ff.), die der Nacht vor dem Tage (217), der Zeitrechnung nach Nächten (219). Selbst die Vorstellung von der Schenkelgeburt, der Entstehung aus rückwärts geschleuderten Steinen (229), dem Mutterthum der Erde (221), der Verbindung des Fatums als Todesgesetz mit dem Mutterprinzip (224. 230), und das dieser Stufe der religiösen Anschauung eigenthümliche, ewig geängstigte und furchterfüllte Leben (215. 231) begegnet uns hier wie in den Mythen des *γένος τῶν ἀπὸ Πύῤῥας*. Wenn Strabo von dem iberischen Volke den Ackerbau der Weiber hervorhebt, so finden wir auch bei den Karaiben denselben Zustand. Während die Männer auf weiten Zügen ihr Leben verbringen, obliegt die Arbeit in der Hütte und auf dem Felde den Frauen (202. 418). Früher als jene gehen diese zu dem gesitteten Dasein über. Ja die Männer der Karaiben zeigen einen bewussten und absichtlichen Widerstand gegen das Ackerbauleben und sein die Festsetzung der Gynaikokratie beförderndes Prinzip (201). — Von den Tibarenern heisst es ferner, risus lususque habe dem Volke als höchstes Glück gegolten. Darin könnte man einen eigenthümlichen Ausdruck jenes mit dem Heerdenreichthum verbundenen materiellen Behagens erblicken. Begründeter jedoch ist die Beziehung auf eine trostreichere Religion, wie sie von den scythischen (Lucian, Scytha 1; Deor. concil. 9. Eudocia, viol. p. 194. Vergl. Aelian, V. H. 2, 31), thracischen (Valer. Max. 2, 6, 12; Mela 2, 2 mit Tschuke 3, 2, p. 76. 79. Herod. 4, 3; 5, 4), locrischen Völkern (Heracl. Pont. Pol. fr. 30) hervorgehoben wird. Mit dem Glauben an ein unsterbliches Dasein nach dem Tode verbindet sich festliches Begehen der Leichenfeier. *Valer. Max.*: exsequias cum hilaritate celebrant. *Mela.*: funera festa sunt et veluti sacra cantu lusuque celebrantur. *Heraclid. Pontic.*: *παῤ αὐτοῖς ὀδύρεσθαι οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῖς τελευτήσασιν, ἀλλ᾽ ἐπειδὰν ἐκκομίσωσιν, εὐοχοῦνται.* Wie bei Sophocles in den Trachinierinnen Heracles alles Weinen über seinen *νέος θάνατος*, der ihm ja nicht Untergang, sondern Leben bringt, untersagt, und die lesbisch-orphische Sängerin Sappho im Geiste ihrer Religion das Trauern über den Tod als unziemlich von sich weist, so haben jene Völker ihre bessere Zuversicht durch jene fröhliche Leichenfeier an den Tag gelegt. Demselben Gedanken huldigen die Tibarener. Als scythischer Stamm nehmen sie an dem *ἀθανατίζειν*, das Lucian *ἐπιχώριον τοῖς Σκύθαις* nennt, Theil. Die thracisch-orphische Religion wird durch Zalmoxis mit den Scythen, durch Lykos, des Pandion Sohn, mit den Lykiern in Zusammenhang gebracht, wie wir sie später auch bei den Locrern nachweisen werden. So zeigt sich zwischen den genannten Stämmen ein Religionszusammenhang, welcher der bemerkten Uebereinstimmung ihrer Gebräuche alles Zufällige und Räthselhafte nimmt, die Zusammenstellung lycischer und tibarenischer Sitten rechtfertigt, der auch für die Thraker bezeugten Annahme weiblicher Kleidung Gewicht leiht (Plut. Qu. gr. 58), und die Vergleichung des Dionysos-Dimetor mit dem als zweite Mutter behandelten tibarenischen Vater gegen jeden Einwand

schützt. Der Kulturzustand, dem das tibarenisch-scythische Mutterrecht angehört, erscheint jetzt als Ausfluss eines über die Trostlosigkeit des reinen Tellurismus erhabenen Kults. Die Gynaikokratie selbst verbindet sich von Neuem mit dem religiösen Prinzipat der Mutter, und jene eigenthümliche Metamorphose des Vaters nimmt die Bedeutung einer Aufnahme desselben in die religiöse Weihe und Unantastbarkeit der Mutter an. Die Gynaikokratie hätte nicht leicht einen grössern Triumph feiern, der Vater seiner Unterordnung unter das Mutterthum keinen sprechendern Ausdruck leihen können.

CXVII. Wenn wir nunmehr die Entwicklung der Adoption von ihrer mütterlich-natürlichen Stufe zu der höhern apollinischen Auffassung verfolgen, so bieten schon die bisher betrachteten Fälle der imitatio naturae eine Seite dar, an welche sich jener Fortschritt anknüpft. Die zweite Geburt enthält in allen Fällen eine Erhebung des Sohnes zu höherer, reinerer Natur. In Heracles' Adoption durch die Zeusgemahlin liegt die Anerkennung seiner Jovialnatur. Das Verhältniss der ersten zu der zweiten Mutter ist das gleiche, welches zwischen der am Sumpf gefällten und in der Erde wieder grünenden Keule (Paus. 2, 31, 13) und den der Sonnenregion bestimmten Pfeilen, von welchen Prometheus' Erlösung und Troja's Fall abhängt, besteht. Durch die zweite Geburt erhält Heracles einen himmlischen Vater, er wird zum Zeussohn erhoben. Serv. Aen. 2, 491: Salve vera Jovis proles. Vergl. Sch. Pind. Ol. 6, 115, und die merkwürdige Angabe des Aelian, V. H. 2, 32, verglichen mit Paus. 2, 10, 1 (Ὀνομάτας). Dieselbe Hinweisung auf einen höhern Erzeuger liegt in Dionysos' Doppelgeburt, ja hier ist sie um so kenntlicher, da der Vater selbst die Stelle der gebärenden Mutter vertritt. Ist Elaira's Sprössling nach dem Tode der Mutter von der Erde aufgenommen und zur Reife ausgebildet worden, Daphne eben so im Schosse der Mutter geborgen, so geht dagegen Dionysos in des Vaters vollendende Kraft über, und leitet von ihr den edlern Theil seiner Natur her. Am deutlichsten tritt diese Auffassung in der Gestalt hervor, welche die zweite Geburt der fälschlich Todtgesagten zu Rom annahm. In der schon angeführten 5. römischen Frage stellt Plutarch die griechische Behandlung der ὑστερόποτμοι mit der römischen zusammen, und erkennt in beiden die Aeusserung derselben Idee. „Woher kommt es, dass man diejenigen, von welchen sich ein falsches Gerücht verbreitet, dass sie in der Fremde gestorben wären, wenn sie zurückkommen, nicht zur Thüre hineingehen, sondern vom Dach in's Haus hinunter steigen lässt? Die Ursache, die Varro davon angibt, ist völlig fabelhaft, dass nämlich im sicilischen Kriege nach einer blutigen Schlacht Viele, die fälschlicher Weise todtgesagt worden, wieder nach Hause gekommen, bald darnach aber gestorben wären; dass ein Einziger die Thüre seines Hauses durch einen Zufall verschlossen gefunden, und weil sie sich allen Versuchen ohnerachtet nicht eröffnen liess, sich vor derselben schlafen gelegt und da einen Traum gehabt habe, der ihm rieth, über das Dach in's Haus zu steigen, dass er dieses befolgt habe und dann glücklich und alt geworden sei. Dadurch soll nun in der Folge diese Gewohnheit veranlasst worden sein." Dieser varronischen Erzählung wird nun die Aehnlichkeit der römischen mit der uralten griechischen Ansicht von der Unreinheit der Todtgesagten und mit allen Leichenceremonien Beerdigten gegenübergestellt, und dann so geschlossen: „Es ist also kein Wunder, wenn auch die Römer bei jener Gelegenheit denen, die einmal begraben zu sein und in das Reich der Todten zu gehören scheinen, den Eingang zur ordentlichen Hausthüre, durch welche man zum Opfer aus, und nach dem Opfer wieder eingeht, zu verwehren nöthig fanden, und ihnen befahlen, von oben aus dem Freien in's Freie herabzusteigen, denn ordentlicher Weise müssen bei ihnen alle Reinigungen unter freiem Himmel geschehen." Zwei Punkte treten mit Sicherheit aus dieser Darstellung hervor: erstens das Factum, dass der ὑστερόποτμος nicht zur Thüre, sondern von oben herab in sein Haus eintritt; zweitens, dass diese Uebung auf einer symbolischen Auffassung beruht, und den Akt der zweiten Geburt als die Reinigung von den Folgen der eingetretenen Gemeinschaft mit den Todten darstellt. Der Sinn des Ganzen ist also klar. Nach der ersten stofflichen Muttergeburt und dem ersten leiblichen Tode kann die zweite Geburt nur eine höhere geistige sein. Durch diese wird die Unreinheit der frühern getilgt und dem ὑστερόποτμος das von oben stammende, von oben her befruchtende Licht zum Vater gegeben. Gereinigt und mit frischen Windeln umhüllt erblickt Aristinus zum zweiten Male das Tageslicht. In dem Namen selbst tritt die eingetretene Erhöhung der Natur bedeutsam hervor, und Varro's Angabe, dass nur der Eine, welcher, dem Traumgesicht folgend, von oben herab in das verschlossene Haus eintrat, zu glücklichem Alter gelangte, lässt in ihrer mythischen Ausdrucksweise denselben Gedanken erkennen. Ein solcher Aristinus ist jeder ὑστερόποτμος, vor Allen der durch Hera zum Zeussohn erhöhte Heracles. Wir erkennen den Einfluss des höhern Lichtprinzips, verstehen die Verbindung des Aristinus-Mythus mit dem delphischen Gotte und haben für das von Christus gebrauchte Bild (Joh. 3, 4: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ

ἄνωθεν οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Vergleiche Paulus, Gal. 4, 19: *τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω ἄχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*) einen Anknüpfungspunkt in den Vorstellungen der ältesten Welt gefunden. — Jetzt wird uns auch Trajans Adoption durch Nerva, wie sie Plinius schildert, in ihrem Gedanken deutlich. Itaque non tua in cubiculo, sed in templo, nec ante genialem torum sed ante pulvinar Jovis optimi maximi adoptio peracta est. Hier vertritt Zeus selbst die Vaterstelle, der Mutter wird gar nicht gedacht. Die Erhebung, welche die zweite Geburt verleiht, erscheint in ihrer geistigsten Durchführung. Ihr gegenüber steht die adoptio in cubiculo tiefer, sie verhält sich zu jener ante pulvinar Jovis wie die geschlechtlich-dionysische zu der ungeschlechtlich-apollinischen Lichtnatur der Paternität. — Ueberblicken wir von dem jetzt gewonnenen Standpunkt aus die Fälle der mit ganz sinnlicher Nachahmung der Muttergeburt verbundenen Adoption, so ist die Stufe des Eherechtes, dem sie angehört, leicht zu bestimmen. Die Paternität erscheint in ihrer physischen Stofflichkeit, zeugend, mithin an das Weib gebunden und vermittelt durch die Fiction der Muttergeburt. Von dieser dionysischen Mittelstufe zu der höchsten des apollinischen Lichtrechts emporzusteigen, wurde den römischen Juristen um so leichter, als der politische Gesichtspunkt des Imperium, der ihren Staat sowohl als die Familie beherrschte, nicht nur die Unterordnung, sondern die gänzliche Entfernung des Mutterprinzips, wie sie sich in der ausschliesslichen Anführung des Vaternamens äussert, in sich schloss. Nichtsdestoweniger zeigt sich in der Ausbildung der Adoptionstheorie bis zuletzt ein hartnäckiger Kampf des natürlichen gegen den vollendet geistigen Gesichtspunkt, und neben dem entschiedensten Siege des letztern taucht doch in einzelnen Entscheidungen die imitatio naturae wiederum als leitender Grundsatz auf. Für die Beurtheilung der römischen Adoptionstheorie ist die Trennung der beiden angedeuteten Gesichtspunkte, nämlich des männlichen imperium und der apollinischen Paternität festzuhalten. Aus jenem erstern Grundsatze wird die Unfähigkeit der Frau zur Adoption, ebenso zum Eintritt in eine fremde Familie durch Arrogation abgeleitet. Gaius 1, 104: Feminae nullo modo adoptare possunt, quia ne quidem naturales liberos in potestate habent. Dazu §. 10 J. de adopt. (1, 11), Gaii Epit. 1, 5, 2. Ulp. 8, 8 a. Fr. 29, 3 De inoff. test. (5, 2) Dioclet. et Maxim. in L. 5 C. de adopt. (8, 48). — Gai. 2, 161; 3, 51. Paul. in Fr. 4, §. 3 De bon. poss. c. tab. (37, 4) Gaius in Fr. 196, §. 1 De V. S. (50, 16) Ulp. in Fr. 4 De his qui sui (1, 6). Erst in später Kaiserzeit wurde der hergebrachte Grundsatz so weit verlassen, dass in solatium liberorum amissorum in einzelnen Fällen durch kaiserliche Verfügung auch Müttern zu adoptiren gestattet wurde. L. 5 C. de adopt. (8, 1). — Gaius 1, 101: Item per populum feminae non adoptantur, nam id magis placuit. Apud Praetorem vero vel in provinciis apud proconsulem legatumve etiam feminae solent adoptari. Dazu Ulpian 8, 5. Gaius in Fr. 21 de adopt. (1, 7). L. 8 C. de adopt. (8, 48). Gell. N. A. 5, 19. Dem apollinischen Gesichtspunkte dagegen, dem die römischen Juristen huldigen (Juvenal 1, 128: Sportula, deinde forum iurisque peritus Apollo; dazu Schol. bei Cramer, p. 40: aut quia iuxta Apollinis templum Jurisperiti sedebant et tractabant: aut quia bibliothecam iuris civilis et liberalium studiorum in templo Apollinis dedicavit Augustus. Der von Apollo bestrafte Marsyas, den Martial 2, 64, 8 causidicus nennt, gehört der stofflich-dionysischen Stufe. Serv. Aen. 3, 20; 4, 58), entsprechen folgende Sätze. Adoption und Arrogation werden den Männern auch dann gestattet, wenn sie keine Frauen haben. Paul. in Fr. 30 De adopt. (1, 7): et qui uxores non habent, filios adoptare possunt, womit die fernere Bestimmung: adoptare quis nepotis loco potest, etiamsi filium non habet, im Zusammenhange steht. (Fr. 37 D. eod.) Ebenso wird auch denen, welchen die physische Zeugungskraft fehlt, und zwar nicht nur in Folge vorgerückten Alters, sondern auch den spadones — nur nicht den castrati — die Adoption gestattet. Fr. 2, §. 1 De adopt. (1, 7): et hi qui generare non possunt, quales sunt spadones, adoptare possunt. Man sieht, der Grundsatz: adoptio naturam imitatur (§. 4 J. de adopt.), adoptio in his personis locum habet, in quibus etiam natura potest habere (Fr. 16 De adopt.), ist gänzlich verlassen. Ja, auch in der Frage über das Alterverhältniss des Adoptivsohnes zu dem Vater neigten sich zu Gaius' Zeit Manche einer die natura verletzenden Entscheidung zu. Sed illa quaestio est, an minor natu maiorem natu adoptare possit (Gai. 1, 106). Justinian entschied wieder zu Gunsten der Naturwahrheit. Minorem natu non posse majorem adoptare placet: adoptio enim naturam imitatur, et pro monstro est, ut maior sit filius quam pater. Debet itaque is, qui sibi per arrogationem vel adoptionem filium facit, plena pubertate, id est decem et octo annis praecedere: eine Entscheidung, welche mit dem weit stofflichern Standpunkt, den Justinian auch in andern Theilen des Familienrechts einnimmt, übereinstimmt. In seiner Behandlung derselben Frage stellt Cicero pro domo ad pontif. §. 34—36 den Gesichtspunkt der Naturwahrheit ganz in den Vordergrund, und verschärft ihn noch durch die Bemerkung,

dass die Adoption nur ergänzungsweise und im Nothfall gewählt werden soll. Ouod est, Pontifices, ius adoptionis? nempe ut is adoptet, qui neque procreare jam liberos possit, et, quum potuerit, sit expertus. Quid est horum in ista adoptione quaesitum? — — Non aetas eius qui adoptabat quaesita est, ut in Cn. Aufidio, M. Pupio: quorum uterque nostra memoria, summa senectute, alter Orestem, alter Pisonem adoptavit: quas adoptiones, sicut alias innumerabiles, hereditates nominis, pecuniae, sacrorum secutae sunt. — — Tu factus es eius filius contra fas, cuius per aetatem pater esse potuisti etc. Je bestimmter sich der Redner hier gegen die Lostrennung der Adoption von ihrem natürlichen Vorbilde ausspricht, um so bemerkenswerther ist der immer entschiedenere Sieg derselben. Darin zeigt sich der Einfluss jener rein geistigen Auffassung der Paternität, die in dem apollinischen Lichtrecht ihre Grundlage hat. Nicht mehr durch Zeugung allein, sondern durch einen Akt geistiger Natur kann das Sohnsverhältniss hervorgerufen werden. Von Apollo aber geht das unkörperliche Wort aus (Serv. Aen. 3, 85), ihm stammt es von dem höchsten Zeus (Serv. Aen. 1, 24). Ihm gehören die Kinder, die exsecto matris ventre geboren sind, also ohne den Akt der natürlichen Geburt das Licht erblicken (Serv. Aen. 10, 316). Von dem apollinischen Standpunkt aus kann auch der Ehelose einen Sohn haben, wie Athene ohne Mutter aus Zeus' Haupt hervorgeht, wie Apoll selbst uxoris expers und nuptiis contrarius heisst (Serv. Aen. 4, 58). Die imitatio naturae hat auf dieser Stufe der Entwicklung alle Berechtigung verloren, die Adoption eines ältern durch einen jüngern kein Bedenken. Auch die Gegenwart des zu Adoptirenden ist jetzt nicht mehr wesentlich. Als Nerva vor dem pulvinar Jovis die Worte sprach: *ἀγαθῇ τύχῃ τῆς τε βουλῆς καὶ τοῦ δήμου· Μάρκον Οὔλπιον Νερούαν Τραϊανὸν εἰσποιοῦμαι,* war Traian selbst in Pannonien (Zonaras, ann. 11, 20). So sehr ist der stofflich-dionysische Gesichtspunkt überwunden, dass der Adoptirte zu der Gemahlin des Adoptiv-Vaters in kein Verhältniss eintritt, und in Umkehr des natürlichen Verhältnisses die Cognation nur als Folge der Agnation angenommen wird. Paul. in fr. 33 De adopt. (1, 7). Fr. 29, §. 3 De inoff. test. (5, 2). Der Adoptivsohn ist also stets mutterlos, sein Verhältniss zu dem Vater ein unkörperliches, ohne alle auch nur fingirte Grundlage der Blutsgemeinschaft. Nur durch die völlige Lostrennung von der natürlichen Körperlichkeit wurde die Begründung des Sohnesverhältnisses durch testamentarische Verfügung möglich. Hat diese auch keine rechtliche Anerkennung gefunden, so lebte sie doch in den Uebungen des Volks und zeigt, bis zu welchem Grade der Geistigkeit die Idee der Paternität ausgebildet worden war. Die Begründung des Kindesverhältnisses durch blosse Willenserklärung und seine Entstehung in einem Augenblicke, da der bereits erfolgte Tod des Adoptirenden den Eintritt der väterlichen Potestas unmöglich machte, löst das Vaterthum vollends von jeder natürlich-geschlechtlichen Grundlage ab. Daher kömmt es, dass in der testamentarischen Adoption vorzugsweise ein geistiges Moment erkannt wurde. Die letztwillig ausgesprochene Erhebung zum Sohne bringt diesem keine materielle Bereicherung, sie gibt keine Agnations- und keine Gentilitätsrechte, so wie sie auch die bestehenden nicht auflöst; ihre Bedeutung ist eine viel höhere, die Anerkennung geistiger Ebenbürtigkeit. Als Erbe alles Ruhmes und aller Auszeichnung, die sich an den Namen des Verstorbenen anknüpft, wird der testamentarisch auserwählte Sohn dem Volke dargestellt. Das äussere Merkmal dieser höchsten Dignation ist die Annahme des Namens, so dass diese Adoption meist als ein in familiam nomenque, oder einfach in nomen adoptare bezeichnet wird. In allen Stellen der Alten, welche die letztwillige Adoption berühren, wird das nomen und die nominis mutatio besonders betont und in den Vordergrund gestellt. Man findet sie in meiner Abhandlung über die testamentarische Adoption, ausgewählte Lehren, S. 230—234 gesammelt. Die Verbindung mit der Erbeseinsetzung ist zwar eine regelmässige, aber durch diesen Zusammenhang wird die geistige Bedeutung der Adoption nicht aufgehoben, vielmehr in noch helleres Licht gesetzt. Neben der Repräsentation der vermögensrechtlichen Persönlichkeit erscheint nun das Sohnesverhältniss und die Annahme des Namens als Eintritt in die ganze Familienwürde des Verstorbenen. Die Stellvertretung wird über das Vermögen auf die geistige Bedeutung des Erblassers ausgedehnt. In der Verbindung beider Verfügungen nimmt die Adoption die höhere Stelle ein. Dadurch unterscheidet sie sich von der Erbeseinsetzung sub conditione nominis ferendi. Hier ist die Annahme des fremden Namens zum Bestandtheil einer rechtlichen Verfügung gemacht, während die adoptio in familiam nomenque sie ganz selbstständig hinstellt und dem Rechtsgebiet völlig entrückt. In jener Form wird sie Gegenstand der juristischen Beurtheilung, während sie in dieser von Hause aus keinen rechtlichen Charakter trägt, wie denn Caesar dem August in einer besondern cera seinen Namen ertheilte (Sueton, Caes. 83), und Tiberius sich darauf beschränkte, das Vermögen des Senators Marcus Gallus anzunehmen, das damit verbundene Angebot der Adoption aber auszuschlagen. (Sueton, Tib. 6.) Ein

Zweifel über die Berechtigung zu dieser Theilung der beiden testamentarischen Verfügungen konnte nicht obwalten, während die conditio nominis mutandi zu der Frage führte, ob durch die Wahl dieser Form der Wille des Testators Zwang erhalte. Die Art, wie Gaius in Fr. 63, §. 10 Ad. Sc. Trebell. (36, 1) sich hierüber äussert, zeigt, dass während der Praetor die Erfüllung der Bedingung verlangte, die Juristen geneigter waren, nur eine moralische, nicht eine rechtliche Verbindlichkeit anzunehmen. Die rein geistige Bedeutung der testamentarischen Adoption wird gerade durch ihre nicht juristische Natur besonders hervorgehoben. Es ist nicht sowohl die Frage des Zwanges als die der Berechtigung, welcher sie unterliegt. Cicero's Schreiben an Atticus 7, 8 aus dem J. 704 gibt hiefür ein Beispiel. Dolabellam video Liviae testamento cum duobus coheredibus esse in triente, sed iuberi mutare nomen. Est *πολιτικὸν σκέμμα* rectumne sit nobili adolescenti mutare nomen mulieris testamento. Ob Dolabella die angebotene adoptio in familiam nomenque annehmen dürfe, das ist es, was Cicero bezweifelt. Er nennt sein Bedenken ein politisches, kein privatrechtliches. Es ist eben nicht die Unfähigkeit der Frau zur Adoption, die hier in Betracht kommt, denn diese ruht auf dem Mangel der Potestas, die bei der testamentarischen *εἰσποίησις* keine Rolle spielt. Das Bedenken ist anderer Art. Es liegt darin, dass Rom den Frauen keinerlei öffentliche Stellung einräumt. Wir sehen auch hieraus wieder, welchem Gebiete diese Adoption angehört. Die geistige Erhebung, die sie ertheilt, hat einen Eintritt in die politische Stellung des Verstorbenen zur Folge. Die ganze staatliche Würde des Adoptirenden wird auf den Adoptirten übertragen, die Weihe des Geschlechts ihm zu Theil. Durch eine Frau kann diese nicht fortgepflanzt werden, am wenigsten nach dem patrizischen Staatsrecht, dessen Satzungen Dolabella zu achten hat. — Durch ihre politische Natur eignet sich die testamentarische Adoption ganz besonders zur Bezeichnung des Regierungsnachfolgers. In diesem Sinne adoptirt Caesar den Octavian. Die Nachrichten hierüber sind besonders geeignet, die abstrakt-geistige Natur der durch Testament constituirten Paternität in ihr wahres Licht zu stellen. Durch seine Erklärung der Annahme des angebotenen Sohnesverhältnisses erwirbt August kein Agnations- und kein Gentilrecht. Erst durch die Lex curiata, die er selbst rogirt, sind ihm diese gesichert. Appian b. civ. 3, 94 und Dio. 45, 5; 46, 47 heben diesen Punkt mit der grössten Bestimmtheit hervor. Dagegen knüpft sich der Eintritt in Caesars staatliche Stellung nur an die adoptio in familiam nomenque, nicht an die Durchführung der lex curiata an. In jener erkennt das Volk Augustus' Berufung zur Herrschaft (Dio 44, 35), in ihr die Mutter Atia die höchste Gefahr für ihren Sohn. Durch die Annahme des Caesar-Namens stellt sich August als Erben der geistigen Natur seines Adoptiv-Vaters, als Fortsetzer seiner Geschlechtsweihe, wie durch die Antretung der Erbschaft als dessen vermögensrechtlichen Repräsentanten dem römischen Volke dar. Alles in diesem Verhältnisse ist immaterieller Natur. Dadurch tritt es mit Augusts apollinischer Beziehung in Zusammenhang. Ganz apollinisch ist jene Begründung geistiger Paternität durch eine geistige That (Apollo non dandi sed dicendi habet potestatem; tradunt multi, inter quos et Varro, esse aras tam Apollinis quam filii eius, non tantum Deli sed in plurimis locis, apud quos hostiae non caedantur, sed consuetudo sit, Deum solemnitate precum venerari. Serv. Aen. 3, 85), ganz apollinisch ist auch August. Nicht an das mütterliche Recht der grossen Göttin des julischen Stammes schliesst sich die Adoption in ihrer höchsten Vergeistigung an, vielmehr an das väterliche Lichtprinzip Apollons. Nach diesem tritt August gegen die Mörder seines Vaters als rächender Orestes auf. Suet. Aug. 10; Serv. Aen. 1, 290; Ecl. 5, 65. Eine Statue des Agamemnons-Sohnes im argivischen Heraeon trug zu Pausanias' Zeiten den Namen Augustus. Paus. 2, 17, p. 148. Die Identität beider Personen liegt in ihrer apollinischen Natur, kraft deren sie Beide als Rächer des verletzten Vaterrechts auftreten. An Orests Gebeine knüpft sich der Gedanke des siegreichen Vaterthums, und darum haben sie unter den sieben pignora imperii Aufnahme gefunden. Serv. Aen. 7, 188. Hygin. f. 261. Augusts apollinische Auffassung tritt in vielen Zügen hervor. In Apolls Tempel wird Atia von einem Drachen beschlafen, ihr Körper trägt lebenslang das Drachenmal. Der 10 Monate später geborne Knabe gilt als Apollo's Sohn (über die 10 Monate der Knaben Serv. Ecl. 4, 61). So Asclepiades bei Sueton, Aug. 93. Dem Körper nach Erechthide und dem draconteum genus, das nur eine Mutter kennt, angehörend, steigt er zu apollinischer Natur empor und wird durch die Adoption in ausschliessliche Verbindung mit dem Vater gesetzt. Domesticus Deus heisst Apollo bei Martial mit Beziehung auf Augustus. An Octavians Geburtstag ergrünt auf dem Palatium der heilige Laurus (Serv. Aen. 6, 230), wie wir ihn auf der augustischen Ara der Villa Madama, jetzt im Vatican, in Verbindung mit der traditio Larium abgebildet sehen. (R. Rochette, mon. inéd. pl. 69.) Dort erbaut August dem Gotte das grosse Heiligthum (Suet. Aug. 29; Serv. Aen. 8, 720; 6, 69), dort lässt er im Fussgestell des Standbildes die sibyllinischen Bücher, die einzigen, die er ver-

schont, niederlegen (Suet. Aug. 31). Mit einem zweiten Heiligthum desselben Gottes krönt er das Vorgebirge von Actium zur Erinnerung an den Sieg, den er über die ägyptische Aphrodite und Aegyptens Mutterrecht davongetragen (Servius, Aen. 3, 274). Als der julische Stern am Tage von Caesars Todtenfeier erschien, wurde der Beginn des zehnten Weltalters, des apollinischen Sonnenreichs, geweissagt. An die Stelle des aphroditisch-julischen Weltalters trat das apollinisch-solarische. Zu Virgil Ecl. 4, 10: Casta fave Lucina, tuus jam regnat Apollo bemerkt Servius: Ultimum seculum ostendit, quod Sibylla solis esse memoravit: et tangit Augustum, cui simulacrum factum est cum Apollinis cunctis insignibus, womit Serv. Ecl. 9, 47; Aen. 1, 291 und die Plutarch'sche Erzählung, de def. oracc. 17, von der Alcmaeons-Insel und der mit ihr verbundenen Weissagung über den Untergang der alten tellurisch-mütterlichen Religion, zu vergleichen ist. Nur nach diesem apollinischen Rechte kann Caesar sich einen geistigen Sohn, dem Reiche einen Nachfolger seiner Macht geben. Nach diesem wird aber fortan das Geschlecht der Caesarn unsterblich sein. Ist das durch körperliche Zeugung vermittelte Vaterthum endlich dem Untergang durch Kinderlosigkeit ausgesetzt, so unterliegt dagegen die geistige Fortpflanzung dem Loose des Stoffes nicht. Sie theilt die Ewigkeit des Gottes, dessen Natur sie entspricht. (Daher Servius Aen. 9, 300: secundum morem Romanorum ita praemia decernebantur: illi liberisque eius, ut darentur liberis quae accipere non potuissent parentes.) Ist ohne Mutter und ohne Zeugung in Octavian ein neuer Gaius Julius Caesar erstanden (Dio 46, 47), so wird später die Caesaris nominatio zur regelmässigen Ernennungsart der Reichsnachfolger. Sie bildet sich aus jener testamentarischen Adoption hervor und trennt diese von der Verbindung mit der privatrechtlichen Beerbung. Darin liegt der Abschluss der ganzen Entwicklung. Ohne Muttergeburt, ohne Fiction derselben, ohne acta Saturni (Serv. G. 2, 502: templum Saturni, ubi reponebantur acta, quae susceptis liberis faciebant parentes), durch blosses Wort ohne alle Verbindung mit irgend einer vermögensrechtlichen Bestimmung, und testamentarischer Solennität wird der Eintritt in das Sohnesverhältniss durch die einfache Benennung Caesar hervorgerufen. Wie August durch Adoption zu C. Julius Caesars Sohn und selbst zu Caesar wurde, so die spätern Kaiser durch die blosse Ertheilung des Namens Caesar, der nun zugleich das Sohnesverhältniss und die Anwartschaft auf die Regierungsnachfolge in sich schliesst. (Lactant. de mort. persec. 20: sed eum Caesarem facere noluit, ne filium nominaret.) Die Zeugnisse stehen in meiner angef. Abhandl. S. 236—238. Die Unsterblichkeit des apollinisch-geistigen Vaterthums hat hierin ihre volle historische Bewahrheitung erhalten. Der Gedanke, den des Euripides Jon in mythischem Gewande vorführt, kehrt als geschichtliche Wirklichkeit wieder. Wir erkennen nun den Gegensatz zwischen der Todesnacht, in welche das Geschlecht der Erechthiden verzweifelnd hinausschaut und der apollinischen Fortsetzung der Persönlichkeit in seiner ganzen Fülle und Bedeutung. Nur mit der Ueberwindung des stofflichen Mutterrechts ist das Gesetz des Stoffes, der Untergang durch Kinderlosigkeit ebenfalls überwunden. Freudig zum Lichte empor schaut nun das Elternpaar, denn für alle Zeiten hat ihm Apoll Dauer gesichert. Die Bemerkung, dass Apollo sich der Kinder annehme, in weite Ferne wirke, und dass ihm vor Allen die Bezeichnung patrous zukomme, hat nun ihre ganze Verständlichkeit und ihre volle Bedeutung erhalten (Serv. Aen. 3, 332; 1, 333). Lichtsöhne setzen sich fortan auf alte Throne nieder, Jones oder Caesares, denn beides sind apollinische Namen, Jon der von aussen zugewanderte, Caesar der exsecto ventre natus, und desshalb Apollini consecratus. Beide bezeichnen nicht eine einzelne Individualität, sondern ein ganzes Geschlecht, das eine unendliche Reihe von Nachfolgern zählt. Nicht durch den einen Jon ist die Gefahr des Untergangs entfernt, sondern durch das apollinische Prinzip, das in ihm zur Herrschaft gelangt. Daher heisst es 1469: γᾶ δ' ἔχει τυράννους, d. h. das Land ist für jetzt und für alle Folgezeit der Fortdauer seines Herrschergeschlechts gewiss. Wie wir August als Orestes gefunden haben, so könnten wir ihn auch mit Jon vergleichen. Dieselbe apollinische Idee liegt in Jon wie in Orest, in jedem nach einer andern Seite. Daher stehen sie beide unter Athene's Schutz, wie die jungfräuliche Göttin sich allen apollinischen Lichthelden wohlgewogen und hilfreich beigesellt. Durch ihr Drachenmal stellt sich Atia, Augusts leibliche Mutter, der Krëusa als Erechthide zur Seite. Auch sie soll dem Glauben sich hingeben, dass nicht der sterbliche Vater, sondern Apoll selbst sich ihr befruchtend nahte; Caesar der kinderlose gleich Xuthus sich des von Apoll ihm geschenkten Sohnes freuen, und Augustus-Jon es glauben, dass seine Mutter ihn von dem himmlischen Lichtgotte gebar. Auf alten Thronen setzen sich Beide nieder, Jon auf dem von der Mutter her angestammten des Erechtheus, Augustus als zweiter Romulus und gleich ihm mit dem Augurium der zwölf Geier geehrt, auf dem des Aphroditesohnes Aeneas. Neben der apollinischen Vaternatur tritt bei Beiden auch das Alter und die Nobilität des maternum genus hervor. Serv.

Aen. 5, 568. Dem Volke aber ist nun die Fortdauer des Herrschergeschlechts, von dem sein Heil stammt, auf alle Zeiten gesichert. So gehen Rom und Athen, die beiden Mittelpunkte des ausgebildeten Vaterrechts, einander zur Seite. Mythus und Geschichte reihen sich erläuternd an einander an und offenbaren, jedes in seiner Weise, das gleiche Entwicklungsgesetz der alten Welt und die gleiche Vollendung desselben durch die Geistigkeit des apollinischen Lichtrechts.

CXVIII. Das Verhältniss der dionysischen zu der apollinischen Paternität hat in dem Mythus von Hermione's Verbindung mit Orest einen Ausdruck gefunden, der einer kurzen Betrachtung werth ist. So vielfältige Wendungen derselbe auch zeigt (Pind. Nem. 7, 43. Sophocl. bei Eustath. zu Hom. 1479, 10 f. Serv. Aen. 3, 330. 297; 11, 264. Heyne, Excurs. 12 zu Aen. 3), überall erscheint die Doppelwerbung des Orestes und Neoptolemos als eigentlicher Mittelpunkt und Orests Sieg als der Ausgang des Streits. Darin wiederholt sich das Verhältniss des Dionysos zu Apollo. Wie jener dem Apoll als unreinere Lichtmacht nachsteht, so der Achillessohn dem Orestes-Achaeus (Plut. de Pyth. oracc. 14). Orest theilt die apollinische Lichtreinheit. Er hat mit Hilfe Apollo's und der mutterlosen Athene das Vaterrecht zum vollen Sieg geführt und in der Wegführung des taurischen Artemisbildes wie in der Unterordnung der Schwester unter das höhere Bruderprinzip seine Aufgabe auf allen Gebieten vollendet (Euripid. Iphig. Taur. besonders 77—92; 914—953). Neoptolemos dagegen zeigt wie sein Vater Achill die tiefere dionysisch-stoffliche Stufe der Männlichkeit, welche die volle Lichthöhe nicht erreicht. Achilles' dionysische Natur tritt in vielen Zügen hervor. In seiner tiefsten Stufe Inbegriff der tellurischen Wassermacht, von Acha-Aqua Achilles, von den helltönenden Bächen Liguron genannt (Apollod. 3, 16, 6), in seiner Wassernatur als schnellfüssiger Läufer, als Herr der Ἀχιλλέως δρόμοι verehrt (Schol. Apoll. Rh. Arg. 658, p. 424 Keil. Tzetz. Lyc. 192. 193. Hesych. Ἀχίλλειον πλάκα. Schol. Pind. Nem. 4, 79, p. 452 B. Plin. 4, 12. 26; 4, 13. Plut. Qu. gr. 37. Hutt. 8, 397. Dio Chrysost. or. Borysthen. Reiske 2, 78—80. Clark, choix de médailles d'Olbiopolis, Paris 1822, p. 20. Muralt, Achill und seine Denkmäler in Südrussland, Petersburg 1839, S. 17, N. 6. Baehr zu Herod. 4, 55, N. 76), erhebt sich Achill zu dem Aether, wo er, den Dioscuren vergleichbar, und wie sie zu Pferd dargestellt (Philostr. Her. 19, p. 329 Kayser. Pausan. 10, 13, p. 829. Serv. Aen. 11, 90), in leuchtenden, befruchtenden Gewittererscheinungen sich offenbart (Philostr. vita Apoll. 4, 16); wird er mit Lunus-Natur bekleidet und auf der leuchtenden Mondinsel Leuke mit Helena geeint (Pind. Nem. 4, 50. Paus. 3, 19. Philostr. Her. 19, p. 327. 328 Kayser. Schol. Pind. Nem. 4, 79, p. 455, B. Philostr. V. Ap. 4, 16; 7, 25), daher gleich Dionysos hermaphroditisch dargestellt (Serv. Aen. 1, 34. Tertull. de pallio 4. Liban, περὶ ὀρχεστῶν bei Salmas. zu Tertull. p. 278. Muralt S. 69, N. 57); bei Scyros in weiblichem Gewand (Lucian, dial. meretr. 5. Ed. Bip. 8, 217: Ἀχιλέως ἐρασταί. Aristonicus in den Fr. h. gr. 4, 336, 1: Κερκυσέρα, Ἴσσα, Πύῤῥα. Stat. Achill. 1, 260. 336); schwarz-weiss wie Dionysos, weil gleich ihm ganz der werdenden Welt und ewigem Verfall angehörend (Philostr. Her. 19, p. 325; Lucian, Prometh. 4; Hymn. Orph. 71, 5: διserved σώματον ἔσπασε χροιήν. Bachofen, G. S., S. 4 ff.); die vereinigte Feuer- und Wasserkraft als Grundlage aller Erdzeugung, daher in einem Feuerfeste dem lemnischen ähnlich gefeiert (Philostr. Her. 19), als Ἄσπετος und Prometheus aufgefasst (Ptolem. Hephaest. Nov. hist. 1, p. 183. Westermann, Fr. h. gr. 4, 33. Hesych. Ἄσπετος. Plut. in Pyrrho 1. Phot. Bibl. C. 244), mit den Erdbeben in Verbindung gesetzt (Zosim. 4, 18; 5, 6), idaeischer Dactylus (Serv. Aen. 1, 34), und der Erzarbeit innig verwandt. (Bachofen, G. S., S. 56. 57.) So der Dionysischen Natur ganz parallel, strebt Achill über den nächtlichen Himmel zur Sonnenregion empor und findet mit seinem Sohne, den ihm auf Scyros Iphigenia geboren (Duris Samius in den Fr. h. gr. 2, 470, 3. Schol. Pind. Nem. 4, 79, p. 455B.), zu Delphi Aufnahme, jedoch als geringere, dem Geschoss des Ἑκατος erliegende Lichtmacht. (Philostr. Her. 19, p. 323 Kayser von den Worten τελετὴ δὲ τῷ Ἀχιλλεῖ. Virgil. Aen. 3, 332; 3, 85; 6, 57. Steph. Byz. Θύμβρα. Il. 22, 355. Paus. 1, 13, p. 33. — Serv. Aen. 3, 333. Paus. 4, 17, p. 321; 10, 24, p. 858. Plut. in Gryllo bei Hutten 13, p. 221.) Ihre Darstellung hat diese ganze von unten nach oben, von dem Tellurismus zur Sonnenreinheit fortschreitende Entwicklung in der Erzählung des Philostrat, vita Apoll. 4, 16, erhalten. Fünf Ellen gross entsteigt Achill dem Grabmal, dann wächst seine Höhe zu zehn, zuletzt erreicht sie die volle Zwölfzahl. Mit der Fünf tritt Achill oft in Verbindung. Quinque operimenta hat sein Schild bei Gellius 14, 6, 4. Fünf Fragen werden an ihn gerichtet bei Philostrat l. l. Als Dactyle heisst er auf Creta Pemptus bei Serv. Aen. 1, 34. Fünf ist der Ausdruck des γάμος, in welchem Feuer- und Wasserkraft sich paaren (Varro, L. L. 5, p. 67 Spengel. Bachofen, G. S., §. 21); wir haben sie als dionysische Zahl zu Alexandria gefunden, wo in der Pompa Bacchus δεκάπηχυς nach Athen. 5, 198 C. aufgeführt wird. Tritt in der Decimalzahl das stofflich-

weibliche Prinzip in seiner Vollendung hervor, zeigt sich mithin Achill als Pemptus und Decimus in der Natur des das zehnmonatliche Jahr beherrschenden Deus Luna (vergl. Schol. Theocr. Id. 2, 10), so wird er als Duodecimus den Grenzen der stofflichen Welt entrückt und zur Vollendung der Sonnennatur, der sein ganzes Wesen entgegenringt, erhoben. Gleich Apoll trägt er nun goldenes Haar (Stat. Achill. 1, 162; Sophocl. Philoct. 334—336), gleich ihm führt er die Lyra und freut sich, dem Schmerz der Vergänglichkeit entrückt, ihrer reinen Harmonie (Hom. Il. 9, 189. Athen. 14, p. 633 C. Plut. de mus. 40). Gleich dem delphischen Heiligthum Apolls ist nun auch seine Insel *ἄβατον ταῖς γυναιξὶ* (Philostr. Her. 19, p. 329), und wie Apoll, so wird nun auch er zu Athen der jungfräulichen mutterlosen Athene angeschlossen (Zosim. 4. 18; 5, 6). Nach derselben Stufenfolge baut sich die Entwicklung der Paternität in Achilles' Gottheitsnatur auf. Als tellurische Wassermacht ist er der Mutter ebenso untergeordnet, wie das Meer dem es umschliessenden gremium terrae matris. Neben der unsterblichen Thetis verschwindet Peleus, der Sumpfmann, der vergängliche, unsichtbar befruchtende Drache der feuchten Tiefe. In ausschliesslicher Verbindung mit dem Sohne wird Thetis das Vorbild mütterlicher Liebe, all' ihres Stolzes, all' ihrer Besorgniss, nach des Jünglings Tod all' ihres Schmerzes (Serv. Aen. 12, 156: Statius in matrum consolatione; 1, 318), Achill selbst ein wahrer Pentheus, um den die Nereiden klagen, ein Adonis, den alle Mütter beweinen, in dessen schnell erfülltem Geschick sie das Gesetz alles Lebens erkennen (Paus. 6, 23, 2 verglichen mit Theocr. Id. 15, 100 ff.). So seinem Ursprunge nach Muttersohn und in der pelasgischen Kulturstufe, die er in der Anrufung des dodonäisch-pelasgischen Zeus kundgibt, wurzelnd, führt er das geschlechtliche Leben zu grösserer Reinheit hindurch. Er erscheint als Ehestifter, als *τελεσσιγάμος* wie Dionysos, und wird daher dem athenischen *Κέκροψ* verglichen, der den Geburten einen Vater schenkte und sie aus unilaterales zu *διφυεῖς* erhob (Eustath. zu Il. 6. 491 in den Fr. h. gr. 3, 638. 10 verbunden mit Athen. 13, 1, p. 556. Welker, Prometh. S. 186. N. 281. Il. 9, 393). Als männlicher Peitho zwischen Zeus und Hera vermittelnd, weiht er als Vertreter des ehelichen Prinzips, als Bekämpfer des assyrisch-troischen Aphroditismus sein Leben dem Atriden und der Rache des verletzten Ehebettes (Paus. 3, 24, p. 273. Il. 1, 152 ff.). Er selbst ist wie Dionysos ganz auf geschlechtliche Liebe und Liebeseinigung gerichtet. Wie der Trompete Schall den Gott mit dem Stierfusse aus den Wassern hervorruft, so erweckt die tyrrhenische Tuba in Achill auf Scyros, wo er weiblich unter Weibern weilt, das Bewusstsein der Männlichkeit. Zu Hierapolis schliesst er sich mit Helena der grossen Muttergöttin an, die auf Münzen den Phallus auf ihrer Schoss trägt (Lucian, dea Syria 40. Revue Numismat. 1859, Octobre). Bei der Belagerung von Monoenia gewinnt er eines Mädchens Liebe (Schol. Il. Z. 35), wie er Deidamia befruchtet, Iphigenia nach Scyros entführt, nach Liebeseinigung mit Polyxena, mit Helena, mit Hemithea sich sehnt, der sterbenden Penthesilea Schönheit erkennt, Poemanders Mutter, Stratonike, entführt (Plut. Qu. gr. 37), und bei Homer Il. 9, 393 ehelicher Einigung daheim an Peleus' Heerd wehmühtig gedenkt. Doch all' diese Sehnsucht vermag ihm das Leben nicht zu erfüllen. Wie mit Psyche Eros erst in der uranischen Welt zu dauerndem Vereine gelangt, so geniesst der Pelide durch der Moiren Vergünstigung (Phil. Her. 19, p. 237, Kayser) auf der einsam leuchtenden Mondinsel, der gereinigten himmlischen Erde, er der schönste der Helden der herrlichsten der Frauen geeint die Seligkeit, welche das tellurische unruhige Dasein nicht zu geben vermag. Alle Bestrebungen und Gegensätze des Lebens werden nun auf Leuke fortgesetzt. Mit erneuter Wuth bekämpft er hier der männerfeindlichen Amazone naturwidrige Entartung (Philost. Her. 19, p. 329—331 Kayser), und um den Gegensatz zu dieser Lebensrichtung recht hervorzuheben, lässt der Mythus dem Helden auch nach Leuke schöne Mädchen zuführen (Philostr. Her. 19, p. 329 Kayser). Der amazonischen Medea wird er nicht weniger als der aphroditischen Helena ehelich verbunden (Schol. Apoll. Rh. Arg. 814, p. 506 Keil). Beide Klippen des weiblichen Daseins, den regellosen Hetärismus und das männerfeindliche Amazonenthum, führt er zu der Harmonie und dem Frieden der Ehe hinüber, und verwirklicht so auf Leuke für das menschliche Dasein das Vorbild der kosmischen Ordnung, welche dem Monde die Sonne zu ewigem ausschliesslichem Vereine beiordnet. Als Stufe der achillischen Paternität stellt sich hienach jene lunarische Mittelwelt dar, deren unvollendete Natur in dem von Achill auch nach dem Tode fortgesetzten Kampfe, und in dem Namen seines Sohnes (*νέος πρὸς τὸν πόλεμον*) den bezeichnendsten Ausdruck erhalten hat. Neoptolemos' erneuter Kampf gegen die Wucht des Tellurismus, dem sein Vater entstiegen, sein neues Ringen um apollinische Natur, das Achilles in den Tod führte, tritt nirgends in vollendeterer physischer zugleich und ethischer Durchführung uns entgegen, als in der Tragödie Philoctet, einem der vollendetsten von Dio Chrysostom. Or. 52 hochgepriesenen Werke der sophocleischen Muse. In die Mitte gestellt zwischen den ganz tellurisch-hephaistischen Philoctet,

in dessen eiternder Wunde und hoffnungsbaarem Leiden sich das Elend der rein chthonischen Lebensstufe darstellt, und Heracles' vollendet apollinische Lichtnatur, nimmt Neoptolemos selbst an dem Wesen Beider Theil, wird darum erst von Philoctet geliebt, dann wieder von demselben zurückgestossen, und jetzt mit ebenso vielem Misstrauen betrachtet, wie früher mit Freude begrüsst. Befreundet mit Neoptolemos' tieferer tellurischer Natur hat der lemnische Büsser kein Verständniss für jenes höhere Ziel, dem der Achillide seinen Schmerz über den Verlust der väterlichen Erzrüstung und sein Rachegefühl gegen Odysseus unterordnet. Nur um seine Pfeile trauert er, die Rückkehr zu den chalkodontischen Gestaden ist sein einziger Gedanke. Neoptolemos' Ermahnungen und Bitten setzt er nicht sowohl selbstbewussten Widerstand eigener Ueberzeugung als vielmehr die Unzugänglichkeit einer in niedrerer Religionsstufe befangenen Natur entgegen. In thörichtem Wahne freut er sich darüber, dass Neoptolemos zuletzt dem gegebenen Wort seinen bessern Entschluss aufopfert, und statt zu der höchsten Stufe vorzudringen, der tiefern Philoctets nachgibt. In der Rückerstattung der Pfeile liegt der Triumph des hephaistischen Tellurismus, zu welchem der Achillessohn nach halb vollbrachtem Siege, doch ungern und gezwungen, zurücksinkt, wie er zu Sicyon den Apollotempel einäschert (Paus. 2, 5, 5; vergl. Schol. Pind. Nem. 6, 47. 58. 62. 68). Aber was er nicht zu vollenden vermag, das führt Heracles' höhere Reinheit zu Ende. Der Held des Bogens kann nicht zugeben, dass das unreine Prinzip des Gottes, den vaterlos die Mutter geboren, den Sieg davon trage (1409), und dass der Trug der ehernen Rüstung mit dem Vertrauen auf rein physische Stärke auch fernerhin des Menschen ganze Hoffnung bilde (1404—1408). Nicht um zurückzukehren zu chalcodontischen Gestaden, wird nun Lemnos von den Scheidenden gegrüsst (1409), sondern um den halbvollendeten Weg bis an's Ziel zu verfolgen. Darauf dass die eherne Wehr an das Geschoss der höhern göttlichen Kraft dahingegeben wird, ruht der endliche Sieg des heracleischen Lichtprinzips über den hephaistischen Tellurismus. Ilios sinkt zum zweiten Male und für immer (1439), Paris' unreines stoffliches Feuer erliegt dem Verderben, Philoctets pestverbreitende Wunde, die die Todesschlange der Tiefe tückisch biss (1329—1335), wird schmerzenslos von Apollo geheilt. Wie trügerisch und machtlos erscheint jetzt die eherne Wehr, welche die Mutter von Hephaist erhalten, und die dem Tode nicht zu gebieten vermochte; wie weise hat Neoptolemos gehandelt, dass er sie dem Laërtiaden überliess und von Heracle's mächtigerm Pfeil das Heil erwartete. Achill's Ringen nach apollinischer Lichtnatur kehrt in dieser ganzen Auffassung wieder. Sie ist zugleich Ausdruck der geschichtlichen Entwicklung des hellenischen Volks und Vorbild dessen, was jedes Einzelmenschen Aufgabe und Heil ausmacht. Ist es wahr, was man anzunehmen geneigt sein könnte, dass Sophocles zuerst den Achillessohn mit dem Laërtiaden in Verbindung brachte, indem sonst neben Odysseus Diomed auftritt (Hygin. f. 102. Quint. Smyrn. 9, 460. Philostr. Her. 5), so liegt darin ein um so stärkerer Beweis, welche Natur das Alterthum dem Geschlechte der Achilliden lieh, und welche Beziehung es zwischen dem Namen Neoptolemos und dem Losungsworte, „immer der Erste zu sein und vorzustreben den Andern", erkannte. Die unreine hephaistische Flamme zu der reinen apollinischen zu läutern, in jener die Erde und ihr Mutterthum zu besiegen (391), in dieser den väterlichen Lichtgeist und seine Unsterblichkeit zur Darstellung zu bringen, das ist des Thetissohnes und seines Erzeugten höchstes Streben. Darauf ruht Beider Aufnahme in das delphische Heiligthum, darauf ihr Verhältniss zu Apoll, dem sie mit stets erneuter Kraft nachringen, ohne ihn zu erreichen, dem sie daher als Freund und als Feind zugleich gegenübertreten. Halten wir diese Natur fest, so gewinnt die Doppelwerbung des Neoptolemos und Orest um Hermione's Hand ihre Erklärung und ihren vollen Sinn. Beiden nach einander wird die Menelaustochter verbunden. Aber Neoptolemos ist der erste, Orest der zweite Gatte (Paus. 1, 11, 1; 1, 33, 7; 2, 18, 5), Hermione daher von jenem kinderlos, und nur von diesem des Tisamenes Mutter. Neoptolemos angetraut, wie bei Homer Od. 4, 4 ff., nimmt Hermione die Natur der dionysischen Gattin an, wie Achill auf Scyros ganz dionysisch-stofflich erscheint (Stat. Ach. 1, 6. 593 ff. Fr. h. gr. 1, 183) und Neoptolemos gerade von Scyros zu Hermione's Hochzeitfeier aufbricht (Paus. 3, 25, 1; 3, 26, 5); mit Orest verbunden huldigt sie dagegen der apollinischen Stufe des Vaterrechts, und vertritt den höchsten Sieg des reinen Lichtprinzips. So stellt uns Euripides im Orest die Natur dieser zweiten Verbindung dar. Hermione's Hingabe an Orest erscheint hier als Folge seiner für den Vatermord geübten Rache und in unmittelbarer Verbindung mit dem freisprechenden Urtheil des Areopag. Apoll verkündet seinem Liebling Beides, den Richterspruch der Himmlischen und die glückliche Bewerbung um Hermione. „Der aber, der sie meint zu frein, Neoptolemos, dess' wird sie nie" (1665). Der Achillessohn ist ihrer nicht würdig, weil er Apollo, der ihm den Vater getödtet, dafür zur Strafe zu ziehen sich vermisst (1666. 1667). Der Gegensatz ist klar:

Orest wird uns in voller apollinischer Reinheit dargestellt, Neoptolemus auf die tiefere dionysisch-achillische Stufe zurückgeführt. Des Euripides Darstellung hat in dieser Frage um so grösseres Gewicht, da er im Orestes den Kampf des Tellurismus mit dem apollinischen Vaterrecht in einer der äschylischen Auffassung ganz entsprechenden Weise durchführt, den männlichen *εἶδος* und die weibliche *ὕλη* sich ebenso scharf gegenüberstellt (544—556), Orests Schuld aus dem Standpunkt des alten Rechts anerkennt (556; Electra 1051), den ausschliesslichen Zusammenhang der Erinnyen mit dem Mutterthum der Erde und der Sühne des Muttermordes hervorhebt (575—577. Electra 1294—1308. Vergleiche Serv. Aen. 3, 212), das weibliche in der Zweizahl sich bewegende *δίκαιον* des alten blutigen Erdrechts mit der grössten Anschaulichkeit schildert (490—510), und nun dem Allem gegenüber den delphischen Gott als den bewussten Zerstörer des frühern Tellurismus, als den siegreichen Sonnenhelden einer neuen, rein väterlichen Religion hinstellt. Weil Neoptolemos ihre Spitze nicht erreicht, muss er Hermionen dem Orest überlassen. Die Doppelbewerbung beider Helden enthält also keinen Widerspruch, sondern eine Entwicklung, nämlich den Fortschritt von einer tiefern zu der höchsten Stufe des Lichtrechts. Hermione geht durch Helena auf Leda, die grosse Eimutter, zurück, und heisst daher selbst Ledaea virgo (Aen. 3, 328). Dadurch wird jene successive Verbindung mit Neoptolemos und Orest zu ihrer grössten Bedeutung erhoben. Sie erscheint jetzt als successive Läuterung der weiblichen *ὕλη*, die erst in ihrer hetärischen Stofflichkeit gedacht, zunächst durch das dionysische, nachher durch das apollinische Eheprinzip zur Vermittlerin der reinsten Lichtpaternität erhoben wird.

CXIX. Unter den gynaikokratischen Ländern nimmt Elis eine hervorragende Stelle ein. Zugleich wird dasselbe als besonderer Sitz des dionysischen Kultes genannt. Dadurch ist unserer folgenden Betrachtung eine bestimmte Ordnung vorgeschrieben. Wir haben zunächst die alte, nachher die dionysische Gynaikokratie der Eleer zu betrachten. Die Zeugnisse über jene erstere beziehen sich theils auf die Niederungen, welche der Peneus durchströmt, die *Ἦλις* oder *Ἠλεία Κοίλη*, theils auf die Pisatis, den südlichern Theil der Landschaft mit dem Strome Alpheus und Olympia, theils endlich Triphylien. Nach Strabo 8, 354 waren die Machtverhältnisse dieser drei Gebiete zu verschiedenen Zeiten verschieden. Pisa's Glanz schliesst sich an Pelops den Achäer, Oenomaus' Nachfolger, an, die triphylische Pylos gelangt unter den Nestoriden zu grösserer Bedeutung; Elis dagegen gewann seit der Rückkehr der mit den Heracliden verbündeten epeischen Aetoler überwiegende Bedeutung. Augeas unterwarf sich die Reste des achäischen Volksstammes so vollkommen (Paus. 5, 4), dass selbst in der Tradition Elis und Pisatis vielfältig verwechselt, Oenomaus und Pelops der erstern, Augeas der letztern zugetheilt wurden (Strabo 8, 356. Schol. Pind. Ol. 1, 28). Zuletzt, bemerkt Strabo 8, 355, verschwanden die Pisatis, das Volk der Kaukonen und Pylos selbst dem Namen nach, hauptsächlich seit Messene's Fall, Pylos Reste gingen auf Leprea über. Wir werden zuerst von Elis, dann von der Pisatis, zuletzt von Triphylien sprechen. Heracles' Unternehmen gegen Augeas zeigt uns die Gynaikokratie der elischen Epeer (vergl. Strabo 8, 341) in mehrern beachtenswerthen Zügen. Der Mythus, wie ihn Pausan. 5, 1. 2. 3 mittheilt, erzählt, Augeas der Epeierkönig (Str. 8, 338) habe die Vertheidigung seines Landes gegen Heracles dem Thessalier Amarynceus und den Söhnen Actors, Eurytus und Kteatus, von einheimischem Stamme übergeben. Als es Heracles unmöglich geworden, ihrer Tapferkeit obzusiegen, nahm er seine Zuflucht zu geheimer Gewaltthat. Die Actoriden wurden, als sie zu den isthmischen Spielen aufbrachen, bei Cleonae aus dem Hinterhalt erschlagen. Molione die Mutter liess nicht ab, dem Mörder nachzuspüren. Als sie seinen Aufenthalt zu Tirynth erfahren und vergebens die Argiver aufgefordert hatte, ihren Bürgern jede fernere Betheiligung an den isthmischen Spielen zu untersagen, schritt sie dazu, den Eleern selbst das Verbot aufzulegen und Alle, die demselben zuwider handeln würden, mit ihrem Fluche zu belegen; wesshalb die Eleer in aller Folgezeit sich der Theilnahme an den Isthmien enthielten. Später unternahm Heracles an der Spitze einer Schaar Argiver, Thebaner, Arkader einen zweiten Zug gegen Elis, plünderte und verwüstete das Land, schonte zwar des Augeas, übertrug aber die Regierung auf dessen Sohn Phyleus, der sich ihm von Anfang an befreundet erwiesen hatte. Damals geschah es, dass die elischen Frauen, als sie die geringe Zahl der Männer bemerkten, der Athene Gelübde thaten, wenn sie ihnen gleich bei der ersten Begattung Schwangerschaft verleihe, und dass sie nach der Erfüllung dieser Bitte der Göttin unter dem Namen *Ἀθήνη Μήτηρ* einen Tempel erbauten. Die Stelle, wo die Begattung stattgefunden, so wie der vorbeifliessende Strom erhielten den Namen *Βάδυ*, quasi *ἡδύ*, nach dem Genuss, den sowohl die Männer als die Frauen, bei jener Begegnung empfunden. Nach Heracles' Entfernung ordnete Phyleus die Angelegenheiten des Landes. Da er aber nach Dulichium wegzog und Augeas in hohem Alter starb, kam die Regierung auf Agasthenes, einen

Sohn des Augeas, und auf Amphimachus und Thalpius, zwei Söhne des Eurytus und Kteatus von den beiden Töchtern des olenischen Königs Dexamenus, von welchen Theronike mit Kteatus den Amphimachus, Terophone mit Eurytus den Thalpius gebar (Eustath. zu Hom. T. 1, 245, ed. Lips.). Amphimachus fand seinen Tod vor Ilium. Aus Freundschaft zu ihm nannte Polyxenus, des Agasthenes Sohn, seinen eigenen Sprössling mit demselben Namen. Von diesem zweiten Amphimachus stammt jener Eleus, unter dessen Regierung die Aetoler den Heracliden geeint in den Peloponnes eindrangen. Des Aristomachus Söhnen war nämlich das Orakel geworden, sie sollten den Dreiäugigen zum Führer ihres Zuges wählen. Als sie darauf einem Manne mit einem einäugigen Maulthier begegneten, erkannten sie den Sinn des Götterspruchs. So wurde Oxylus der Anführer des Zuges, und auf sein Geheiss die Seefahrt dem Landweg vorgezogen. Zur Belohnung überliessen ihm die Dorer das elische Land. Oxylus selbst stammte von Haimon, dem Sohne des Thoas, der die Atriden nach Ilium begleitete; von Thoas bis Aetolus, dem Sohne Endymions, sind es sechs Geschlechter. Die Heracliden und die ätolischen Könige standen in Blutsverwandtschaft, weil Hyllos und Thoas von zwei Schwestern gezeugt worden waren. Oxylus hatte Aetolien in Folge eines Todtschlags verlassen müssen, sein Diskus traf seinen eigenen Bruder Thermius. So weit Pausanias 5, 1. 2. 3. Unsere Aufgabe besteht nun darin, aus der mitgetheilten Erzählung diejenigen Züge hervorzuheben und zu erläutern, in welchen die gynaikokratische Anschauung besonders hervortritt. Beachtenswerth ist vor Allem der Name der beiden Actorsöhne. Sie heissen von der Mutter Molioniden. Paus. 8, 14, 6: *ὑπὸ τῶν παίδων τῶν Ἄκτορος, καλουμένων δὲ ἀπὸ Μολιόνης τῆς μητρός*. Molioniden heisst das Zwillingspaar auch auf dem Standbild des Eleers Timon bei Pausan. 5, 2, ebenso bei Apollod. 2, 7, 2; Pindar, Ol. 11, 28. 29. 39; Schol. Boeckh, p. 246 (*Μολίονες ὑπερφίαλοι*); Plut. de frat. am. 1. Homer (Il. 11, 749) verbindet den Vater- und Mutternamen (*Ἀκτορίωνε Μολίονε παῖδε*), anderwärts (Il. 23, 638) begnügt er sich mit dem erstern. Ist hierin schon eine Abweichung von dem ursprünglichen Gebrauch ersichtlich, so tritt der Mangel des Verständnisses noch weit mehr bei Eustath (T. 1, 245; T. 3, 82, Lips. ed.) hervor. Denn dieser bemerkt, die Beziehung des Namens *Μολίονε* (*ἤγουν Μολιονίδαι, Μολιονίωνε*) auf die Mutter genüge den frühern Interpreten nicht, *σημειουμένοις κἀνταῦθα μὴ σχηματίζεσθαι παρ' Ὁμήρῳ ἐκ μητέρων πατρωνυμικά*. — Ibycus der Liederdichter lässt die Molioniden aus einem silbernen Ei gleich den Dioscuren hervorgehen. Athen. 2, 50 (1, 221 Schweigh.); Eustath. Il. 23, 638 (4, 313 Lips.): *τούς τε λευκίππους κούρους τέκνα Μολιόνας Κτάνον, ἅλικας, ἰσοκεφάλους, ἑνιγύους, Ἀμφοτέρους γεγαῶτας ἐν ὠέῳ ἀργυρέῳ*. Vergl. Schol. Il. 11, 709; Ovid. M. 8, 308; Schneidewin, Delect. poes. Gr. p. 340; Aristarch und über seine Erklärung Welker, kleine Schriften 2, cii—cxvi: eine Abhandlung, von deren Auffassungsweise ich fast durchgängig abweiche. In der Eigeburt, in der Zusammenstellung mit den Dioscuren und in der Mondnatur der Mutter tritt der Prinzipat der Wirklichkeit bedeutsam hervor. Wenn nach Plutarch de frat. am. 1; Schol. Il. 11, 749 die Molioniden in ihrem gemeinsamen Kampf gegen Heracles und in ihrem gemeinsamen Tode als besonderes Beispiel der Geschwisterliebe betrachtet und auch in dieser Beziehung mit den Dioscuren und ihren durch zwei Querhölzer verbundenen Dokana (Liv. 40, 8. Et. m. *Δόκανα*), dem sororium tigillum der Römer, auf eine Linie gestellt wurden, so haben wir hier ein neues Beispiel des innigern Vereins, der *ὁμομήτριοι* unter einander verbindet. Vergl. Plato Menexen. p. 237. 238. In der Erzählung des Pausan. 5, 2 ist es die Mutter Molione, welche die Rache für ihre erschlagenen Söhne übernimmt. Der Vater tritt ganz in den Hintergrund. Die Mutter forscht nach dem Mörder, die Mutter spricht auch den Fluch aus über alle Eleer, welche fernerhin die isthmischen Spiele besuchen würden. Sie erscheint als die rächende Erinnys, die das in den Söhnen verletzte Mutterthum aufrecht zu erhalten entschlossen ist, wie nach Demarat's zweitem Buch der arkadischen Geschichte (bei Plut. Parallel. min. 16) die Mutter es ist, welche Kritolaus, den Mörder ihrer Tochter, zur Strafe zieht. Die Gynaikokratie, welche in allen diesen Zügen hervortritt, erscheint durch Molione's Verbindung mit Actor auch hier als Folge der poseidonisch-tellurischen Religionsstufe. Pherecydes beim Schol. zu Il. 11, 709 nennt als Vater der Molioniden Poseidon: *Κτέατος καὶ Εὔρυτος παῖδες μὲν ἦσαν Ποσειδῶνος καὶ Μολιόνης τῆς Μόλου, ἐπίκλησιν δὲ Ἄκτορος.* Wenn hier Actor selbst zum *μητροπάτωρ* der Jünglinge gemacht wird, so liegt darin eine neue Aeusserung des Mutterrechts, wie denn derselbe Actor die von ihm gegründete Stadt nach seiner Mutter Namen *Ὑρμίνα* benennt. Paus. 5, 1, 8. Vergl. 6, 21, 6. Strabo 8, 341. Welche Bedeutung Neptuns Vaterthum (Lar omnium cunctalis bei Martian. Capella) hat, zeigt Serv. Aen. 3, 241: Secundum Milesium Thaletem omnia ex humore procreantur. Hinc fit, ut quotiescumque desunt parentes, redeatur in generalitatem. Sic et peregrinos Neptuni filios dicimus, quorum ignoramus parentes. Vergl. Proth. Isthm. Pindari bei Boeckh, p. 514 in fine.

Eine solche ganz generelle Bezeichnung der zeugenden Männlichkeit ist Actor (vergl. Hyg. f. 102 auf Lemnos; Paus. 9, 37, 3 zu Orchomenos; Schol. Pind. Ol. 9, 107 in Thessalien Vater des Menoetius) oder der ihm in einer andern Wendung der Sage (Paus. 5, 2) gleichgestellte Prolaus. Actor selbst wird auf Epeus zurückgeführt, und zwar wiederum durch die Mutter. Denn Epeus hat gar keine Söhne, sondern nur eine Tochter, jene Hyrmina, nach welcher der Sohn die von ihm gegründete Stadt benennt. Verfolgen wir Epeus' Genealogie noch weiter zurück, so wird als Vater Endymion, als Ahn Aëthlius genannt. Dieser aber ist Sohn der Deukalionstochter Protogenia, so dass Epeus in das genus Pyrrhae und in das Steingeschlecht der Muttersöhne, jener nach Aristoteles s. g. *τῶν ἀπὸ Πύῤῥας*, eintritt. (Paus. 5, 1. 2. Apollod. 1, 7, 5. 6.) So führt uns das in den Molioniden hervortretende Mutterrecht, das Welker daraus erklärt, „weil an der Mutter ihr Geschick hing", auf das epeische, dadurch auf das deukalionisch-lelegische System zurück, und mit diesem treten Thessalien (Paus. 5, 1, 8. Str. 8, 340. 349 fin.), Creta (Paus. 5, 7, 4; 5, 8, 1; 5, 25, 5; 6, 20, 5) und, wir wir später sehen werden, die äolischen Minyer (Str. 8, 337. 347. 356. Paus. 5, 6, 2; 6, 26, 2. Herod. 4, 148. Eustath. zu Dionys. 409), in Verbindung. Die Religionsstufe, der das elische Urrecht angehört, zeigt alle jene Züge, welche wir als regelmässige Umgebung der Gynaikokratie gefunden haben, Verlegung der männlichen Kraft in das poseidonische Element, Erhebung des chthonischen zu dem lunarischen Tellurismus, endlich das Vorwalten der werdenden vor der seienden Welt, des Dualismus einer in Zwillingsverbindung gedachten, zugleich schaffenden und zerstörenden Doppelkraft (Il. 23, 641) vor der Einheitlichkeit der solarischen Region. Vergl. Paus. 5, 1, 7. Pherecyd. beim Schol. zu Il. 11, 709.

CXX. In der Geschichte der Molioniden ist die Besiegung des Heracles eine hervortretende Erscheinung. Dem Bruderpaare vermag der Held nicht zu widerstehen, woher sich das Sprichwort schreiben soll: *πρὸς δύο οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς*. (Duris bei Schol. in Platon. p. 380 Bekker. Plato, Phaedon. p. 89 C. Eustath. Il. 11, 749. T. 3, p. 83. ed. Lips.) Fern von der Heimath bei dem argivischen Cleonae steht der Actoriden gemeinsames Grab (Paus. 2, 15, 1). In Elis selbst ist das Mondrecht der Gynaikokratie dem Sonnenhelden und seinen 360 Begleitern nicht unterlegen (Aelian V. H. 4, 5. Schol. Pind. Ol. 11, 29), so dass die Reinigung der Augeasställe, weil sie ohne Erfolg blieb, auch nicht unter die Zahl der Heraclesarbeiten aufgenommen werden konnte (Paus. 9, 11, 3). Der Mythus deutet damit an, dass Elis länger als andere Theile der Halbinsel dem alten mütterlichen Rechte treu blieb. Der gleiche Gedanke zieht sich durch eine Mehrzahl von Erscheinungen hindurch. Er begegnet uns zunächst in dem Selbstausschluss der Eleer von den isthmischen Spielen. Die Zurückführung desselben auf Molione's Fluch zeigt, dass ein tiefgehender Gegensatz die elische von der isthmischen Religion scheidet, und der Gründungsmythus der isthmischen Spiele tritt bestätigend hinzu. Denn Athamas, Hera's verhasster Feind, verletzt in Ino, deren erstgebornen Sohn Learch er tödtet, die Heiligkeit des Mutterthums und führt dadurch auch den Untergang Ino's und des jüngstgebornen Palaimon herbei. Die *Πέτρα Μολουρίς* verewigt das Andenken des verletzten junonischen Rechts, dem die Eleer huldigen (Paus. 1, 44, 11. 12). Aus der gleichen Anschauung wird eine andere Erklärung jener Fernhaltung von den isthmischen Spielen verständlich. Kypselus nämlich weihte nach Olympia das goldene Standbild des Zeus. Als er nun starb, bevor noch sein Name auf das Weihebild eingeschrieben war, verlangten die Corinthier nach dem Sturze der Bacchiaden, dass ihre Stadt genannt werden sollte. Die Eleer schlugen das Gesuch ab und daher die Feindschaft. So Paus. 5, 2, 4. Plutarch Cur Pythia c. 13 fügt hinzu, die Delphier hätten im Gegensatz zu den Eleern keinen Anstand genommen, sowohl die goldene Statue zu Olympia als das von Cypselus erbaute Schatzhaus der Stadt zuzueignen. Diese merkwürdige Angabe erklärt sich aus der Verschiedenheit der elischen und delphischen Religion. Jene ruht auf der Heiligkeit des Mutterthums, dem Cypselus angehört, diese auf dem Systeme der Paternität, welchem die Rechtssuccession nicht zuwiderläuft. Die Bacchiaden von Corinth sind zwar Heracliden, aber Labda bricht das Gesetz des Eupatridenthums, und ihr Sohn ist nur Eumatride (Herod. 5, 92; Paus. 2, 4, 3. 4). Von dem Schrein, in welchem ihn die Mutter geborgen, dem Bild der weiblichen *χώρα γενέσεως*, hat er den mütterlichen Namen Kypselos (Paus. 5, 17, 2). In dem Heraheiligthum von Olympia ist der Kasten niedergelegt. Diese mütterliche Auffassung hielten die Eleer fest, als sie das kypselische Weihebild auf die Stadt der Heracliden zu übertragen sich weigerten. Sie folgten der Idee der Gynaikokratie, welche zu berücksichtigen Delphi keine Veranlassung hatte. — Die Fortdauer des Mutterrechts zeigt sich auch in den Folgen des zweiten von Herakles gegen Elis unternommenen Zuges. Pausanias hebt es ausdrücklich hervor, dass trotz der Verwüstung des Landes keine tiefgehende Umgestaltung seiner Zustände erfolgte. Insbesondere verdient Beachtung, dass sich in Thalpius

und Amphimachus die Molioniden selbst wiederholen, wie in ihren Müttern, Therophone und Theronike, derselbe Dualismus der zerstörenden und der obsiegenden Seite der Naturkraft vorliegt. Wie mit den Vätern, so verbindet sich mit den Söhnen dieselbe Gynaikokratie. Das heracleische Prinzip ist also auch jetzt nicht zum Siege gelangt.

CXXI. In dem Kampfe beider Systeme nimmt das Ereigniss am Flusse *Βάδυ* eine beachtenswerthe Stelle ein. Paus. 5, 3, 3 gibt davon eine Erzählung, mit welcher andere nicht übereinstimmen. Beim Schol. zu Platon, p. 380 Bekker, lesen wir: *Ἐχεφυλλίδας δέ (φησιν) Ἡρακλέα ὑπὸ Κτεάτου καὶ Εὐρύτου τῶν Μολιονιδῶν, ἡττηθῆναι κατὰ τὴν ἐπ' Αὐγείᾳ στρατείαν. διωχθέντα δὲ ἄχρι τῆς Βουπράσιδος καὶ περιβλεψάμενος ὡς οὐδεὶς ἐξίκετο τῶν πολεμίων, ἀναπύξαι τε, καὶ ἐκ τοῦ παραῤῥέοντος ποταμοῦ πιόντα, προσαγορεῦσαι τοῦτο ἡδὺ ὕδωρ· ὃ νῦν δείκνυται ἰόντων ἐκ Δύμης εἰς Ἦλιν, καλούμενον ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων βαδὺ ὕδωρ. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ Φερεκύδης καὶ Κώμαρχος* (lege *Κλέαρχος*) *καὶ Ἴστρος ἐν τοῖς Ἠλιακοῖς ἱστοροῦσι.* Vergl. Fr. h. gr. 2, 487, 76; 4, 403, 3. So abweichend beide Erzählungen lauten, so stimmen sie doch in der Anerkennung eines *βάδυ ὕδωρ* und in dessen Erklärung durch *ἡδὺ ὕδωρ* überein. Die Vorsetzung des *B* wird im Et. M. bezeugt: *κατὰ τὸ ἔθος τῆς Δωρίδος διαλέκτου τὸ β προσγράφεσθαι ταῖς ἀπὸ φωνήεντος ἀρχομέναις λέξεσι.* (*βέδος — ἕδος; βρόδον — ῥόδον; βράκος — ῥάκος.*) Auf die Richtigkeit der Etymologie selbst kömmt für unsere Untersuchung nichts an (vergl. Clem. Alexandr. Strom. 5, p. 673: *Βέδυ τοὺς Φρύγας τὸ ὕδωρ φησὶ καλεῖν κ. τ. λ.*); es genügt, die Erklärung der Eleer zu kennen. Nach dieser tritt das *Βάδυ* mit dem lydischen *γλυκὺς ἄγκων* auf eine Linie. Nach *Κλέαρχος ἐν τῇ τετάρτῃ περὶ βίων* berichtet darüber Athen. 12, 515. 516. 540 fin. (vergl. Ael. V. H. 4, 1, 10), so habe eine Lokalität bei Sardes geheissen, in welcher auf Omphale's Geheiss die lydischen Frauen sich dem Hetärismus mit ihren Sklaven ergaben; nach diesem Vorbild sei von Polycrates zu Samos die *Λαύρα*, das Quartier der *Σαμίων ἄνθη γυναικῶν* gegründet worden, wie denn auch zu Alexandria sich eine solche *Λαύρα* finde. Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass das elische *Βάδυ* wie der sardische *γλυκὺς ἄγκων* und der epirotische *γλυκὺς λιμὴν* bei Strabo 7, 324 eine dem kultlichen Hetärismus geweihte Stätte war. Bei den Sardern hiess dieselbe auch *Ἁγνεών*, „der Ort des Keuschheitsopfers“, eine Benennung, welche der religiösen Bedeutung des Hetärismus, wie sie namentlich aus Herodots (1, 190) Schilderung der babylonischen im Tempelbezirk Mylittens geübten Prostitution hervorgeht, vollkommen entspricht. (Ueber Elis' Verbindung mit Lydien R. Rochette, Hercule p. 164. An Sardes und Sandan erinnert der von Strabo öfter genannte elische Heros und Fluss Jardan.) Es ergibt sich hieraus, dass die von Pausanias mitgetheilte elische Tradition die ursprüngliche und echte ist. Was Echephyllidas, Pherecydes, Klearch, Istros an die Stelle setzen, erscheint als der Ausdruck einer Zeit, die mit dem fehlenden Verständniss der ältesten Uebungen das Streben verband, eine dem Geiste ihrer Tage weniger anstössige Erklärung aufzustellen. Hat doch auch Klearch in seine Schilderung des lydischen Hetärismus Gedanken hineingetragen, welche eine völlig falsche Auffassung des ursprünglich religiösen Sinnes an den Tag legen. Nun ist uns der Weg gebahnt, das Gelübde der elischen Frauen und dessen Zusammenhang mit Heracles' Angriff auf ihr Vaterland in seiner wahren Bedeutung zu erkennen. Das Keuschheitsopfer der Frauen unterlag nämlich im Laufe der Zeit den grössten Beschränkungen. Ist es bei Babyloniern und Lydern eine allgemeine Verpflichtung jedes Weibes, bestimmt zur Sühne der grossen Naturmutter für die in der Ausschliesslichkeit der Ehe liegende Verletzung derselben, so finden wir es dagegen anderwärts für die Zeiten besonderer Gefahr des Landes aufbehalten. Das merkwürdigste Beispiel solcher Einschränkung bieten die epizephyrischen Locrer. Diese, für welche der Hetärismus im Dienste der Aphrodite-Zephyritis im weitesten Umfange bezeugt wird (Athen. 5, 516 A.), entsagen demselben späterhin ganz, kehren aber zu Dionysios' Zeit zu dem Keuschheitsgelübde zurück, um durch das grösste Opfer, dessen das Weib fähig ist, den drohenden Untergang von ihrer Stadt abzuwenden (Justin. 21, 3; vgl. 18, 5. Aelian V. H. 9, 8). Noch grössere Einschränkung liegt in der Sitte, statt der Keuschheit das Haar darzubringen, wie die römischen Frauen in der gallischen Gefahr (Serv. Aen. 1, 724 über Venus calva), wie Berenike des Magas' Tochter nach Catull für ihren Gemahl, oder an der Stelle der Matrone eigens dem Hetärismus bestimmte Hierodulen zu weihen, wie die corinthischen, deren Fürbitte zur Zeit des persischen Angriffs Aphroditen für die Rettung des bedrohten Landes zu gewinnen besonders geeignet schien. (Athen. 13, 573; vergl. Philostr. Im. 2, 1 *Ὑμνήτριαι.*) Die gleiche Idee liegt dem Gelübde der elischen Frauen zu Grunde. In der äussersten Gefahr des Landes nahen sie der grossen Mutter mit der höchsten Gabe, welche sie darzubringen haben, dem Opfer ihrer matronalen Keuschheit. Wenn es heisst, ihre Bitte sei dahin gegangen, die Göttin möge ihnen durch einmalige Begattung Fruchtbarkeit verleihen, so

ist hierin ein weiteres Zeugniss jenes Strebens, den Hetärismus auf das geringste Maass zurückzuführen, zu erkennen. In gleicher Weise sind die epizephyrischen Frauen bemüht, das Gelübde selbst zu umgehen, und ihm durch eine blosse Scheinerfüllung zu genügen. So gewinnt der Bericht des Pausanias über das elische Bady seine volle Verständlichkeit. Die Lage des Ortes am Flusse entspricht nicht weniger den Uebungen des Hetärismus, der meist am Seegestade, wie von den cyprischen Mädchen (Justin. 18, 5. Ael. V. H. 3, 42), geübt wird, und mit der zeugenden Bedeutung des aphroditischen Elements in Uebereinstimmung steht. Wenn endlich die elischen Frauen nicht der auch in Elis einheimischen und dort bedeutsam mit der Schildkröte verbundenen Aphrodite (Pausan. 6, 25, 2; Plut. Is. et Os. 76. Vergleiche Serv. Aen. 1, 509), sondern Athene, der elischen Burggöttin (Paus. 6, 26, 2), das Keuschheitsopfer darbringen, so liegt hierin ein neues Zeugniss, dass diese in Athen zu der höchsten Geistigkeit entwickelte Göttin in dem stofflichen Elis jener materiellen Mutternatur, in der sie zur Mondfrau erhoben wurde, in der auch ihre Beziehung zur Nacht und zur Webearbeit wurzelt, treu geblieben war, ja dass ihr die wilde Naturbegattung der Sümpfe, welche sich in ihrer Verbindung mit dem Sumpfvogel *αἴθυια* (Tzetz. Lyc. 359. Paus. 1, 5, 3; 1, 41, 6), mit dem Pferde der chthonischen Gewässer und mit Narkaeus von nar, aqua, *νερόν,* ausspricht (Paus, 1, 30, 4; 1, 31, 3; 3, 25, 6; 5, 15, 4; 8, 47; 5, 16, 5. Aelian. H. A. 4, 11 equa gleich mulier libidinosa), daselbst keineswegs fremd war. So gewinnt Alles den befriedigendsten Zusammenhang. Insbesondere ist das Verhältniss des elischen Frauengelübdes zu der elischen Gynaikokratie nunmehr völlig klar. Ruht die Macht in des Weibes Hand, so ist auch das Weib zunächst zu ihrer Vertheidigung berufen (Ael. V. H. 12, 28). Wie Molione durch ihre Söhne das Land gegen Heracles schützt, wie sie es ist, die die Rache des Mordes übernimmt und den zu allen Zeiten geachteten Fluch ausspricht, so sind es die elischen Matronen, welche durch das Keuschheitsopfer der grossen uranischen Mutter Hilfe erflehen gegen den Feind aller weiblichen Macht, gegen Heracles. Beide Ereignisse stimmen vollkommen überein; sie werden daher nicht ohne Grund mit einander in Verbindung gebracht. Denn in allen Wendungen der Sage sind der Sieg der Molioniden, Heracles' Flucht, Molione's Fluch und der Hetärismus der elischen Mütter als Theile eines und desselben Ereignisses dargestellt. Die Vergleichung des elischen *Βάδυ* mit dem sardischen *ἁγνεών* findet ein Analogon in dem Flussnamen Jardanos (Strabo 8, 347; Paus. 5, 5. 5; 5, 18, 2; 6, 21, 5) und in dem elischen *Ἰαρδάνου λειμὼν καὶ τάφος*, den R. Rochette, Hercule p. 45, mit Heracles Sardan und Sandan und mit *Σάρδις,* der alt lydischen Bezeichnung des Jahres nach Joann. Lyd. de menss. p. 42 Show, in Zusammenhang bringt. — In einem dritten Ereignisse zeigt sich die aus allen Kämpfen siegreich hervorgehende elische Gynaikokratie von einer neuen Seite. In seiner Erwähnung des Collegiums der 16 elischen Matronen hebt Pausan. 5, 16 als die älteste Thätigkeit desselben das Richteramt in öffentlichen Streitigkeiten hervor. Demophon, der König von Pisa, schädigte die Eleer in jeder Weise. „Als er starb, und die Pisaeer alle Mitschuld, als hätten sie sich durch öffentlichen Beschluss an den Unthaten betheiligt, von sich wiesen, da liessen es sich auch die Eleer gefallen, ihre Ansprüche friedlich beizulegen. Und so kamen sie überein, aus den 16 damals bewohnten Städten der Landschaft Elis, aus jeder eine Frau zur Schlichtung der Streitigkeiten auszuwählen, und zwar jedesmal diejenige, welche an Jahren, an Würde und Ansehen allen andern vorginge. Die Städte, aus welchen sie die Frauen auswählten, waren die Städte der Landschaft Elis. Diese Frauen entwarfen das Friedensverkommniss zwischen den Pisaeern und Eleern.“ Dasselbe Matronenkollegium besass noch andere Attribute rein kultlicher Natur, die sich bis in Pausanias' Zeit erhielten, während jene politische Befugniss längst untergegangen war. Wir werden diese übrigen, welchen Paus. 5, 16, 4 in fine eine spätere Entstehung zuschreibt, weiterhin in anderer Verbindung betrachten, und jetzt bei dem Richteramte stehen bleiben. Es hat in der Bestimmung des carthagisch-gallischen Bündnisses, nach welchem über die Beschwerden der Gallier gallische Frauen richten sollten (Plut. Mull. virt. Gallicae. Vergl. Diod. 5, 32), ebenso in Erscheinungen der germanischen Welt (Tacit. Hist. 4, 65; Meiners Gesch. des weibl. Gesch. 1, 214. 262. 270. 239 ff. Dreyer, verm. Schriften 2, 643), und in Manchem, was von amerikanischen Völkern (Meiners 1, 40—54) erzählt wird, beachtenswerthe Analoga. Für Elis verdient besonders das Beachtung, dass wir hier die Gynaikokratie in ihrer gleichmässigen Erstreckung über den Staat und über die Familie vor uns haben. Es ist schon früher darauf aufmerksam gemacht worden, dass die Familiengynaikokratie einen Rückschluss auf die staatliche erlaubt, dass aber diese letztere in der Regel viel früher verschwand als die erstere. Elis gibt uns nun ein höchst merkwürdiges Beispiel für die ursprüngliche staatsrechtliche Stellung der Frauen, durch welche auch Molione's Erscheinung und das Opfer der Mütter in Athene's Dienst neues Licht erhält. Zugleich

sehen wir das Richteramt der Frauen mit der Annahme eines weiblichen, also offenbar durch die Muttergeburt vermittelten Adels, und mit einer ebenfalls mütterlich-tellurischen Landeseintheilung fester durch alle Zeiten hindurch beibehaltener Grundzahl, verbunden. Einem ähnlichen Gedanken folgt die römische Tradition, welche die 30 Curien und ihre Namen mit den sabinischen Müttern in Verbindung bringt; Liv. 1, 13: Ex bello tam tristi laeta repente pax cariores Sabinas viris ac parentibus et ante omnes Romulo ipsi fecit. Itaque quum populum in curias triginta divideret, nomina earum curiis imposuit. Id non traditur, quum haud dubie aliquanto numerus maior hoc mulierum fuerit, aetate an dignitatibus suis virorumve, an sorte lectae sint, quae nomina curiis darent. Serv. Aen. 8, 638. Die Vergleichung beider Erscheinungen ist um so zutreffender, da die Sabinerinnen, nach welchen die Römer den mütterlichen Namen Quirites tragen, in ihrer Macht über die streitenden Schlachtlinien und in der Bestimmung des Bündnisses, von der Plutarch Qu. r. 85 berichtet, ganz im Lichte gynaikokratischen Ansehens erscheinen, gleich den Perserinnen, mit welchen die Sabiner in Verwandtschaft stehen sollen (Servius Aen. 8, 638). Dazu kömmt, dass die sabinischen wie die elischen und gallischen Frauen als Trägerinnen des Friedens und der Versöhnung auftreten. Das Mutterthum ist so sehr das Prinzip der Ruhe und friedlicher Gestaltung eines jeglicher rohen Mannesgewalt abgeneigten Daseins (worüber Tacit. Germ. 40, und Myrsil. Lesb. bei Clemens Alex. protr. p. 27, I. 12—20 Potter), das Weib so sehr der Gegensatz des Demophon, dass der nach weiblicher Auffassung genannte Mars Quirinus als Friedensgott verehrt wird (Serv. Aen. 6, 860: Quirinus est Mars qui praeest paci, et intra civitatem colitur: nam belli Mars extra civitatem templum habuit; 1, 296), und zu Geronthrae in Lakonien den Frauen das Betreten des Areshains am jährlichen Feste untersagt ist (Paus. 3, 22, 5), wiewohl in Elis Hera als *Ὁπλοσμία* Verehrung fand (Lyc. 614. 858). Es erscheint als höchst bedeutsam, dass in der ältesten elischen Tradition das Gesetz des Friedens mit der hohen Stellung, welche dem Weibe zukam, in Verbindung gesetzt wird. Diese Auffassung ist reich an Aufschlüssen über eine Mehrzahl von Thatsachen, die nun in ihre richtige Verbindung eintreten. Der Gottesfriede, der die heilige Elis schützte (Strabo 8, 358 init.), und den selbst die Thiere beobachten (Ael. H. A. 5, 17; 11, 8; Plin. 10, 75; 29, 107; — 10, 28; Paus. 5, 14, 1. 2), wird weiblich als *Ἐκεχειρία* personificirt (Paus. 5, 26, 2. Strabo 343). Friede und Pflege der Religion, zwei Attribute, die dem Mutterprinzipe besonders entsprechen, ist die auszeichnende Eigenschaft der Eleer, welche auch von dem Orakel zu Delphi vor dem Krieg mit den Heloten an diesen ihren Beruf erinnert werden (Phlegon Trallian. Olympiad. in den Fr. h. gr. 3, 603, 1). Die merkwürdige Erscheinung, dass ein politisch nie zu höherer Bedeutung entwickelter Stamm seiner Panegyris und seinen Spielen den von Pindar hervorgehobenen, alle übrigen weit überstrahlenden Glanz zu geben wusste, verliert nun viel von ihrer Räthselhaftigkeit. Wir haben oben S. 103, 2 für Aegypten den Zusammenhang grosser die Grenzen des engern Gebiets überschreitender Festversammlungen, an denen sich ein ganzes Volk in seiner Brüderlichkeit fühlt (vergl. Philostr. V. Apoll. 5, 26), mit dem Vorwiegen des Mutterthums angedeutet. Vergl. Plato, Menexenus, p. 237—239. Die gleiche Verbindung bewährt sich auch für Elis. Das tellurisch-weibliche Prinzip reicht weiter als das männlich-politische. Es fasst das Volk nach seiner stofflichen Existenz, in welcher das von der Mutter stammende Bruderthum enthalten ist, wesshalb von *κόκκος* (*μόριον γυναικεῖον*) und *Κοκκώκα*, wie Artemis in Elis genannt war (Pausan. 2, 15, 4), das ganze Menschengeschlecht *κοκκότιον* heisst (Et. M. S. V. Verwandt scheint *Κώκαλος*, der Fürst von Kamikum, dessen Töchter Minos den Tod bereiten: Schol. Pind. Pyth. 6, 4; Nem. 4, 95; Serv. Aen. 6, 14; Diod. 4, 79; Paus. 7, 4, 5; der Name lässt sich seiner weiblichen Beziehung wegen mit Cypselus vergleichen.) Es ist eine von den Alten mehrfach berichtete Thatsache, dass Gesandte der Eleer sich am Hofe des Königs Psammis oder Amasis der höchsten Billigkeit in Anordnung der olympischen Feste rühmten und dabei die Zulassung der Fremden besonders hervorhoben. Herod. 2, 160. Diodor. 1, 95. Plut. Q. plat. p. 1000. Vergl. Philostr. V. Apoll. 3, 30; 4, 29. Dio Chrysost. or. Rhod. ed. Reiske, p. 625. Wyttenbach ad Plut. Mor. 1, 2, p. 1005. Alexander Polyh. in den Fr. h. gr. 3, 238, 117. (Aegypten eine *γῆ Ὀλυμπία*.) Dieser Wettkampf um den Preis der höchsten Gerechtigkeit (vergl. Aelian V. H. 14, 43; 14, 31) gewinnt durch die gleiche gynaikokratische Grundlage der beiden streitenden Völker, deren Zusammenhang noch in andern merkwürdigen Thatsachen hervortritt (Paus. 6, 23, 4; Charax. in Fr. h. gr. 3, 640, 18. 19; Paus. 6, 20, 8; 5, 15, 7; Philostr. Her. 2, p. 678 Olear.), an innerer Bedeutung. Die Einwendung des Aegypters, dass die vollendete Billigkeit sogar den Ausschluss der eigenen Volksgenossen zu verlangen scheine, weil sonst eine Partheilichkeit zu Gunsten derselben unvermeidlich sei, enthält eine Uebertreibung der zu Grunde liegenden Idee,

die dadurch nur noch in helleres Licht gestellt wird. Die strenge Gerechtigkeit, gegen welche Cynisca's höhnende Bemerkung gerichtet scheint (Plut. Agesil. 20), und die auch in dem Verbot, mit eigenen Pferden um den Preis zu ringen, hervortritt (Paus. 5, 8, 1), verbindet sich mit dem Ruhme der *ευνομία*, welchen Paus. 4, 28, 3 den Eleern überhaupt ertheilt: *Ἠλεῖοι γὰρ τὰ μὲν παλαιότατα εὐνομώτατοι τῶν Πελοποννησίων ἦσαν.* Vergl. Gorgias *ἐγκώμιον εἰς Ἠλείους*, Fr. h. gr. 2, 59; und Plut. Qu. gr. 47 über die Bestrafung des das Aristarchium Diana's beraubenden Eleers Sambicus, in dessen Mythus der Angriff auf das Prinzip der weiblichen Herrschaft besonders hervortritt. Erst Philippus, des Amyntas Sohn, gelang es durch Bestechung Zwiespalt zu säen. Die conservative Richtung gynaikokratischer Staaten offenbart sich in Elis in der immer grössern Oligarchisirung des Regiments, das auf seine frühere mehr demokratische Grundlage zurückzuführen Phormio's, eines Schülers Plato's, gesetzgeberische Aufgabe bildete. Aristot. Pol. 5, 5, 8; Thucyd. 5, 47; Plut. praecc. polit. 10. Dem ruhigen Fortschritt des Lebens mag es hauptsächlich zuzuschreiben sein, dass über die elischen Einrichtungen so äusserst Weniges bekannt ist. Aber der s. g. *Ὀξύλου νόμος*, welcher Darlehen auf elisches Land untersagte, scheint in seiner alten Geltung als Gewohnheitsrecht auf dem religiösen Grundsatz der Heiligkeit der Erde, welche ein solches vinculum iuris nicht erträgt, zu ruhen. (Arist. Pol. 6, 2, 5: *ἔστι δὲ καὶ ὃν λέγουσιν Ὀξύλου νόμον εἶναι τοιοῦτόν τι δυνάμενος, τὸ μὴ δανείζειν εἴς τι μέρος τῆς ὑπαρχούσης ἑκάστῳ γῆς.*) Das auf einen Fluch zurückgeführte Verbot, auf elischem Gebiet Stuten durch Esel beschälen zu lassen, hat seinen Grund in derselben Hochachtung der Maternität, die durch Hervorbringung eines seiner Natur nach unfruchtbaren Thiers in ihrer innersten Natur, der gebärenden Thätigkeit, verletzt erscheint. (Plut. Qu. gr. 52; Paus. 5, 5, 2; 5, 9, 1. 3; Plut. de praec. phil. 14. Horapollo, Hierogl. 2, 42 mit Leemans p. 338; Herod. 4, 30.) Ueber die Erscheinung, dass eine Stute, die ein Maulthier geboren hat, später nur schlechte Pferdefüllen gibt, siehe Waitz, Anthropologie der Naturvölker 1, 194. Ueber die ausgezeichnete Schönheit der elischen Stuten Plato, Hipp. M. 288. Die Zurückführung aller dieser Gebräuche auf eine religöse Sanktion, welche auch in Molione's Fluch wie in der Uebung des Gottesurtheils durch Zweikampf (Paus. 5, 4, 1; Str. 8, 357; über eine merkwürdige Anwendung desselben bei den sacischen Frauen Ael. V. H. 12, 38) hervortritt, steht mit der vorzugsweisen Hingabe der Eleer an das Alte, und mit ihrem treuen Festhalten an dem Hergebrachten auch in der Sprache in innerer Verbindung. Dieses zeigt sich in civilen Dingen nicht weniger als in religiösen Uebungen. Verschieden von der Anlage anderer griechischer Städte zeigte das Forum der Stadt Elis mit dem *οἴκημα* der 16 Matronen eine viel ältere Bauart (Paus. 6, 24, 2). Die Grundzahl 16, welche als das Quadrat der die Zehn aus sich gebärenden Tetras von Philostrat. V. Apoll. 3, 30; Procl. H. 784 mit unter den heiligen Zahlen genannt wird, und in den *ἑκκαιδεκασύλλαβοι* der äolischen Sappho (Welker, Syll. Epigr. p. 236), ihrer Grundlage nach aber in dem Vier- und Achtgespann des Pelops (Philostr. Imagg. 1, 18. Vergl. P. 2, 14, 1. Str. 8, 340) wiederkehrt, wurde bis in die späteste Zeit beibehalten und den wechselnden Gebietsverhältnissen stets von Neuem angepasst (Paus. 5, 16, 5; 5, 9, 4. 5). Mit gleicher religiöser Scheu hielt man das Verbot der isthmischen Spiele (Paus. 6, 16, 2; 5, 2, 4; 6, 4, 3), mit gleicher Treue wurde die älteste historische Landestradition bewahrt. Des elischen, aus Platons zwei Gesprächen und dem Protagoras bekannten Sophisten Hippias Richtung auf historische Studien, die ihn besonders zu Lakedaimon berühmt machten (Plato Hipp. mai. 286), scheint darnach als Erbstück seines Volksthums betrachtet werden zu können. In der ehernen Standbildern auferlegten Mordsühne (Paus. 5, 27, 6; 6, 11, 2. Vergleiche Aelian, V. H. 8, 3; 5, 15) offenbart sich eine Stufe der Auffassung, die noch ganz durch den Stoff beherrscht, leblose Gegenstände den belebten an die Seite stellt, nur das Faktum der Verletzung, nicht das geistige Moment des Willens beachtet und jene Hochhaltung körperlicher Integrität bekundet, die bei allen Muttervölkern als oberstes Gesetz erscheint. Es ist bemerkenswerth, dass in dem kleinern Hippias eine mit der eben berührten elischen Geistesrichtung zusammenhängende Frage erörtert wird, wie wir im Menexenus p. 237, der nach Athenaeus 10, 506 F. ebenfalls auf die Verspottung von Hippias berechnet war, die Theorie von dem Mutterthum der Erde und dem auf diese weibliche Abstammung gegründeten Adel (*δικαιότατον δὴ κοσμῆσαι πρῶτον τὴν μητέρα αὐτήν· οὕτω γὰρ συμβαίνει ἅμα καὶ ἡ τῶνδε εὐγένεια κοσμουμένη*) bestimmter und schärfer als anderswo vorgetragen finden. Das Zurücktreten des ethischen, innerlich-geistigen Moments vor der Thatsache und der äussern Erscheinung offenbart sich in den beiden berühmtesten elischen Sophisten, in Pyrrho und Hippias, wenn auch durch verschiedene, doch sehr bezeichnende Aeusserungen. Einen Einfluss der elischen Geschichte und Kulturanlage auf die Ausbildung der genannten Männer lässt sich um so weniger in Abrede stellen, als das hohe Ansehen, welches sie bei ihrem Volke genossen,

sie als die ausgezeichneten Vertreter desselben darstellt. Im Eingang des grössern platonischen Gesprächs, dessen Erörterung über die Schönheit und das schöne Mädchen unwillkürlich an die elischen *κάλλους ἀγῶνες* erinnert (Athen. 13, 610), hebt Hippias seine vielfältige Verwendung in Staatsangelegenheiten hervor (Athen. 5, p. 218 C.). Pyrrho aber wurde nach Diogen. Laërt. 9, 11 zum *ἀρχιερεὺς* ernannt, und die Ursache der Steuerfreiheit für alle Sophisten überhaupt. Nach Paus. 6, 24, 4 war sein Standbild in der Nähe des elischen Forums, sein Grab in dem Demos Petra nahe der Stadt errichtet. In den vielen originellen Zügen, welche Diogenes Laërtius mittheilt, offenbart sich eben jene, jedem äussern Faktum sich unterordnende Geistesrichtung, die in der Natur und ihren Gesetzen, so wie in dem Anschluss an das Verhalten der Thierwelt und ihre *αὐτάρκεια* das Ziel und die beste Richtschnur des menschlichen Lebens erkennt. Der Stoff und seine Erscheinung sind allein massgebend, was über sie hinausgeht, verfällt der Skepsis; das Innere mag Socrates untersuchen, für den Eleer ist nur die Erscheinung und diese stets in ihrer Einzelnheit von Bedeutung. Solcher rein natürlichen Auffassung entspricht das hohe Gefallen, das Pyrrho an der homerischen Vergleichung der Menschen mit den Blättern fand, ebenso die Zusammenstellung mit den Fliegen, die in elischen Kulten Veranlassung hatte, die Betonung des allem Leben gemeinsamen Todeslooses, die Ausbildung der *πρακτικὴ ἀρετή*, welche Socrates im kleinern Gespräche von Hippias, der Alles was er am Leibe trug, selbst anzufertigen verstand, hervorhebt (Philostr. V. Sophist. p. 597), endlich die Natur der Werke des Eleers, unter welchen die *Ὀλυμπιονίκων ἀναγραφή*, *Ἐθνῶν ὀνομασίαι* (*Σπαρτοί*) und eine *συναγωγή* hervorgehoben werden. Vergl. Fr. h. gr. 2, 59—63. Die Beziehung der letztern auf eine *συναγ. ἐνδόξων γυναικῶν* stützt sich auf die Anführung der Thargelia Milesia: *τὸ εἶδος πάνυ καλὴ καὶ σοφή* (Athen. 13, 609), und hat in dem elischen Weiberrechte, so wie in der Sammlung der iconicae imagines der Siegerinnen in den heräischen Spielen (Paus. 5, 16, 2; Plin. 34, 16) eine sehr beachtenswerthe einheimische Veranlassung. Solcher Sammlungen weiblicher Biographien sind mehrere erhalten, nämlich neben der Plutarch'schen, die auch der Eleerinnen Mikka und Megisto gedenkt, die gewöhnlich dem Phlegon von Tralles, dem Verfasser der Olympiades, zugeschriebene *Συναγωγή* unter dem Titel: *γυναῖκες ἐν πολεμικοῖς συνεταὶ καὶ ἀνδρικαί*, welche nach einem Ms. des Escurial in Heeren's Bibliothek der alten Literatur und Kunst, Fasc. 6. Göttingen 1789, herausgegeben ist. Man kann in ihnen einen Nachklang der alten *ἔπη εἰς γυναῖκας* erblicken, und derselben Literaturgattung die ovidischen Heroïdes anreihen. — Aber nicht nur in dem civilen Leben, sondern namentlich auf dem Gebiete der Sprache (Hesych. *βαρβαρόφωνοι* Eleer und Karer) und des Kultus bewährt sich die treue Anhänglichkeit der Eleer an das Hergebrachte und die ältesten Formen. Hier bemerken wir, um nur einige bisher wenig gewürdigte Züge hervorzuheben, die Anwendung des Hundes zur Haruspizin von Seite der Jamiden (Paus. 6, 2, 2. Vergl. Schol. Pind. Ol. 1, 90. 97), des Oelbaumzweiges zum Siegeskranze (Dio Chrysost. Or. Rhod. Reiske 1, 625; Paus. 5, 7, 4; 15, 3; Plin. 16, 240), des die weibliche Foecunditas bewirkenden (Schol. Juv. 2, 141, p. 64 Cramer) Spinngewebes zur Bestimmung des heiligen Raums (Phlegon in den Fr. h. gr. 3, p. 604. Vergl. Paus. 5, 12, 2), des Weizenbrods zum Opfer (P. 5, 15, 6), des Aschenaltars und des Fliegensymbols, ferner die Zurückführung der Spiele auf den cretischen Heracles, den ältesten der fünf aus Hera's Fingern geborenen idäischen Dactyli (Paus. 5, 7, 4; 5, 8, 1), die Verbindung des Scepters mit der linken Hand, welche Phidias sicher nach alter Tradition befolgen musste (Paus. 5, 11, 1. Vergl. Tz. Lyc. 41 über die Herrschaft der Zahlen 5, 50 und des Mondes), und die dieser Auffassung entsprechende Hervorhebung des Mutterthums auf Kunstwerken (Paus. 5, 11, 3; 5, 19, 1; 5, 17, 1), die Stellung des Sosipolis zur Linken Tyche's (Paus. 6, 25, 4), die Aufnahme der römischen Kaiserbilder in das dorische Metroon (Paus. 5, 20, 5; 6, 19, 7), womit die 21 Schilde des Mummius (Paus. 5, 10, 2) und die Weihe des *θρόνος Ἀρίμνου*, des Königs der ebenfalls dem Prinzipat des Mutterthums huldigenden Etruscer zusammengestellt werden muss (5, 12, 3); Hermes' Auffassung als Kronos' jüngster Sohn im Hymnos des Jon von Chius (5, 14, 6); die Voranstellung der Hestia und des Schweineopfers (Paus. 5, 14, 5; 5, 16, 5): Alles Züge, in welchen der mütterliche Prinzipat hervortritt, die sich daher der besondern Verehrung mütterlicher Gottheiten und der dieser entsprechenden Heilighaltung des tellurisch-poseidonischen Elements mit seinem Pferdesymbol (Paus. 5, 15, 4; 5, 13, 5; 5, 10, 2. Strabo 8, 343: *μεστὴ δ' ἐστιν ἡ γῆ πᾶσα Ἀρτεμισίων τε καὶ Ἀφροδισίων καὶ Νυμφαίων κ. τ. λ.* Schol. zu Pind. O. 1) als bedeutsame Consequenzen anschliessen. Verbinden wir mit diesen Erscheinungen des elischen Lebens noch jene besondere Prosperität des Landes, die in dem Mythus von Augeas (Paus. 5, 1, 7. Apollod. 2, 5, 5), von dem reichen Narcaeus (Paus. 5, 16, 5), dem Bedenken des Oxylus, den Heracliden den Wohlstand und die Blüthe der Landschaft zu zeigen (Paus. 5, 4, 1. Vergl. Steph. Byz.

Σφακτηρία) und in der εὐανδρία des Volkes (Strabo 8, 548 fin.), hervortritt, so ergibt sich das Bild eines Zustandes, der uns die Gynaikokratie von Neuem als den Mittelpunkt und Träger frühzeitig erreichter höherer Ackerbaugesittung erkennen lässt. Die 16 elischen Matronen, die der blutigen Rache für Demophons Unbill die friedliche Ausgleichung des Streits, dem Kriege das Bündniss vorziehen, vergegenwärtigen uns den Ruhm, der mit bemerkenswerther Uebereinstimmung allen Muttervölkern beigelegt wird, nämlich die vorherrschende Richtung auf friedliche Entwicklung, auf Pflege der Religion und Gerechtigkeit, die Deisidaimonia und Eunomia, die Heilighaltung des Hergebrachten in Leben, Staat und Kult, die Philoxenia (Str. 8, 358) und in allem Dem die Grundlage einer Blüthe des Staates, welche ihrerseits den mächtigsten Wall gegen gewaltthätigen Umsturz bildet.

CXXII. Durch die Einwanderung der stammesverwandten Aetoler erhielt das alte epeische Volkselement des Peneuslandes ein solches Uebergewicht, dass es ihm gelang, alle fremdartigen Bestandtheile zu unterwerfen, und aus ihrer Verschmelzung das Gesammtvolk der Eleer zu gestalten (Pausan. 5, 4, 1—3; 5, 18, 2; Strab. 8, 341: οὐ μέντοι ἄπιστον κ. τ. λ. Sch. Ven. Il. Λ. 688; Herod. 4, 148; Tzetz. Lyc. 151. Plin. 4, 14). Die alte mütterliche Grundlage des Lebens erlitt dadurch keine Umgestaltung, vielmehr haben wir in jener Zuwanderung der epeischen Aetoler, deren Weiber sich noch später durch Tapferkeit auszeichneten (Paus. 10, 22, 3. 4), und die in Gestalten wie Marpessa, die Mutter der Meleager-Gemahlin Kleopatra, wie Sterope, die Mutter der Sirenen, wie Althaea und Leda, die Töchter des Thestius, jene die Mutter Dejanira's, der Heracles-Erwählten, die Erinnerung an ihre alte Mannhaftigkeit und Ritterlichkeit bewahrten, eine neue Sicherstellung derselben zu erkennen. Der Mythus macht Oxylus zum Mittelpunkt einer Sage, welche die Aetoler gerade in ihrer Eigenschaft als Muttervolk darstellt. Paus. 5, 3, 5 erzählt, als die Dorer unter den Söhnen des Aristomachus zurückzukehren gedachten, habe das Orakel geboten: ἡγεμόνα τῆς καθόδου ποιεῖσθαι τὸν τριόφθαλμον. Als sie nun dem Oxylus begegneten und sahen, dass das von ihm getriebene Maulthier an dem einen Auge blind sei, erkannten sie den Sinn des Götterspruches. Apollod. 2, 8, 2 macht den Oxylus selbst zum μονόφθαλμος und nennt statt des Maulthiers das Pferd. Der Sinn dieser μονοφθαλμία ist derselbe, den wir in Jason μονοσάνδαλος, in Semiramis' einseitig (nämlich rechts) gelöstem Haar (Philostr. Im. 5, 2 verbunden mit den Heeren'schen γυναῖκες s. v. Ῥοδογούνη; Polyaen. strat. 8, p. 600 ed Cas; Dio Chrysost. Or. 64, p. 238), in Dido's einem Schuh (Aen. 4, 518), in der Amazonen einer Brust, in der Gorgone einem Zahn, in der Aetoler einen Beinschiene, in der Enthüllung der einen Wange, welche, wie von den chalkedonischen Frauen, so auch von Hippodamia hervorgehoben wird (Philostr. Imagg. 1, 18), in der eingauligen Eos (Eurip. Orest. 979) erkennen, nämlich die Hervorhebung der Mutterabstammung. Die Herbeiziehung der Augen hat in Alexanders dionysischer ἑτεροφθαλμία, entsprechend der des Thamyris und der ἑτερημερία der Dioscuren, die der Blindheit in der vielfältigen Verbindung des Hetärismus mit der Beraubung des Augenlichts ihre Erklärung. Aus demselben Gesichtspunkt erläutert sich die Wahl des Maulthiers. Diesem werden in Elis noch andere kultliche Beziehungen beigelegt. Nach Paus. 5, 11, 3 hatte Phidias auf der Basis des olympischen Zeusthrones Selene auf einem Maulthier reitend dargestellt. Σελήνη ἵππον (ἐμοὶ δοκεῖν) ἐλαύνουσα. τοῖς δέ ἐστιν εἰρημένα ἐφ' ἡμιόνου τὴν θεὸν ὀχεῖσθαι, καὶ οὐχ ἵππον, καὶ λόγον γέ τινα ἐπὶ τῷ ἡμιόνῳ λέγουσιν εὐήθη. Pausanias' Zweifel werden entfernt durch Festus: Mulus vehiculo Lunae habetur, quod tam ea sterilis sit, quam mulus, vel quod, ut mulus non suo genere sed equis creatur, sic ea solis non suo fulgore luceat. Procl. Hes. 793. (Ueber das von den Maulthieren geliebte unfruchtbarmachende ἡμιόνιον, Theophr. H. P. 9, 18, 7 mit Spengel 2, 389). Ferner: die in der 70. Olympiade zuerst aufgenommene, in der 84. wieder unterdrückte Apene hatte ein Gespann von Mäulern (Paus. 5, 9, 3; Schol. Pind. Ol. 6, 1, und Boeckh, Expl. p. 151), wie es auch für die römischen consualia bezeugt wird (Festus, p. 148 Müller), und in der Maulthiermahlzeit des Olympioniken Anaxilas bei Heraclid. Pont. fr. 25 wiederkehrt. Der ursprünglichen Beziehung der olympischen Spiele zu dem Monde, in dessen vollem Scheine sie Heracles um das Pelopsmahl feiert (Pind. Ol. 11, 116. Schol.: οὔσης δὲ πανσελήνου ἐτίθη ὁ ἀγών; Tzetz. Lyc. 41), entspricht das Maulthier besonders. Es zeigt in seiner Natur dieselbe Mischung einer tiefern und höhern Welt, welche auch in dem Monde erkannt wird, und dasselbe Hervorragen der Weiblichkeit (daher meist ἡ ἡμίονος), wie das glänzende Nachtgestirn. Dadurch wird die Verbindung des ἡμίονος mit Selene, mit dem Wettrennen der Apene, ebenso mit Oxylus gesichert und erklärt. Apollodor 2, 8, 2 nennt statt des Maulthiers das Pferd. Dieser Wechsel entspricht dem ähnlichen, den Pausanias mit Selene versucht, ebenso der Unterdrückung der Apene, welche wegen ihres Maulthiergespanns weniger Anklang fand, endlich dem oben erwähnten Fluch, der den Eleern die Beschälung der Stuten durch den Esel inner-

halb ihrer Landesgrenzen untersagte. Apollodors Bericht wurzelt also nicht in einer Ungenauigkeit, sondern entspricht einer Umgestaltung der religiösen Anschauung, die sich consequent auf alle Anwendung des Thiers erstreckt, und deren Sinn wir weiterhin erläutern werden. Die Verbindung des Oxylus mit dem einäugigen Maulthier, wie sie Pausanias als elische Tradition erzählt, ist demnach unzweifelhaft die echte alte Sage. Sie stimmt mit Epeus' und Aetolus' Abstammung von Endymion, mit Molione's Mondnatur, ihrem silbernen Mondei, und mit des Muttersohnes Sosipolis nächtlichem Sterngewande (Pausan. 6, 25, 4) völlig überein. Der Mondstufe entspricht aber stets das Vorwiegen der stofflichen Mütterlichkeit. Mithin liegt derselbe Gedanke auch in dem Maulthier, das den Alten überdiess als Symbol jeder aus der Verbindung einer edlern Mutter mit einem geringern Vater hervorgegangenen Geburt erschien. Herod. 1, 91 erwähnt den delphischen Spruch, welcher Cyrus ein Maulthier nannte: *μητρὸς ἀμείνονος, πατρὸς δὲ ὑποδεεστέρου,* wie es von Thetis heisst: humilem passa maritum. Vergl. Athen. 2, 45 B. (Ueber die mysischen und venetischen Maulthiere und den *ἱπποθόρος νόμος* Anacreon fr. 35, p. 783 Bergk. Schol. Il. *ώ.* 278; 2, 851.) Ueber der Eleer halbechte Geburt, Lyc. Cass. 150. 151 mit Tzetzes, Athen. 11, 350 A. Ueber die Verbindung des Centaurus biformis mit dem Maulthier, Manil. Astr. 5, 350. So kann die Bedeutung des einäugigen Maulthiers als epeischen Kolonieführers keinem Zweifel unterliegen, zumal da sie durch den vorgängigen Tod des apollinischen Karnos noch besonders betont wird (Eckermann, Melampus S. 134). Die Aetoler werden dadurch als ein Mondgeschlecht von Muttersöhnen gleich den Molioniden bezeichnet. In dieser Eigenschaft fanden wir sie in ihrer Beinkleidung; in solcher erscheinen sie wieder in der auf die Mütter zurückgeführten Verwandtschaft der ätolischen Könige mit den Heracliden (P. 5, 3, 5), des Eleus mit Epeus und Aetolus auf ihre Schwester Erycyda, des Endymion Tochter, ebenso in dem angeführten *Ὀξύλου νόμος,* dessen Beziehung auf die Heiligkeit des tellurischen Mutterthums jetzt mit den übrigen Erscheinungen in die gehörige Verbindung tritt, ferner in der Gleichstelluug der Menschen mit den Früchten der Erde (Apollod. 2, 8, 2: *τὸν τρίτον καρπὸν— οὐ γῆς ἀλλὰ γενεάς*), woran sich die Eichensäulen des Oxylusmonuments (Paus. 6, 19, 7; 5, 20, 3; 6, 23, 1; Plut. Is. et Os. 15. 16; Dicaearch: *ἅλις δρυός*) und die ätolische Sage von dem hölzernen Feuerbrande anschliessen; endlich in dem Dualismus eines dem neuen Oekisten beigelegten Sohnespaares, dem nach Paus. 5, 4, 2. 3 keine politische, mithin nur eine religiöse Bedeutung zukömmt. Aetolus und Laius zeigen die zerstörende und die schaffende Kraft in demselben Vereine, wie Eurytus und Kteatus, Therophone und Theronike, Nykteus und Lykos, Kastor und Pollux (über diese *ἑτερότης,* Porphyr. Antr. n. 29. 31). Nun ist es sehr bezeichnend, dass die Todesbedeutung mit Aetolus verbunden und dieser dem Laius vorangestellt wird. Ueber dem Stadtthore, wie Laomedon auf der Scaea porta, Nitocris auf dem Thore Babylons, ruht der den Eltern früh entrissene Schmerzenssohn (Pausan. 5. 4). Wir erkennen hierin den Ausdruck des mit der tellurisch-mütterlichen Religion stets verbundenen Prizipats der finstern Naturseite, die in den elischen Kulten, in der Verehrung des Hades und Acheron (Paus. 6, 25, 3: *ἀνθρώπων δὲ ὧν ἴσμεν μόνοι τιμῶσιν Ἅιδην Ἠλεῖοι κ. τ. λ.* Strabo 8, 344: *ἐκτετίμηται γὰρ δὴ σφόδρα τά τε τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης ἱερὰ ἐνταῦθα καὶ τὰ τοῦ Ἅιδου κ. τ. λ.*), dem Threnos der Mütter um Achills Untergang (P. 6, 23, 2), dem *ὁδὸς Σιωπῆς,* der gerade mit Oxylus in Verbindung gesetzt wird (P. 6, 23 6. Ael. V. H. 12, 18), dem furchterregenden Taraxippus (Paus. 6, 20, 8—10), in den Mythen von dem Untergang der Freier, der Molione- und Lysippe-Söhne (Paus. 5, 2, 4), dem Fluche im Stamme der Pelopiden eine so nachdrückliche (Demetr. Scepsius bei Str. 8, 344) Hervorhebung gefunden hat. Dadurch wird das Gemälde der elisch-ätolischen Vorzeit abgeschlossen. Alle von dem Mythus aufbewahrten Züge sind aus Einem Guss und geeignet, die Kulturstufe, der das Mutterrecht angehört, nach ihren verschiedenen Eigenthümlichkeiten zur Erkenntniss zu bringen.

CXXIII. Dem oben aufgestellten Plane zufolge haben wir nach der Darstellung der Zustände des elisch-epeischen Landes, die mit der Pisatis verbundenen Traditionen zu betrachten. Diese gewinnen dadurch besonderes Interesse, dass sie uns in einer Stufenfolge von Entwicklungen die allmälige Hinüberführung des tellurischen Mutterrechts in eine höhere Religionsauffassung vorführen. Die tiefste Stufe knüpft sich an Oenomaus, die mittlere an den achäischen Stammheros Pelops, die höchste ist heracleisch-apollinisch. In dem Mythenkreis, dessen Mittelpunkt Oenomaus bildet, ist der Tellurismus in seiner vollen hetärischen Natürlichkeit gedacht, während er in Pelops dem Gesetze der ehelichen Verbindung sich unterordnet. Allen Wendungen der Sage liegt dieser Gegensatz leitend und massgebend zu Grunde. Sei es, dass Oenomaus' Grausamkeit gegen die Freier auf seine Liebe zu der eigenen Tochter zurückgeführt wird, sei es, dass ein Götterspruch ihn vor dem Tochtergemahl warnt, immer ist es der Widerstreit des das Naturleben beherrschenden und des

civilen Gesetzes ehelicher Ausschliesslichkeit, der sich in Hippodamia's Schicksalen spiegelt. Oenomaus' Reich steht und fällt mit jenem Naturrechte. Sein Sturz bezeichnet den Untergang des reinen Pflanzenlebens, Pelops' Sieg die Begründung einer neuen höhern Kulturstufe. Wir finden Oenomaus von Erscheinungen umgeben, die alle aus dem aufgestellten Gesichtspunkte ihre Erklärung erhalten. Die Vielheit der Freier, ähnlich derjenigen, die die hetärische Sumpfmutter Penelope umwerben, wird durch die Dreizehnzahl, welche Pindar, Hesiod, Epimenides, Philostrat festhalten, noch verständlicher. (Schol. Pind. Ol. 1, 114. 127. Philostr. Im. 1, 18. Schol. Apoll. Rh. 1, 752. Vergl. Paus. 6, 21, 7. Hygin f. 84. Tz. Lyc. 156. Natal. Com. 8, 17. Sturz zu Pherecyd. p. 98; Il. 5, 385—391.) Die physisch-natürliche Generationsbeziehung der Dreizehn haben wir in einer Mehrzahl von Anwendungen gefunden, von welchen ich nur die 13tägige Begattung der Amazone mit Alexander, die 13 Ruder des Danaïden-Schiffes und die 13 Geschlechter, welche Heracles von Jo trennen, in Erinnerung rufe. (Vergl. Pind. fr. p. 624 Boeckh.) Der Mythus hebt hervor, dass die Freier von Oenomaus die Erlaubniss erhielten, Hippodamia mit auf ihren Wagen zu nehmen (Tz. Lyc. 156, p. 417. 421 Müller. Schol. Pind. Ol. 1, 114), und dass jeder von ihnen für sich beerdigt wurde, während Pelops Allen einen gemeinsamen Grabhügel errichtete (Paus. 6, 21, 7). In beiden Zügen ist die rein individuelle Bedeutung des zeugenden Mannes und jenes Hervorragen des Weibes, welches in der Verbindung sterblicher Befruchter mit unsterblichen Göttinnen sich äussert, zur Darstellung gekommen. Wenn es heisst, dass von allen Säulen in Oenomaus' Hause nur eine einzige der Zerstörung entging (Paus. 5, 20, 3), zuweilen auch, dass das eine der beiden Räder unbefestigt blieb (Schol. Apoll. Rh. 1, 752. Millin, Gall. Mythol. Taf. 133. Lact. Stat. Theb. 4, 244), so fasse ich diess als eine Darstellung der einseitigen Natur aller Erdzeugung, wie sie in dem einen Zahn, dem einen Schuh, der einen Beinbekleidung, dem einen Auge, der einen Brust, der halben Kopfschur uns entgegentrat. Die Verbindung des Wagens, des Rades insbesondere mit der Naturzeugung und dem sie beherrschenden Gesetz des ewigen, schnellen Untergangs bedarf kaum der Erwähnung, denn die volubilis rotula nimmt ebendarum unter den dionysischen Symbolen eine bedeutende Stelle ein, wie sie nach Plutarch im Numa 14 in ägyptischen Tempeln mit Blumen umwunden den Besuchern dargereicht wurde, und im Mythus von dem aphroditischen auf das Rad gespannten Jynx, so wie in dem von Ixion und jenem etruscischer Grabdarstellungen in derselben Naturbedeutung wieder hervortritt. Clem. Str. 5, p. 672 Pott. — In dem Tellurismus wurzelt das Vorwiegen der zerstörenden Naturseite, wie es in Oenomaus hervortritt. In der Vernichtung der Freier, in der Befestigung ihrer Köpfe auf dem Thürpfosten (Hyg. f. 84; Philostr. Iun. 10; Im. 2, 19), in der Verbindung mit dem todbringenden Taraxippus (P. 6, 20, 8. 9), mit den Moiren, mit Myrtilus, der selbst jenen Untergang findet, welchen er seinem Herrn bereitet, in dem tödtenden Speere, der durchsägten Deichsel, dem schmelzenden Wachse, den schwarzen Pferden erscheint Oenomaus als der alles Leben der Zerstörung weihende und unfehlbar einholende Laophontes, der gleich dem bacchischen Melanaigis tückisch von hinten den Tod bereitet. Besondere Beachtung verdient der ἀνεμιαῖος γάμος, den wir aus Jasons Mythus kennen (Serv. G. 3, 7; Theocriti Syrinx; Georg. 3, 275; Pind. 4, 194; Paus. 2, 11, 6) und die weibliche Verbindung, in welche das Gesetz des stofflichen Untergangs gebracht wird. Wie in dem Ocnos-Mythus das zerstörende Prinzip durch eine θήλεια ὄνος dargestellt ist, so treten in dem des Oenomaus Pferdestuten mit gleicher Bedeutung im Gegensatze zu dem zeugenden Widder hervor. Vergl. P. 5, 9, 2. Ψύλλα und Ἅρπιννα heissen sie (Schol. Apoll. Rh. 1, 752), die des ersten Freiers Παρθενία und Ἔριφα (Paus. 6, 21, 6). Des Oenomaus Stutereien lagen nahe seinem Grabe (P. 6, 21, 3). Nun haben wir die Stute oben schon als Bild der hetärischen Naturzeugung gefunden, welche Bedeutung sich in der elischen ehernen Ἱππομάνης besonders darstellt (Plin. 28, 181. Vergl. Schol. Theocr. 2, 48). So erblicken wir die Lebens- und die Todesseite neben und ineinander, beides in weiblicher Auffassung (Leucippus' Sage bei Paus. 8, 20, 2), beides als Gesetz des gebärenden Stoffes und in der Dyas (vergl. P. 5, 10, 2; Hyg. f. 80 in fine), deren Theilbarkeit und Auseinanderfallen sie selbst zum Zahlausdruck des weiblichen Todesgesetzes erhob. Abgeschlossen wird das Bild dieses Naturlebens durch die poseidonische Stufe der Männlichkeit, welcher Oenomaus ausschliesslich angehört. Durch die Mutter Harpinna stammt er von dem Flusse Asopus (P. 5, 22, 5), sein Grab aber, ein Erdschutt, ist am Cladeus errichtet (P. 6, 21, 3). Nach diesem Tellurismus verdient er den Namen Erichthonius, den ihm Charax (Fr. h. gr. 3, 640, 18. 19) beilegt; die ihm zu Grunde liegende Lebensstufe ist die weibliche des Erechthidenthums. — Mit Pelops' Sieg wird das Naturgesetz gebrochen. Feindlich tritt diesem das Prinzip der ehelichen Ausschliesslichkeit, des γάμος, den alle Darstellungen des Pelops-Mythus als den wahren Wendepunkt hervorheben, entgegen. Wir begegnen hier demselben Fortschritt,

den uns oben Medea's Verbindung mit Jason darbot. Die Uebereinstimmung geht so weit, dass Hippodamia gleich Medea die Verletzung des Ehegesetzes von Seite ihres Gemahls durch den Mord des Kindes rächt, und vor Pelops' Rache flieht, nachdem sie erst zu seinem Siege das Meiste beigetragen hatte (Plut. Parall. min. 33. P. 6, 20, 4). Die Verbindung der Argonauten mit Elis, wo Augeas sich ihnen anschliesst (vergl. P. 5, 1, 7), die Sage, welche die erste Anordnung der olympischen Spiele als Folge der Gewinnung des goldenen Vliesses darstellt (Diod. 4, 53), die Aufnahme des Pelops und seiner That unter die Bilder, welche Jasons funkelnde Weste bei Apollon. Rh. 1, 752 ff. zieren, gewinnen in diesem Zusammenhang doppelte Bedeutung. Dadurch wird die innere Uebereinstimmung beider Mythen, deren Mittelpunkt, der verhängnissvolle Widder, vom Alpheus nach Colchis reicht, über allen Zweifel erhoben. Die Oenomaustochter tritt der des Aeetes gleichgeltend zur Seite. Dasselbe Ehegesetz, dasselbe Vorwiegen der mütterlichen Seite offenbart sich in beiden. Für Hippodamia's Gynaikokratie liegen die bezeichnendsten Züge vor. Sie hatte in den Eoeen Aufnahme gefunden, denn die Namen der Freier, wie sie diese *ἔπη εἰς γυναῖκας* aufführten, sind uns daraus von Paus. 6, 21, 7 erhalten. Vergl. Schol. Pind. Ol. 1, 114. Hippodamia zählte also mit zu jenen Heroinen, welche vor den Vätern den Adel der Abstammung vermittelten, wie denn ein zahlreiches Geschlecht berühmter Herrscher ihrem Schosse entsprang. (Schol. Pind. Ol. 1, 144. Hygin f. 84 in fine mit Staveern's Note. Tz. Lyc. 149. Paus. 6, 22, 5.). Auf dem mit dem Hippodamium verbundenen Hemicyclium waren neben Achill und Memnon Thetis und Aurora dargestellt (P. 5, 22, 2), wie anderwärts (5, 11, 2) Hippodamia in ausschliesslichem Verein mit ihrer Mutter. Insbesondere aber wurde die erste Berufung der 16 Matronen und ebenso die Anordnung der von den Weibern allein gefeierten heräischen Wettkämpfe auf Hippodamia und ihren ehelichen Bund mit Pelops zurückgeführt (P. 5, 16, 3). So sehr nun auch dieser Mythus mit dem oben angeführten, der das Matronenkollegium dem elischen Lande und nicht der Pisatis zuweist, im Widerspruche steht, so beweist er dennoch, ja nur um so entschiedener, dass die ganze Fülle der elischen Gynaikokratie in Hippodamia vereinigt gedacht wurde. Die Oenomaustochter erscheint demnach als das grosse Vorbild der elischen Matrone, der heräische Wettkampf selbst gleich dem megarischen auf Ino bezogenen *Καλῆς δρόμος* (Plut. Symp. 5, 3, in.) als eine Feier des gynaikokratischen Ehegesetzes, das sich in der Lage des Matronengebäudes auf dem Markte (Paus. 6, 24, 8) in anderer Weise wiederholt, und in der Verbindung mit Hera seine unverletzliche religiöse Grundlage zu erkennen gibt. Mit dem Prinzipat des Mutterthums stimmt das Hervortreten des Mondes, in dessen Schein Pelops Hippodamiens Gürtel zum ersten Male löst, der Nacht, in welcher der Held sein Gebet zu Poseidon erhebt (Sch. Pind. Ol. 1, 114. 115. Vergl. Philostr. Im. 1, 30, wo die glänzende Schulter dem leuchtenden Abendstern verglichen wird), der tellurisch-neptunischen Stufe, der Pelops und Tantalus angehören, der Sterblichkeit und des mit ihr verbundenen Threnos, der um Pelops' Tod nicht weniger als um Achills frühzeitigen Untergang ertönt. (Paus. 6, 23, 2; Sch. Pind. Ol. 1, 127, Boeckh p. 624: *ἐν θρήνοις κ. τ. λ.;* Euripid. Or. 979), und der Fluch, der unsühnbar auf dem Hause der Pelopiden lastet (Sophocl. El. 504—515), vollkommen überein. Wir erkennen in diesen Zügen den uns längst bekannten Kreis jener Vorstellungen und Zustände, welche die Herrschaft der mütterlichen Stofflichkeit überall begleiten. — Auf einer Terracotte, die Winkelmann, mon. ined. Tab. 117 mittheilt, aber fälschlich auf Paris und Helena bezieht, sehen wir die Oenomaustochter stehend auf dem Viergespann, dessen Zügel Pelops eben ergriffen hat (Philostr. Im. 1, 30). Es ist kaum möglich, den Ernst und die gynaikokratische Würde der Matrone mit mehr Erfolg hervorzuheben als es hier geschieht. Die Unantastbarkeit der Herageweihten Mutter hat der Künstler dem Bilde mitzutheilen gewusst. Ihr volles Gewicht erhält diese Auffassung, wenn wir die übereinstimmenden Berichte der Alten von Pelops' ausländischer Herkunft anerkennen. Dann zeigt die Pisatis dasselbe Verhältniss, welches uns die karischen und kyrenäischen Frauen darbieten, und welches wir in dem Mythus von dem Schutze der korinthischen Jungfrauen gegen die Heracliden durch Athene wieder erkennen (Sch. Pind. Ol. 13, 56). Dem fremden Eroberer gegenüber wahrt das einheimische Weib die volle Würde seines Geschlechts. Hippodamia erscheint als die Trägerin der elischen Gynaikokratie, Pelops als der Begründer einer höhern Kulturstufe, die dem Amazonenthum und seinem Hetärismus obsiegend (Schol. Apoll. Rh. 1, 752 in fine), dennoch das hervorragende Recht der ehelichen Mutter anzuerkennen sich genöthigt sieht. Im platonischen Menexenus stellt Aspasia den Pelops mit Kadmos, Aigyptus, Danaus auf eine Linie (vergl. Schol. Pind. Ol. 1, 37; Paus, 5, 13, 4; 2, 22, 4; Philostr. Im. 1, 18; Apollon. Rh. 2, 358; Schol. ad 790; Schol. Pind. Ol. 13, 74. 78) und hebt diesen Eindringlingen gegenüber die reine unvermischt hellenische Bevölkerung der autochthonen Attiker hervor. Und doch ist es das Aufeinandertreffen des Ein-

gebornen und des Fremden, woran sich für Elis wie für Griechenland überhaupt der Fortschritt zu einer entwickeltern Civilisation anknüpft. In dem Alpheiuslande beginnt der Kampf. An Pisa und Olympia knüpft die Sage die erste Erhebung des epeisch-ätolischen Volkes. Mit dem einheimischen rein weiblichen Naturprinzip verbindet sich ein höheres Religionselement, das die Ueberwindung jenes ersten vorbereitet. Hippodamia ist der Ausdruck des elischen Matronenthums in seiner ganzen Würde und Macht; Pelops der erste Begründer des heracleisch-apollinischen Vaterrechts. Es ist jetzt unsere Aufgabe, diejenigen Theile seines Mythus hervorzuheben, an welchen sich diese Ueberwindung des stofflich-tellurischen Mutterthums anknüpft.

CXXIV. In Pelops verbindet sich das Gesetz des stofflichen Untergangs mit dem höhern Gedanken einer Wiedererweckung des Lebens. Jener knüpft sich an das mütterlich-empfangende, dieser an das väterlich-zeugende Naturprinzip an. Von allen Stücken, in welche der Leichnam beim Göttermahl zerlegt worden, kann nur allein das, welches Demeter, vertieft in den Schmerz über die verlorne Tochter, unbewusst genossen, nicht wieder gefunden werden (Tzetz. Lyc. 152. Sch. Pind. Ol. 1, 37; vergl. Schol. ad Aristid. 2, p. 172 bei Kreuzer, Symb. 3, 246). Seine Stelle vertritt das elfenbeinweisse Mal, dessen leuchtender Glanz Poseidons Liebe entflammt. (Tzetz. Lyc. 156: *ἠράσθη δὲ τούτου μετὰ μὴν ἀφέψησιν ὁ Ποσειδῶν κ. τ. λ.*) Demeter, die Mutter, erscheint hier als die verzehrende Naturmutter, als jene Ceres quae omnia corpora peperit et resumit denuo (Serv. G. 3, 7; Aen. 6, 607; Lyc. 153: *ἐτύμβευσε τάφῳ.*), Poseidon, der Vater, als die durch neue Zeugung den Tod überwindende Macht. Zweimal liebt er den Pelops, zweimal erblüht dieser zum Leben. Tzetz. Lyc. 156. Vergl. Il. 23, 307. Mit der zweiten Jugend ist eine Erhebung zu göttlicher Natur verbunden. Gleich Ganymed wird Pelops zum Himmel entrückt. Von Sehnsucht zu dem wiedergebornen Helden ergriffen, führt ihn Poseidon auf goldnem Gespann in den Götterverein ein (Pind. Ol. 1, 36—68. Tzetz. Lyc. 156, p. 418 Müller. Eurip. Iphig. Taur. 379—384). Was an ihm vergänglich war, ist schöner wieder ersetzt. Ohne Grund trauert also die Mutter darüber, dass Niemand ihr den Sohn wiederbringt; ohne Grund wirft man den Göttern das ruchlose Mahl vor. Pindar, der Ol. 1, 69—77 zuerst diese Wendung des Mythus vorträgt, hat dadurch dem ursprünglichen Gedanken keine Gewalt angethan, vielmehr als tiefsinniger Hierophant denselben ausgesprochen. Das Gemälde, welches der ältere Philostrat 1, 30 beschreibt, schliesst sich in den Einzelnheiten sowohl als in der Gesammtauffassung an den Dichter genau an. Insbesondere wird die Idee der Wiedergeburt und Verjüngung sehr bestimmt hervorgehoben. Sie liegt in den unsterblichen (Luc. Charid. 19) Pferden, durch welche der Gott seinem Geliebten den Sieg sichert, und in der Verbindung der leuchtenden Schulter mit Klotho der Parze und dem Kessel. Vergl. Cic. Tusc. 2, 27. Himer. ecl. 32, 8. In der Beschreibung eines andern Bildes (1, 18) kehrt der gleiche Religionsgedanke wieder. Kein Tropfen des feuchten Elementes spritzt an dem Wagen empor, auf dem der jugendlich schöne Poseidons-Geliebte dem Siege entgegeneilt. An der Rennbahn stehen die Gräber der Freier. Aber jetzt lässt die Erde Blumen aufkeimen, zur Andeutung, dass auch die Todten theilnehmen an Pelops, des zweimal Geliebten, olympischem Siegeskranze. Auf einem dritten Bilde (Philostr. iun. 10) umschweben die Schatten der Freier ihre an der Vorhalle angeschlagenen Köpfe, und freuen sich des glücklich geschlossenen Hochzeitsvergleichs, der dem grausigen Todesgesetz des önomaischen Zeitalters für immer ein Ziel setzt. Ueberall erscheint der Tod als Durchgang zu schönerer Verjüngung, Pelops als der Träger einer bessern Hoffnung, als der erste Ueberwinder des tellurischen Fatum; Poseidon als der Verleiher des Sieges, sein Wagen als das Bild höherer Vollendung (*παρὰ Λύδιον ἅρμα πεζὸς οἰχνεύων*, Plut. Nic. 1. Pind. fr. 222, p. 667 Boeckh), so dass die Wahl des Pelops-Mythus zu Grabdarstellungen nicht überraschen kann. (Mehrere derselben finden sich in Welkers Anmerkungen zu Philostrat p. 309. 389. 627 angeführt.) Wir sehen, die männliche Naturpotenz hat durch Pelops eine neue höhere Bedeutung erhalten. Stammt von dem Mutterthum des Stoffes der Untergang und das Todesgesetz, so knüpft sich an die poseidonisch-phallische Macht die Kraft der Wiedererweckung des Lebens. Demeter verzehrt das Schulterblatt, das in unverdunkeltem Glanze von den Göttern wiederhergestellt wird. Das leuchtende Mal, das die Pelopiden auszeichnet, ist der Ausdruck ihres väterlich-poseidonischen Adels. Bezeichnend wird besonders diejenige Darstellung der Sage, welche mit dem Poseidonmale das Gorgohaupt verbindet, jenes auf die rechte Schulter, dieses auf den linken Oberarm verweist. Das Geschlecht der Pelopiden erscheint hier als *διφυής* tam patris quam matris, dabei die rechte oder väterliche Seite als Träger des Lebens und seiner Wiederherstellung, die linke oder mütterliche als der Sitz des stofflichen Untergangs. Schol. Pind. Ol. 1, 37: *λέγεται τῆς Δήμητρος ἀπογευσαμένης τῶν τοῦ Πέλοπος ὠμείων κρεῶν ἐλεφάντινον Ἑρμῆν ὦμον προσαρμόσαι τῷ Πέλοπι· τοῦτον φασὶ καὶ ὑπόμνημα τοὺς Πε-*

λοπίδας φέρειν λευκότητά τινα κατὰ τὸν ὦμον. τὸ δὲ ἐπὶ τοῦ ὤμου τοῦ Πέλοπος οἱ μὲν λευκὸν ὡς διὰ τὸν ἐλέφαντα ἔφασαν, οἱ δὲ λόγχην ἐπὶ τὸν βραχίονα, οἱ δὲ ἐπὶ τὸν ἀριστερὸν βραχίονα Γοργόνα, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς ὠμοπλάτης τρίαιναν μαρτυροῦσαν τὸν τοῦ Ποσειδῶνος ἔρωτα. Vergleiche Tzetz. Lyc. 152; Philostr. Im. 1, 29. 30; Themist. Or. 6, p. 77; Plin. 28, 34; Lucian, salt. 54; Hygin f. 83; Serv. G. 3, 7; Aen. 6. 607. Ovid. M. 6, 404. Die Gorgone Medusa wird in sehr bezeichnender Weise in den Mythus von Pelops' Verbindung mit Hippodamia verwoben. Als Hochzeitsgabe will Polydektes das schreckliche Haupt der Oenomaustochter darbringen (Tzetz. Lyc. 838. Apollod. 2, 4, 2). Die Beziehung ist klar. Der einzahnigen, amazonischen Gorgone Untergang steht mit der Beendigung des önomaischen Zeitalters, Pelops mit Perseus, dem er auch von Philostrat Im. 1, 29 in sehr bezeichnender Weise an die Seite gestellt wird, auf einer Linie. Hippodamia's Gamos wird durch die Darbringung des blutenden Rumpfes gefeiert. Aus dem Fall der Gorgone ersteht das lycisch-bellerophontische und das elisch-pelopidische Ehegesetz, jenes dem κέλης, dieses dem doppeltbespannten ἅρμα entsprechend (Schol. Pind. Ol. 1, 139). In seiner gorgonischen Natur identificirt sich das Mutterthum mit der finstern Todesseite des tellurischen Lebens (Euripid. Chrysipp. fr. 6. Welker, Gr. Tragöd. 535). Aber diese ist nun nicht mehr das einzige und ausschliessend herrschende Gesetz. In Pelops' und der Pelopiden leuchtender Schulter hat der Sieg der männlich-erweckenden Kraft seinen Ausdruck gefunden. An die Stelle weiblicher Liebe tritt jetzt die männliche, deren spätere Entartung in Elis von Plut. de lib. educ. 14 und von Plato im Phaedrus angemerkt wird. Jene weicht als tiefere Stufe der Stofflichkeit dieser als der höhern. Wie Zeus zu Ganymed, so entbrennt Poseidon zu Pelops in unbesiegbarer Sehnsucht (Philostr. Im. 1, 18. Schol. Pind. Ol. 1, 69. Tzetz. Lyc. 152. 156); Chrysipp, der Pelopserzeugte, wird als das erste Beispiel der Knabenliebe genannt (Plut. Parall. min. 33; Apollod. 3, 5, 5; Hygin. f. 85. 271; Paus. 6, 20, 4; Aelian, V. H. 13, 5; 2, 21 fin.; H. A. 6, 15; Athen. 13, 602; Cic. Tusc. 4, 33. Welker, Gr. Tragöd. 533—537; kleine Schriften 2, 88—93; Hammer, Fundgruben 6, Note 24. 126). Der männliche Eros steht mit der Ueberwindung der tiefsten Stufe des stofflichen Lebens in engem Zusammenhang (vergl. Philostr. Im. 1, 20 fin.; Sch. Pind. Isthm. 2, 1). Zu Jünglingen entbrennt Orpheus in Liebe, zu Jünglingen führt er die Männer, und dadurch reizt er die Rache der thracischen Frauen, deren stoffliche Rechte er verletzt. Stob. Flor. 2, 386 Meineke. Keine andere Bedeutung hat Heracles' Liebe zu dem schönen Hylas, die bedeutsam in den Argonauten-Mythus verwoben wird, wie Absyrtus' Zerstückelung der des Pelops entspricht. Dasselbe Verdrängen des weiblichen durch das männliche Prinzip äussert sich in Hippodamia's ausschliesslich männlichen Geburten. Während im Stamme der Tantalide Niobe die Mädchen und die Gedanken des Todes, der Trauer, der Steinverwandlung vorherrschen, so wird Hippodamia durch Pelops die Mutter von sechs weitberühmten Herrschern (Schol. Pind. Ol. 1, 144; Paus. 2, 21, 10; 5, 16, 3; Heredor und Telesilla bei Apollod. 3, 5, 6. — Vergl. Plut. Thes. 3. — Paus. 9, 27, 5). Wie Poseidon den verjüngten Helden liebt, so findet nun in Pelops' Stamm die männliche Succession Anerkennung, und in der Auffassung der Achaeer als ἔγγονοι ἀντιθέου Ταντάλιδα Πέλοπος (P. 5, 25, 5) wiederholt sich das Gleiche für das ganze Volk (vergl. P. 2, 26, 3; 2, 6, 3). Die Geschlechtsfortpflanzung und die Idee der Nachfolge haben wir immer mit dem siegreichen Hervortreten der Männlichkeit verbunden gefunden. Das boustrophedon des rein mütterlich-tellurischen Lebens, welches auch dem Kypseluskasten nicht fremd war (P. 6, 17, 3), weicht dem jasonischen Gesetze fortlaufender Furchung. Die Uebereinstimmung der Idee des Argonauten-Mythus mit der Pelopssage bewährt sich auch in diesem Punkte. Den Jasoniden entsprechen die Pelopiden, in deren Mannsstamm der Scepter forterbt, bis ihn Electra, die Agamemnonstochter, nach Phocis bringt, als mit Orest das achäisch-pelopische Prinzip phallischer Männlichkeit dem höhern der apollinischen Lichtpaternität unterlag (Paus. 9, 40, 6). Wir werden jetzt Pelops' Verbindung mit dem samothracischen Hermes-Kadmilus in ihrer ganzen Bedeutung verstehen. Pelops gründet zuerst des phallischen Gottes Verehrung in dem nach ihm genannten Lande (P. 5, 1, 5; 6, 26, 3; 8, 14, 7). Von Hermes erhalten die Pelopiden ihren mit den Erzeugnissen der Erde göttlich verehrten, mithin als Symbol der phallischen Kraft betrachteten Scepter (P. 9, 40, 6). Von demselben Hermes stammt das weisse Schultermal, das Zeugniss von Poseidons wiedererweckender Liebe. In Verbindung mit dem samothracischen Religionskreise erhält der Pelops-Mythus seine volle Verständlichkeit. Die Mysterienideen, welche unverkennbar in ihm so wie in Tantalus (Schol. Pind. Ol. 1, 37. 90. 97. Tzetz. Lyc. 152. Vergl. P. 2, 15, 3) und in dem ebenfalls paphlagonischen Kaukon (P. 5, 5, 3—5; Strabo 8, 345; P. 4, 1, 4) niedergelegt sind, erscheinen jetzt in ihrem richtigen Zusammenhang. Die Erhebung des männlichen Prinzips und die Anknüpfung der Hoffnung auf Fortdauer, tellurische zugleich und uranische, an die phallisch-poseidonische Männlichkeit stellt sich als Aus-

fluss desselben Religionssystems dar, dem der minyeische Jason, und in der elischen Triphylia der minyeische Kaukon mit der von Hermes stammenden Mysterienlyra angehört (Pausan. 5, 5, 4; 5, 14, 6; 5, 26, 3). Die religiöse Auszeichnung des achäischen Stammhelden wird nun in allen ihren Aeusserungen klar. Die Heroen des elischen Landes überragt Pelops in demselben Verhältnisse, in welchem der olympische Zeus über die übrigen Götter erhaben ist (Paus. 5, 13, 1. Vergl. 2, 5, 5; 2, 6, 3). Sie alle gehören, wie der Heros von Temesa, wie Cleomedes der letzte jenes Erdgeschlechts (P. 6, 6, 3; 6, 9, 3), dem reinen Tellurismus, der tiefsten hoffnungslosen Stufe des tellurischen Daseins; an Pelops dagegen knüpft sich die Hoffnung einer Erhebung des Menschengeschlechts über das unentrinnbare Todesgesetz und einer zweiten Jugendblüthe, in welcher der demetrische Stoff männliche Verjüngung erhalten hat. Pelops gilt als der wahre und eigentliche Gründer der olympischen Spiele. Schol. Pind. Ol. 1, 152. Paus. 5, 8, 1. Phlegon in den Fr. h. gr. 3, 603, 1. Pindari vita p. 100 Westermann. Strabo 8, 548. Vellei. Paterc. 1, 8. Haben Andere schon vor ihm sie gefeiert (P. 5, 8, 1; 6, 20, 8), so sind doch die, welche Pelops veranstaltete, die berühmtesten. In dieser Tradition namentlich findet die mit Pelops verbundene höhere Religionsstufe (vergl. P. 1, 41, 5) volle Bestätigung. Wie alle Nationalspiele der Hellenen, so sind auch die Olympien ihrer Grundidee nach Todtenfeiern. Die isthmischen werden um Palaimons-Melicertes, die nemeischen um Opheltes-Archemorus, die pythischen um Pythons Mal gehalten. Zu Olympia feiert sie Pelops um Oenomaus' oder Heracles um Pelops' Mal (Phlegon in den Fr. h. gr. 3, 603, 1): zwei verschiedene Ausdrücke derselben achäischen Verbindung. An Pelops geknüpft nehmen die olympischen Feiern die höhere Bedeutung an, welche wir in dem Poseidonsgeliebten und seiner zweiten Jugendblüthe erkannt haben. Sie sind nun selbst die Darstellung des auf höhere Wiedergeburt gerichteten Religionsgedankens, ein Ausdruck jener Verjüngung, welche den zerstörten Leib durch das abendlich mild glänzende Licht der elfenbeinernen Schulter ersetzt. An der Freude des Sieges nehmen die Gräber Theil, denn Pelops' Siegeskranz ist das Pfand des aus dem Tode neu erblühenden Lebens. Der Gegensatz des Untergangs und der Verjüngung ist in dem der weissen pelopidischen und der schwarzen Oenomaus-Pferde (Philostr. Im. 1, 18), des Adlers und des Delphins, von welchen jener emporfliegt, während gleichzeitig dieser fällt (Paus. 6, 20, 7), der alba populus und des Acheron (P. 5, 14, 3; 6, 25, 3), des weissen Demeter-Males, des weissen Schleiers der Sosipolis-Priesterin (Paus. 6, 20, 6; 6, 20, 2) und des schwarzen Widderopfers (P. 5, 13, 1. 2; 2, 18, 2), des mütterlichen Threnos und der Empedocleischen καθαρμοί (Athen. 14, 620 D.; Suidas Ἐπιμενίδης; Strabo 10, 734) wieder zu erkennen. In der höhern Beziehung der olympischen Feiern liegt der Grund des auf den Besuch der Isthmien gelegten Fluchs. Der religiöse Gegensatz beider ruht auf der Verschiedenheit der isthmischen und der olympischen Mutterstufe. Werden auch beide mit Poseidon in innige Verbindung gesetzt, so dass der elische Taraxippus vorzugsweise als Kultstein des pferdegestalteten Gottes erscheint, so ist zu Olympia doch an den Beschützer und Freund des gottgeliebten Tantaliden, der die Schrecken des Untergangs überwindet, zu Corinth dagegen an Glaucus, der bei Acast's Leichenspielen von den Stuten zerrissen wurde (P. 6, 20, 9) zu denken. Hier herrscht die Idee des reinen Tellurismus und seines wilden Todesgesetzes (Pind. Isth. prothes; Schol. I. 2, 25), wie es sich in dem gewaltsamen Untergange der Molione- und Lysippe-Söhne ausspricht, dort die der Wiedererweckung zu einer zweiten blühenden Jugend, hier der nur kurze Zeit von dem nemeischen Eppich verdrängte Fichtenkranz (Plut. Symp. 5, 3), dort der Oleaster. Der Mythus hebt hervor, des Oenomaus Rennbahn habe sich von Olympia bis nach dem Poseidonaltar auf dem Isthmus erstreckt (Tzetz. Lyc. 156. Sch. Apoll. Rh. 1, 752). Hierin liegt die Anerkennung, dass ursprünglich dieselbe Religionsstufe beide Kultstätten verband. Als aber Pelops zu Olympia ein höheres Prinzip zur Anerkennung brachte, löste sich der alte Verein, und an seine Stelle trat jener Gegensatz, bei dem es dem Corinthier wohl zustand, die Olympien mit zu feiern, nicht aber dem Eleer, sich an der rohern Stufe der Isthmien zu betheiligen. In der Weihe der 21 Schilde durch Mummius nach Corinths Zerstörung (P. 5, 24, 1; 5, 10, 2) setzt sich der alte Gegensatz fort, wie denn Rom mit den Olympien in engen Zusammenhang trat (P. 6, 19, 7; 5, 20, 5; 5, 12, 5. 7) und den kapitolinischen Spielen dieselbe pelopische Beziehung lieh, welche die circensischen durch die Vermittlung der lydisch-tyrrhenischen Etruscer von Alters her besassen (Bachofen, G. S., S. 221 ff. T. 4). In vielen Zügen der elischen Sage ist die höhere Religionsstufe, welche das pelopische Pisa vor dem übrigen Elis auszeichnet, hervorgehoben. Heracles verwüstet Elis, aber Pisa wird geschont nach dem Gebote von Delphi (P. 5, 3, 1; 6, 25, 3). Dasselbe Orakel gebietet Oxylus, einen Achaeer von Pelops' Stamm mit zur Theilnahme an der Gewalt zu berufen. Nach langem Suchen wird Agorius, Orestes' Urenkel, von Helice in Achaia her-

beigerufen (Paus. 5, 4, 2). Der Gegensatz des ätolisch-epeischen Tellurismus und des höhern pelopischen Prinzips liegt hier deutlich vor. Der delphische Gott übernimmt es, das aus Aetolien rückwandernde epeische Geschlecht zu der Religionsstufe der Pelopiden zu erheben. Die Pisatis, aller politischen Macht beraubt, theilt dem erobernden aber tiefer stehenden Volke seinen reinern Kult und die Verehrung des Pelops mit. Sind die Pelopiden aus Elis vertrieben (P. 5, 8, 1), und die geringen Reste des achäischen Volkes mit den ätolischen Epeern verschmolzen, so bleibt doch der achäische Stammheros auch fortan der erste der Heroen (P. 5, 13, 1). Das ist die Folge der höhern Religionsstufe, der Pelops angehört, und welche der delphische Gott unter seinen Schutz nimmt (P. 5, 13, 3). Besonders macht sich die Einwirkung des Pythiers unter Iphitus, der selbst von Oxylus hergeleitet wird, geltend. Auf Delphi's Rath werden die lange unterbrochenen olympischen Feiern wieder hergestellt. Jetzt tritt an Pelops' Stelle Heracles. Bisher den Eleern und ihrer tiefern Religionsstufe feindlich gesinnt, wird er nun zuerst dem Volke versöhnt (Paus. 5, 4, 4; vergl. 6, 21, 5). Darin liegt der Uebergang zu der heracleisch-apollinischen Religionsstufe, welche wir gegenüber der tiefsten des Oenomaus und der vermittelnden des Pelops als die höchste bezeichnet haben. Der Grad der mit ihr verbundenen Erhebung spricht sich besonders in der Stellung, die sie dem Weibe anweist, aus. Wir haben diesem wichtigen Punkt nun unsere Aufmerksamkeit zu widmen.

CXXV. Die Stufe der Männlichkeit, welche in Pelops ausschliesslich hervortritt, ist die tellurische, phallisch zeugende, welche mit der poseidonischen auch die hephaistische Kraft verbindet (Tzetz. Lyc. 156: *εἰς Ὠκεανὸν ἐλθὼν καὶ Ἡφαίστῳ ἁγνισθείς*. Vergl. Paus. 5, 14, 5; 9, 40, 6), und unter dem Symbol des verwundenden Schwertes gedacht wird (P. 6, 19, 3), wie im Mythus des Pelopiden Theseus (Plut. Thes. 2; Paus. 1, 41, 5; 5, 10, 2), im Kulte des tarsischen Apoll (Plut. Def. Or. 41; vergl. P. 9, 19, 2), der Demeter (Tzetz. Lyc. 153), besonders auch in der Sage des elischen Melampus, in der Memnons (P. 3, 3, 6) und des Peleus (Schol. Pind. N. 4, 94, 7). Auf dieser Stufe trägt das Vaterthum einen ganz stofflichen Charakter, der es dem Weibe unlösbar verbindet. Es ist daher ganz im Geiste dieses Systems, wenn in Elis nicht die Heroen allein, sondern neben ihnen auch ihre Gemahlinnen göttliche Ehre empfangen (P. 5, 15, 7. Vergl. 5, 4, 1; 6, 25, 3; 3, 15, 1; 4, 28, 3. Vergl. C. Inscr. Gr. 3, 4252), wenn in einer sehr verbreiteten Wendung der Sage die Einfügung der elfenbeinernen Schulter statt auf Hermes auf Rhea oder die in dem samothracischen System herrschend hervortretende Demeter zurückgeführt (Schol. Pind. Ol. 1, 37; Hygin f. 83; Servius G. 3, 7) und bei Philostrat Im. 1, 30 der linken Schulter zugewiesen wird, wenn auf Kunstdenkmälern neben Pelops seine Gemahlin mit ihm auf's innigste verbunden erscheint (Paus. 5, 10, 2; 5, 17, 4. Bachofen, G. S., T. 4. Philostrat Imagg. 1, 17. Winkelmann, M. ined. 117; Millin, Gallerie mythologique 133; Schol. Apoll. 1, 754. Bachofen, G. S., T. 4), besonders, wenn das Orakel gebot, Hippodamia's Gebeine von Midea nach Olympia zurückzubringen (P. 6, 20, 4). Dieser letztere Mythus ist darum beachtenswerth, weil er den ersten Versuch, sich aus dem weiblichen Vereine zu befreien, an Pelops und dessen von einer andern Mutter gebornen Sohn Chrysippus anknüpft. Aber der pelopisch-achäischen Stufe war dieses Ziel nicht erreichbar, nach ihr Hippodamia für das Wohl des Landes nicht weniger bedeutend als Pelops. Hier nun schliesst sich Heracles der Amphitryonide, der im vierten Geschlecht selbst von Pelops stammt (Paus. 5, 13, 1), vollendend an. Losgetrennt von allem weiblichen Vereine, nimmt er von Hause aus gegen die dem Mutterthum huldigenden Eleer eine feindselige Stellung an. Aber unvermögend, ihnen gegenüber sein Prinzip durchzuführen, gelingt es ihm nun, das von Pelops vorbereitete zum Abschluss zu bringen. Dem achäischen Heros widmet er göttliche Verehrung, ihm feiert er die olympischen Spiele, wie früher Pelops selbst dem Oenomaus. Schol. Pind. 1, 149. Paus. 5, 8, 1; 5, 13, 1. Phlegon in den Fr. h. gr. 3, 360. Daraus geht das Verhältniss des Amphitryoniden zu dem Tantaliden deutlich hervor. Höher als Pelops, ist Heracles zugleich sein Vollender und sein Besieger. Er wird nun an der Stelle des Achäers als Gründer der Olympien genannt, und zu Lycurgus' Zeit durch Iphitus zu allgemeiner Anerkennung in ganz Elis erhoben (P. 5, 4, 4; Tzetz. Lyc. 41). Die Sacralgebräuche der Spiele sind sein Werk (Schol. Pind. Ol. 6, 105. 111, p. 144. 145 Boeckh). Auf ihn führt der Heraclide Pheidon seine Ansprüche, die Olympien zu halten, zurück (Strab. 8, 358). Von ihm stammt der Oleaster, mit dessen Zweigen der Sieger gekrönt wird (P. 5, 7, 4), von ihm die Weisspappel, deren Holz allein zu den Opfern verwendet werden darf (Paus. 5, 7, 4; 5, 14, 2. 3), von ihm ist der Zeusaltar errichtet (5, 13, 5), auf ihn auch ein Thesaurus, auf ihn Saurus' Tod, auf ihn athletische Einrichtungen, auf ihn das Opfer zur Fernhaltung der Fliegen, auf ihn die Weihe der zu Olympia bewahrten Geryonsgebeine, auf ihn der Ruhm der apollinischen Jamiden (Pind. Ol. 6, 118 ff.)

zurückgeführt (Paus. 6, 21, 3; 5, 8, 1; 5, 14, 2. 7; Plin. 7, 205; 16, 240; Philostr. Her. p. 8). Mit dem heracleischen Prinzipe stimmt die Behandlung der Frauen bei den olympischen Spielen überein. Wir finden darüber folgende Angaben. Nach Pausan. 5, 6, 5 ist es den Frauen untersagt, zur Zeit der Olympien den Alpheus zu überschreiten und der Feier zuzusehen. Ungehorsame werden vom tupäischen Fels herabgestürzt. Menander, *περ. ἐπιδεικτ.* bei Walz, Rhet. Gr. 8, p. 205: *γυναῖκες οὐ φαίνονται.* Paus. gibt 6, 20, 6 die nähere Erklärung, dass das Verbot nur die verheiratheten Frauen, nicht die Mädchen betrifft. Aber auch von jenen ist Eine ausgenommen, die Priesterin der Demeter *Χαμύνη*, welche, auf dem weissen Malstein der Göttin sitzend, den Spielen zusieht. Ueber Demeter Chamyne und ihre der plebeischen Ceres entsprechende Bedeutung Paus. 6, 21, 1. Ueber ihre Verheirathung vergl. Paus. 2, 14, 1. — Aelian, H. A. 5, 17; 11, 8 stellt mit der Vertreibung der Matronen die der Fliegen zusammen. Ja, setzt er hinzu, die Fliegen zeigen sich sogar enthaltsamer als die Frauen; denn diese folgen dem Kampfgesetz der Keuschheit (*σωφροσύνη*), jene ihrem eigenen Antriebe. Nach beendigtem Feste kehren sie dann mit den Frauen zugleich aus der Verbannung zurück. Auf dem actischen Vorgebirge zeigt sich zur Zeit der apollinischen Festfeier eine ähnliche Erscheinung. Aber die olympischen Fliegen, fährt Aelian fort, verdienen grösseres Lob als die von Actium. Die letztern nämlich weichen erst, nachdem sie sich an dem Blute eines ihnen geopferten Rindes gesättigt haben, die olympischen ohne solchen Entgelt aus reiner Hochachtung der göttlichen Majestät. In dem letztern Punkte weichen Plin. 29, 107; 10, 75 und Pausan. 5, 14, 2 von Aelian ab, indem sie auch für Olympia die Flucht der Fliegen von der Darbringung eines Rindsopfers abhängig machen. Als Heracles, der Alcmene Sohn, so lautet die elische Sage, zu Olympia sein Opfer verrichtete, habe er, um der Belästigung durch die Fliegen los zu werden, dem Zeus *Ἀπομύιος*, sei es nach eigener Eingabe, sei es nach dem Rathe Dritter, ein Opfer gebracht, und so die Thiere gezwungen, sich über den Alpheus zurückzuziehen. Nach seinem Vorgange beobachteten die Eleer seither das Gleiche. — Weitere Zeugnisse berichten von einzelnen Frauen, die dem Verbote entgegen ungestraft den Olympien beiwohnten, oder selbst mit eigenen Gespannen Siegespreise errangen. Paus. 5, 6, 5 erzählt die That der rhodischen Callipateira oder Pherenike, welche ihren Sohn Pisidorus nach Olympia führte, als Gymnast gekleidet unter den Lehrmeistern Platz nahm, und dann, das Truggewand von sich werfend, dem siegreichen Sohne entgegeneilte. Die Strafe wurde ihr, der Tochter, Schwester und Mutter olympischer Sieger, erlassen, zugleich aber verordnet, dass fernerhin auch die Gymnasten nackt bei den Spielen erscheinen sollten. Paus. 6, 7, 1. Aelian, V. H. 10, 1 gibt den Namen Pherenike. Ebenso Val. Max. 9, 1, Ext. 4; Plin. 7, 41. Ueber die an den olympischen Spielen sich durch eigene Gespanne betheiligenden Frauen spricht Paus. 3, 8, 1: „Archidamus, der spartanische König, hatte auch eine Tochter, Cynisca mit Namen, die ihren Ehrgeiz besonders den olympischen Spielen zuwandte, die erste unter allen Frauen Pferde auferzog, zuerst auch den olympischen Siegeskranz erwarb. Später gewannen ihn noch andere, vorzugsweise makedonische, aber Cynisca's Sieg war der glänzendste.“ Unter den makedonischen tritt Belistiche hervor (Paus. 5, 8, 3). Zu ihnen können wir auch die ägyptische Königin Beronike, des Magas von Cyrene Tochter, zählen, wie ja Ptolemaeus Lagi fil. sich auf olympischen Weihbildern Makedo nannte (P. 6, 3, 1; 10, 7, 3). Ueber Beronike Hygin Poët. astr. 2, 24 und über ihre mit dem olympischen Siege verbundene Athlophorie später. Ueber Cynisca spricht ferner Pausan. 3, 15, 1, welche Stelle ein besonderes *Κυνίσκας ἡρῷον* erwähnt; — Paus. 5, 12, 3, wo von ihrem Weihegeschenk der ehernen Pferde die Rede ist. Paus. 6, 1, 2. Plutarch Ages. 20. Es verdient Bemerkung, dass diese weibliche Theilnahme an den olympischen Spielen ausschliesslich von solchen Völkern ausgeht, bei welchen wie bei den Aegyptern, Cyrenäern, Makedoniern, Spartanern, Rhodiern die Frauen eine besonders selbstständige Stellung einnahmen, dass sie mithin selbst eine gynaikokratische Erscheinung bildet. — Die Frauen unterliegen zu Olympia noch einer zweiten Beschränkung. Nach Paus. 5, 13, 5 ist der von dem Pelopium und dem Heiligthum der Hera in gleicher Entfernung errichtete Zeusaltar von einer Krepis umgeben, die den Namen *πρόθυσις* trägt, weil man die zum Opfer bestimmten Thiere hier schlachtet. Steinere Stufen führen zu dieser Prothysis, weiter zu dem Altar selbst steigt man auf einer Aschentreppe empor. Sie wie der Altar selbst ist aus der Asche der auf der Höhe verbrannten Opferschenkel gebildet. An denjenigen Tagen nun, an welchen die Frauen zu Olympia verweilen dürfen, ist es ihnen erlaubt, bis zu der Prothysis emporzusteigen, über dieselbe hinaus zu dem Altar gehen nur Männer, nie die Weiber, weder Jungfrauen noch Frauen. So ist es der flaminica Dialis untersagt, plus tribus gradibus scalas graecas ascendere (Gell. 10, 15). Ueber den Aschenheerd im Prytaneum und das Uebertragen der dortigen Asche nach dem Zeusaltar Paus. 5, 15, 5; über die Mengung

derselben mit dem Alpheuswasser 5, 13, 5. Sch. Pind. Ol. 11, 58. Plut. de def. oracc. 41. Aehnliche Aschenaltäre bezeugt Paus. 5, 13, 5 für Pergamus und die samische Hera, 9, 11, 5 für den thebanischen Apollo Spondius. Der letztere ruht auf einer Steinunterlage mit dem bezeichnenden Namen *Σωφρονιστήρ*, mit dem Kulte ist eine Weissagung aus Anzeichen wie zu Smyrna verbunden. Zu Olympia selbst hat auch Hera Olympia einen Opferaltar, P. 5, 14, 6, ebenso Gaea, deren Gaion vor Alters ein Erdorakel enthielt. Paus. 5, 14, 8. — Ueberblicken wir nun diese Berichte der Alten über das Verhältniss der Frauen zu den olympischen Spielen, so tritt der merkwürdigste Gegensatz zu der elischen Gynaikokratie und der mütterlich-stofflichen Grundlage der Olympien selbst, wofür wir oben die Beweise zusammengestellt haben, hervor. Der hohen Bedeutung Hippodamia's insbesondere steht die Ausschliessung der Matronen von dem Zeusaltar und den Spielen gänzlich fremdartig gegenüber. Sie ist offenbar in bewusster Abweichung von den gynaikokratischen Zuständen des epeisch-ätolischen Volkes zu Stande gekommen; die Grösse der Strafe, der Widerstand der makedonischen und spartanischen Frauen, die Feindschaft gegen Heracles, welche sich in den verschiedensten Mythen ausspricht, zeigt, wie tief man noch späterhin den Widerspruch fühlte. Der neue höhere Standpunkt kann unbedenklich dem Einflusse Delphi's zugeschrieben werden. Wie der pythische Gott für die Erhaltung und Hebung des in Pelops und seiner olympischen Feier niedergelegten Keimes einer höhern, dem Tellurismus sich entringenden Religion gegenüber der epeisch-ätolischen Stufe Sorge trug, haben wir an der Hand der Ueberlieferung bereits nachgewiesen. Durch die Verbindung der Aetoler mit den Heracliden musste dieser apollinische Zusammenhang jenes Uebergewicht erlangen, welches in Heracles' göttlicher Verehrung nach der Anordnung des Oxyliden Iphitus sein höchstes Anerkenntniss gefunden hat. Aus der Verbindung mit den Heracliden stammt die Einmischung der hyperboreischen Sage in die Entwicklungsgeschichte der Olympien, aus ihr der Mythus von Apollo's olympischem Siege (Paus. 5, 7, 4), aus ihr der sakrale Gebrauch der dorischen Sprache (P. 5, 15, 8. Vergl. 2, 27, 3), des dorischen Tempelstyls (P. 5, 10, 2; 5, 16, 1; 6, 24, 2. 4), aus ihr die Einführung des Heracles selbst und die überwiegende Bedeutung, welche ihm für Olympia so wie für die Entwicklung des ganzen elischen Volkes eingeräumt wird. Seit dieser Zeit musste der heracleisch-apollinische Geist der alten mütterlich-stofflichen Religion immer entschiedener entgegentreten, die Verbindung mit dem libyschen Ammonium und dem gynaikokratischen Aegypten, der delphischen weichen, und der olympische Zeus aus der poseidonisch-tellurischen Stufe, in welcher er wurzelt, zu jener höhern Natur sich erheben, auf der die Verbindung mit den heiligen Strömen Alpheus und Cladeus nur noch als Befreundung mit tieferstehenden Mächten, die Weissagung der Urmutter Erde aber als gänzlich überwundene Stufe erschien (Paus. 5, 14, 8). Jetzt ist die Bedeutung der Zurücksetzung der Frauen und ihr Verhältniss zu den gerade in Elis so zahlreichen Beweisen ihrer gynaikokratischen Stellung nach Veranlassung und Inhalt völlig klar. Sie gehört der heracleisch-apollinischen Religionsstufe, während die Reste gynaikokratischer Macht sich als Erbstücke der frühern heraclesfeindlichen Zeit erhielten. Dabei bleibt die Thatsache, dass keiner der beiden Standpunkte zu vollkommenem und entschiedenem Siege zu gelangen vermochte, dass insbesondere der alte in seinem Anschluss an die Verehrung der Mutter des Sosipolis, an das Collegium der 16 Matronen und die Heräen, so wie an die überwiegend grosse Zahl mütterlicher Gottheiten (*Δέσποινη*, P. 5, 15, 3) stetsfort hohe Geltung behielt, eine höchst merkwürdige und für die alterthümliche Richtung des elischen Volksgeistes sehr bezeichnende Erscheinung. Wir können das doppelte Prinzip dieses Volkslebens bis in die Unterscheidung eines doppelten Heracles verfolgen. Der idäische cretischer Herkunft gehört wie die Dactylen, an deren Spitze er steht, und die nächtliche Demeter, deren Tempel er hütet, dem ältern überwiegend mütterlichen Prinzip der Cureten (P. 5, 7, 4; 5, 8, 1; 5, 13, 5; 5, 14, 6; 8, 21, 1; 9, 19, 4; 9, 27, 5; Str. 8, 355), der jüngere Amphitryonide, Alcmene's Sohn (P. 5, 13, 1; 5, 15, 2; 9, 27, 3), der apollinischen Stufe, welche die Lichtpaternität als den Lohn siegreich bewährter Trefflichkeit auffasst. In Elis haben sie beide neben einander Berechtigung, und die Unmöglichkeit, sie immer zu unterscheiden, welche Paus. 5, 14, 7 hervorhebt, ist der ganz entsprechende Ausdruck der angedeuteten Mischung tieferer und höherer Zustände. Wenn Strabo 8, 355 sie beide verwirft und als alleinige Gründer der olympischen Feier die ätolischen Epeer anerkannt wissen will, so versäumt er über dem Streben nach historischer Wahrheit die Bedeutung der stufenweisen Erhebung und Läuterung des Kultes, welche in der Hervorhebung jenes zwiefachen Heracles mythisch angedeutet und auch für die Nemeen bezeugt wird (Schol. introd. in Pind. Nem. p. 424. 425 Boeckh). Der heracleisch-apollinische Geist tritt in der Zurücksetzung des Weibes bei den Olympien in sehr verständlicher Weise hervor. Aber

selbst hierin ist der delphische Gesichtspunkt nicht bis zu seiner letzten Consequenz durchgeführt worden. Während dem pythischen Heiligthum kein weisser weiblicher Fuss naht, werden die Mädchen bei den Olympien zugelassen, Matronen ringen mit um die Palme, Hippodamia reicht den Siegeskranz (P. 6, 20, 3), Cynisca empfängt als Heroide Verehrung, die Heräen werden von den Mädchen auf dem olympischen, nur um ein Sechstheil verkürzten Stadium abgehalten (Paus. 5, 16), besonders aber gilt die Priesterin der Demeter-Chamyne, wenn sie den heiligen Schutz des weissen Göttersteines geniesst, für unantastbar. Heracles gegenüber erscheint Demeter als die Repräsentantin der frühern pelopisch-achäischen Kultstufe, in der nach Massgabe des samothracischen Systems die grosse Erdmutter die erste Stelle einnimmt. In den römischen Circusspielen und dem cerealischen Ei, das nach Varro vorangetragen wird (Bachofen, G. S., S. 221 ff.), hat Demeter ihr Prinzipat entschiedener gewahrt als zu Olympia; aber auch hier wagte man es nicht, dem heracleischen Prinzip die hergebrachte Bedeutung Chamyne's zum Opfer zu bringen. Neben dem allgemeinen Ausschluss der Matronen bewahrte sie ihr altes hohes Ansehen. Die Unterscheidung der unverheiratheten und der verheiratheten Frauen zeigt deutlich, von welchen Grundgedanken die Zurücksetzung des Weibes eingegeben war. Aelian führt sie auf das Gebot der *σωφροσύνη* zurück, und deutet damit, wenn auch nur oberflächlich, das Richtige an. Offenbar liegt die leitende Idee in der innigsten Verbindung des stofflichen Mutterthums mit dem ebenfalls stofflichen Naturgesetze des leiblichen Todes. Feiern die olympischen Leichenspiele die Ueberwindung dieses letztern durch das höhere uranischer Wiedergeburt, so darf die Mutter durch ihre Anwesenheit den Gedanken der Apotheose nicht zu dem Stoffe, dem die Sterblichkeit entstammt, zurückführen. Der Gedanke des Sieges über das Tellurische verlangt Ausschluss desjenigen Geschlechts, dem eben dieses tellurisch-gorgonische Gesetz angehört. Der Zulassung keuscher Jungfrauen stand also nichts entgegen, wie die Thespienser das Priesterthum des Heracles einer lebenslänglicher Keuschheit gewidmeten Jungfrau übertrugen (Paus. 9, 27, 5). Nur die Matrone dient dem Untergang und dem Tode, nur sie hat durch Verletzung der *σωφροσύνη* des Stoffes Recht befördert. Wir sehen, wie dieser Gedanke sich an jenen der zweimaligen Liebe Poseidons zu Pelops vollendend anschliesst, erkennen, wie Heracles gerade in Folge seines höhern Gesetzes dem achäischen Heros zu Ehren die Spiele feiern konnte, begreifen endlich, wie das Orakel auf den Gedanken kam, die Gebeine des Pelops und des Heracles Pfeile mit einander zu verbinden (Paus. 5, 13, 3), Troja's Fall von ihrer vereinigten Wirkung abhängig zu machen, und wie man das schützende Palladium aus Pelops' Gebeinen entstehen liess (Clem. Alexandr. ad gentes. p. 30), und die ossa des Pelopiden Orest den septem pignora imperii beizählte (Serv. Aen. 2, 116; 7, 188. Paus. 8, 54, 3; 3, 3, 6). Pelops und Heracles streben demselben Ziele entgegen, erheben sich beide über das düstere Gesetz des reinen Tellurismus: Pelops als beginnender, Heracles als vollendender Besieger desselben; jener als Poseidons, dieser als Apollo's Geliebter, jener durch die phallische, dieser durch die unstoffliche Männlichkeit des Lichts. Vergl. Paus. 5, 13, 3; Tzetz. Lyc. 52, 54. Philostr. Heroic. p. 8. Serv. Aen. 4, 625. — Pausan. 5, 13, 3 theilt uns eine Erzählung mit, aus welcher das spätere Zurücktreten des Pelops vor Heracles' höherer Natur hervorgeht. Pelops' Gebeine, auf Delphi's Rath nach Olympia zurückgebracht, sind in der nachfolgenden Zeit verschwunden, das poseidonische Prinzip, dem die ossa, der Schrein, der sie umschliesst, und das Erz angehören, hat selbst ihre Vernichtung herbeigeführt. Heracles dagegen überdauert allen Wechsel der Zeiten. Der von ihm aus dem Lande der apollinischen Hyperboreer nach Olympia verpflanzte Oleaster grünt in stets neuer Blüthe (Plin. 16, 240). Die Weisspappel, die Heracles an Acherons Strand entdeckt, liefert allein das Holz, mit welchem die olympischen Opfer entzündet werden (P. 5, 13, 1; 5, 14, 3. Vergleiche Gellius N. A. 10, 15; Schol. Theocr. Id. 2, 121). Wenn irgend ein Zug des Mythus die Idee der Ueberwindung des stofflichen Untergangs und der Besiegung des Todes für die Festfeier am Alpheius ausser Zweifel setzt, so ist es der hier ausgesprochene Gegensatz zwischen Acheron und alba populus, der durch die besondere Verehrung des Hades in dem elischen Lande und die besondere Furchtbarkeit des olympischen Taraxippus unendlich an Nachdruck gewinnt. (Paus. 6, 20, 9; 6, 25, 3; Strabo 8, 344; über den lydischen Taraxippus, das Lixusmahl, Nicol. Damascen. in den fr. h. gr. 3, 384 ff. Plut. de nom. fluv. Alpheius.) Heracles der weiberlose erscheint wiederum als der Erretter aus den Banden des Stoffs, wie er auf olympischen Denkmälern hier als Besieger der Amazone (P. 5, 10, 2), und als Prometheus-Befreier dargestellt war (P. 5, 11, 2), und vor dem heimkehrenden Sieger die Mauern der Städte gebrochen sich eröffneten (Plin. 16, 12). Dieselbe Ueberwindung des Todesgesetzes liegt in der Vertreibung der Fliegen, welche als Wirkung des heracleischen Opfers dargestellt wird. An Leichnamen und Verwesung nährt und erzeugt sich die

Schmeissfliege, deren Farbe der das Fleisch der Verstorbenen von den Knochen abfressende Eurynomus trägt (P. 10, 28, 3. Lucian, muscae encom. 4). In ihrer unabtreibbaren Schamlosigkeit (Lucian, musca. 6. Eustath. zu Hom. 1243, 29. Cic. de orat. 60. Horapollo, Hierogl. 1, 51. Leemans p. 275) und Lüsternheit nach Blut zeigt sie den Menschen das unerbittliche Todesloos (ἀναιδής, ἐπεὶ οὐδενὸς αἰδῶ φυλάττει, Schol. Pind. Ol. 11, 113), dem alles Leben anheimfällt, und zwar auch sie wieder als Gesetz des mütterlichen Stoffs, nämlich weiblich als *Μυῖα*, die gleich Diona den schönen Endymion liebt (Luc. l. c. c. 10). Darum ist sie Heracles verhasst (auch in der Sage bei Schol. Apoll. Rh. 1, 156), darum ihm gegenüber das Bild der finstern dämonischen Naturseite (vergl. Friedreich, Natursymbolik §. 309. Winkelmann in Fernow's Ausg. 1, 283 über eine Stoch'sche Paste. Wilkinson, manners 5, p. 260 in Aegypten mumisirt; die eherne Fliege in den neapolitanischen Mythen von Virgil dem Zauberer bei Roth, über den Zauberer Virgilius, Wien 1859, S. 5, dürfte sich gleich den Eiern an die bacchische Mysterienbedeutung — μυέω, μυῖα — anschliessen; sie kehrt wieder in dem Spiele μυῖα χαλκῆ, Eustath. Hom. 1243, 29; vergl. 1356, 53; 257, 7); darum ist sie unverträglich mit Apollo's reiner Lichtnatur, darum durch das Stieropfer zu sühnen, darum endlich auf eine Linie gestellt mit dem Weibe (zumal dem dodonäischen, Suidas *Μυίας δάκρυον* und oben §. 24; vergl. Welker, kl. Schrift. 2, 157—159), dessen Mutterschoss das Todesgesetz in sich trägt, und das an Achills Kenotaph beim Eintritt der Nacht (vergl. Paus. 2, 11, 7) das Klagelied über die Hinfälligkeit alles Lebens anstimmt, wenn die Eröffnung der Olympien und die Feier des männlich-heracleischen Unsterblichkeitsprinzips bevorsteht (P. 6, 23, 2; 6, 24, 1; Schol. Pind. Isth. 3, 110: ἔθος πρὸς δυσμὰς ἱερουργεῖν τοῖς ἥρωσι, κατὰ τὰς ἀνατολὰς τοῖς θεοῖς). Auf dieser Höhe der apollinischen Idee nimmt Zeus die Natur vollendeter Geistigkeit an. In gleicher Entfernung von Hera's mütterlichem und Pelops' poseidonisch-männlichem Heiligthum erhebt sich sein Altar, über dessen Prothysis kein Weib, auch keine Jungfrau, emporzusteigen wagen darf. In ihm ist jener Gegensatz von Leben und Tod, wie ihn auch Heracles in sich trägt, zur Einheit des unabänderlichen Seins aufgelöst. Ihm gegenüber muss daher der Unterschied zwischen Mutter und Jungfrau wegfallen, von seinem Tempel auch Jeder, der an Pelops Todtenopfer Theil hatte, fernbleiben (P. 5, 13, 1. 2). Durch des Feuers Gluth verzehrt, hat der Stoff sich aller Schlacken entledigt, mit der Mütterlichkeit und ihrem Wechsel, die Paternität und ihre Ewigkeit vertauscht. Kein Weib und von den Männern Niemand, der das Todtenmahl genossen, kann mit dieser Spitze der Göttlichkeit in irgend eine Berührung treten. Blicken wir von der Höhe dieser Religionsentwicklung zurück, so erscheint uns jenes Wort des Pausanias, dass Pelops den übrigen Heroen in demselben Verhältniss vorgehe, in dem Zeus über die Schaar der andern Götter erhaben ist, in der ganzen Fülle seines Gewichts. Doppelt beachtenswerth aber wird es, wenn wir bedenken, dass jene höchste Entwicklung sich selbst an Pelops anschloss, und ausgehend von dem Todtenkult und der Trauer über die Vergänglichkeit zu der Idee eines über allen Untergang erhabenen und der stofflichen Region gänzlich entrückten göttlich-einheitlichen Vaters emporstieg. Gerechtfertigt ist also im vollsten Maasse die einleitende Bemerkung, mit welcher wir oben der Entwicklung des olympischen Dienstes besondere Aufmerksamkeit zu gewinnen suchten, dass nämlich sie vor Allem eine Stufenfolge der Erhebung zeige, die mit allmäliger Ueberwindung des Stoffes eine entsprechende Zurückdrängung des mütterlichen, des weiblichen Prinzips überhaupt verbinde. In den elischen Kulten haben alle drei Entwicklungsperioden, die önomaische des reinen Naturgesetzes, die pelopisch-achäische des höhern menschlichen Daseins, die apollinisch-heracleische reiner Paternität ihre Spuren zurückgelassen. Besiegt und in den Hintergrund gedrängt, sind die Reste der tiefern Stofflichkeit doch keineswegs vernichtet. Selbst Heracles, selbst Apollo haben sie nicht überall abgestreift. In dem Lobe der Gefrässigkeit (Paus. 5, 5, 4) erscheint jener, in dem der ὀψοφαγία dieser (Athen. 8, 346) noch ganz materiell; neben dem Olympier Zeus spielt in dem Artemis-Mythus des Alpheius Schlammwasser eine kultliche Rolle (P. 6, 21, 5), und mit Zeus Chthonius verbindet sich die Verehrung des Zeus *Καθάρσιος* (Paus. 5, 14, 6). Nicht anders erscheint in dem *Βάδυ* das Weib hetärisch, in den Heräen und dem Sosipoliskult (Pausan. 6, 20, 2) als herrschende Matrone, bei den olympischen Feiern kraft seiner Mütterlichkeit ausgeschlossen, an Zeus' Altar um ihrer stofflichen Natur willen dem Manne untergeordnet, und Alles diess neben der Tradition, welche Hippodamia mit Pelops und den übrigen Freiern den Wagen besteigen, die Oenomaustochter selbst den Kranz darbringen lässt, und das Verbot der Nemeen auf eines Weibes Fluch zurückführt: Gegensätze, die nur darum bis heute keinen Anstoss gegeben haben, weil sie nach dem bisherigen System mythologischer Betrachtung nothwendig unbeachtet bleiben mussten. Dem Gesetze historischer Entwicklung unterworfen, vertheilen sie sich auf eine Mehrheit von Kulturstufen, und erhalten so ihre befriedigende Lösung.

CXXVI. Ein ähnliches Schauspiel bietet Triphylien, die südlichste der drei Landschaften, welche späterhin der Name Elis umfasst. Die Kaukonen, welche wir hier angesiedelt finden, erlagen der minyeischen Einwanderung, deren glänzendste Gründung, die nestorische Pylos, seit dem Falle Messeniens ihre Macht schwinden sah, bis sie mit den übrigen Ansiedelungen desselben Volks in Herodots Tagen der Macht der Eleer erlag, und ihren alten Groll gegen die Völker des epeischen und ätolischen Stammes auf Leprea übertrug. Seit dieser Zeit ist der Eleer Uebergewicht gesichert. Kaukoner, Pisaeer, Triphylier, Minyer (*Παλαιγόνων Μινυᾶν,* Schol. Pind. Ol. 14, 5) verschwanden selbst dem Namen nach, und um die Ehre der nestorischen Pylos stritten sich ausser der triphylischen, für welche sich Strabo und Didymus (Sch. Pind. Pyth. 6, 35) entscheiden, auch die messenische und die nördliche bei Dyme gelegene (Strabo 8, 345. 346. 350. 356. 358; Herod. 4, 148; Pausan. 4, 15, 4; 3, 8, 2; Eustath. Hom. p. 1472; Schol. Pind. Pyth. 5, 93. Müller, Orchom. Seite 364). Für die Kenntniss des Mutterrechts sind die Traditionen der minyeischen Vorzeit, deren Gedächtniss sich in dem Flussnamen *Μινυήιος* (Str. 8, 346. 347; Paus. 5, 6, 2) und in dem nach Salmoneus, dem Stammvater der Neleiden bezeichneten Pagus (Str. 8, 356) erhielt, von besonderer Wichtigkeit. Gynaikokratische Verhältnisse umgeben namentlich die in der Geschichte der Nestoriden hervorragenden Gestalten der Tyro, Chloris, Pero. *Tyro*, in deren Namen wir die lydisch-achäische Tydo, das Gygesweib, nach welcher die etruscische Tutere, Tuder genannt ist (Photius, p. 150 Bekker; Baehr zu Herod. 1, 12; daher Tylonia gens, Nicol. Damasc. in den Fr. h. gr. 3, 383. Tyros nympha, Pollux 1, p. 12 Bekker), und die Aetola Tyde (Sil. Ital. 3, 367; 16, 369), wiedererkennen, erscheint als die Stammmutter der Neleiden und Melampodiden, und wird als solche in den Nekyien als die königlichste der Frauen (Od. 11, 235—259), von Pind. Pyth. 4, 225 als die schöngelockte Salmoneus-Tochter gefeiert. Mörderin ihrer beiden von Sisyphus gezeugten Kinder (Hygin. f. 60), wird sie durch Poseidon Mutter des Pelias und Neleus, durch Cretheus die des Amythaon, Pheres, Aeson, durch diese des Melampus, Bias, Jason, mithin der Ausgangspunkt einer Mehrzahl von Geschlechtern, die alle auf sie ihre Rechte zurückführen. (Diod. 4, 68; Apollod. 1, 9, 7—13; Tzetz. Lyc. 175. Schol. in Apollon. Rh. Arg. p. 532 Keil; Eustath. zu Hom. p. 1680. 1684—1686; Sch. Pind. Pyth. 4, 253. 255; Schol. Theocr. 3, 45; Welker, Gr. Tragöd. S. 312 ff.). Die mütterliche Vermittlung tritt besonders in Neleus und dem Melampusbruder Bias hervor. Neleus soll seine mit Chloris erzeugte Tochter Pero demjenigen zugesagt haben, der ihm das von Iphiclus unrechtmässiger Weise vorenthaltene *mütterliche* Gut zurückbringen würde (Eustath. 1685: *τὰ τῆς μητρὸς Τυροῦς*). Derselbe Ausdruck des gynaikokratischen Verhältnisses wiederholt sich in der Geschichte der mit Arkadien, Aetolien und den kapreischen Inseln eng verbundenen Teleboer, deren Kriegszug gegen Electryon auf den gleichen Grund zurückgeführt wird. (Schol. Apoll. Rh. 1, 747: *ἀπήτουν Ἠλεκτρύωνα τὰ τῆς μάμμης ἑαυτῶν, τῆς μητρὸς Ἱπποθόης.* Eustath. Hom. p. 1472: *ἀπὸ Λέλεγος οὗ θυγατριδοῦς Τελεβόας.* R. Rochette, hist. des col. grecq. 1, 209. 222—225. Hygin. f. 187: Hippothous autem ad Theseum venit, regnaque avita i. e. *μητροπάτορος* rogavit; cui Theseus libens dedit, quum sciret eum Neptuni filium esse, unde ipse genus ducebat; Serv. Aen. 10, 557.) Für die Neleusmutter ist die Darstellung um so entscheidender, da die Erwerbung ihres Gutes mit der Ausstattung der Tochter in Verbindung gesetzt, mithin die Vererbung in der weiblichen Linie vorausgesetzt wird. Man begreift es daher, dass Pero auch geradezu Tyro's Tochter heisst, wie beim Schol. zu Theocrit 3, 43: *Νηλεὺς ὁ Τυροῦς ἔχων θυγατέρα Πηρώ,* während sie nach der verbreitetern Sage die Amphiontochter Chloris zur Mutter hat. Melampus erfüllt die Bedingung aus Liebe zu seinem Bruder Bias, und zwingt nun den König, sein Versprechen zu erfüllen. In dieser Darstellung erscheint auch Melampus als Vertheidiger des mütterlichen Rechts, wie er denn durch Cretheus selbst auf Tyro zurückgeht, darum neben Amythaonius auch *Αἰολίδης* heisst (Apollon. Rh. 1, 121) und mit den Proetiden in den Eoeen Erwähnung fand. (Schol. Apoll. Rh. 1, 118; vergl. P. 2, 26, 3; Eckermann, Melampus S. 8. Vergl. Hesiodi fr. 16, p. 255 Göttling.) Auf Bias bezieht sich eine Angabe des Pausanias 2, 18, 4, durch welche das mütterliche Erbrecht im Geschlechte der Tyro Bestätigung erhält. Nach der Heilung der Argiverinnen durch Melampus theilte Anaxagoras mit den beiden Söhnen Amythaons sein Reich. Der Nachfolger des Bias waren es fünf, von ihnen der letzte Cyanippus des Aigialeus Sohn, derer des Melampus sechs bis Amphilochus, Amphiaraus' Sohn; am längsten herrschten die eingebornen Anaxagoriden. Von den Biantiden heisst es nun: *ἀπὸ μὲν δὴ Βίαντος βασιλεύουσι πέντε ἄνδρες — — ὄντες Νηλεῖδαι τὰ πρὸς μητρός.* (Vergl. Paus. 3, 1, 4: *πρὸς μητρὸς ἀδελφός*; Paus. 10, 12, 1: *μητρόθεν Ἰδογενὴς, πατρὶς δὲ Μάρπησσος, μητρὸς ἱερή*; Schol. Pind. Nem. 5, 78: *πάππος πρὸς μητρός.* Pyth. 3, 118. 137; Isth. 3, 26: *καὶ ματρόθεν Λαβδακίδαισι σύννομος*; Paus. 3, 13, 5: *γεγόνασι δὲ οἱ*

Τυνδαρέω παῖδες τὰ πρὸς μητρὸς ἀπὸ τοῦ Πλευρῶνος.) Die entscheidende Linie ist hier die mütterliche. Nicht Biantiden werden des Bias Nachfolger genannt, sondern Neleiden nach Pero des Neleus Tochter von Chloris oder Tyro (vergl. Apollod. 1, 9, 13). In der vorwiegenden Tradition sind es die Proitustöchter, deren Reinigung die Festsetzung der Melampodiden und Biantiden in Argos zur Folge hat (Herod. 9, 33). Diess setzt das argivisch-melampodische Mutterrecht mit dem lycischen in Verbindung. Aus Argos vertrieben wandert Proitus nach Lycien, verbindet sich mit Stheneboia-Anteia des Jobates Tochter, und wird durch diesen in sein Reich zurückgeführt. Stheneboia legt darauf durch ihre Verläumdung den Grund zu Bellerophons lycischem Ruhme. (Apollod. 2, 2. 3. Oben S. 8, 1. Hesiod. bei Fulgent. Myth. 3, 1; Welker, Gr. Tragöd. S. 777—800.) Lycien und Argos treten so in die genaueste Verbindung. Dasselbe Mutterrecht beherrscht beide Länder; die Proetiden unterliegen demselben Gesetze wie die Melampodiden und Biantiden, wie denn als Melampus' Mutter auch Eidomene, des Proitus und Acrisius Schwester (vergleiche Apollod. 1, 9, 11), des Abas Tochter (vergl. Apollod. 1, 9, 13), Proitus selbst als Gründer eines Heraheiligthums (P. 2, 12, 1), die argivische Midea als Zufluchtsstätte der von Pelops nach Chrysipps Tod geächteten Hippodamia genannt wird. (Pausan. 6, 20, 4.) Nach dem Sicyonier Menaichmus beim Schol. zu Pind. Nem. 9, 30, p. 494 Boeckh, entzweiten sich später die drei Fürstenhäuser der Melampodiden, Biantiden, Anaxagoriden. Amphiaraus, der Melampodide, tödtet nämlich mit Hilfe der Anaxagoriden den Biantiden Pronax (Apollod. 1, 9, 13) und zwingt dessen Bruder Adrast zur Flucht. Dieser wendet sich nach Sicyon, und gelangt durch die Verbindung mit des Königs Polybus Tochter zur Herrschaft in dem neuen Vaterlande. Herod. 5, 67 nennt Adrast des Polybus *θυγατριδέος*, Menaichmus den Polybus des Adrast *μητροπάτωρ*. Beide Wendungen zeigen, dass der Biantide auch zu Sicyon, wo er später besondere Verehrung genoss, sich an das mütterliche Recht anschloss: eine Folgerung, die durch das von Pausanias 2, 9, 7 erwähnte sicyonische Monument, durch den auf Adrast zurückgeführten Tempel der Hera Alexandros (Paus. 2, 11, 2; Schol. Pind. Nem. 9, 30) durch desselben Helden Theilnahme für seine Schwester Eriphyle gegen den Muttermörder Alcmaion (dazu Paus. 10, 11, 2), und durch die dem Eidam Polynices geleistete Hilfe (P. 10, 5, 6) Bestätigung erhält. In Polybus' Genealogie tritt das tellurische Mutterthum herrschend hervor. Ihn erzeugt mit Chthonophyle, Sicyons Tochter, Hermes, von ihm stammt alsdann Lysianassa, welche die Herrschaft an den Biantiden bringt (P. 2. 6, 3). So hat sich im Geschlechte der äolischen Tyro das Mutterrecht nach allen Seiten erwahrt. Dasselbe gilt für die Neleusgemahlin *Chloris*, die Mutter der Pero, der Nestoriden Urmutter, die in dieser Eigenschaft selbst mit Tyro verwechselt wird. Chloris heisst die jüngste Tochter des Amphion. Eust. Od. 11, 282: *Ὁ Νηλεὺς ἔγημε Χλῶριν μετὰ κάλλος ὁπλοτάτην κούρην Ἀμφίονος Ἰασιδάο. ὅς ποτ' ἐν Ὀρχομενῷ Μινυήϊῳ ἶφι ἄνασσεν ἠδὲ Πύλου βασίλευε.* (Eust. p. 1684 bis 1686.) Das eigenthümliche Recht der Jüngstgeburt, das in den Eoeen und Katalogen öfter hervortritt (Fr. Hesiodi 131. 138 Göttling), ist nirgends bestimmter durchgeführt als in den neleischen Mythen. Von Neleus' zwölf Söhnen werden durch Heracles eilf erschlagen, nur Nestor, der jüngste, bleibt am Leben (Apoll. 1, 9, 9; Diod. 4, 68). Polykaste *Νέστωρος ὁπλοτάτη κούρη* wird Mutter des Persepolis (Eustath. Hom. p. 1796, 39). Von den vieren bei Homer Od. 11, 287 wird Pero die letztgeborne genannt: *τοῖσι δ' ἐπ' ἰφθίμην Πηρὼ τέκε, θαῦμα βροτοῖσιν.* Eust.: *τὸ δὲ ἰφθίμην τὴν Πηρὼ εἰπεῖν συντελεῖ εἰς τὸ καὶ γυναῖκας οὕτω δαΐφρονας λέγεσθαι.* An Pero aber ist das neleische Recht der Biantiden geknüpft. Als Phayllus das aphroditische Halsband, das früher Harmonia getragen, auf Verlangen seiner Buhlerin, des Weibes des Ariston, aus dem delphischen Tempel raubte, wurde der j ü n g s t e von ihren Söhnen wahnsinnig, verbrannte das Haus, die Mutter und alle ihre Schätze (Plut. de sera n. v. 8; Athen. 6, 232; Parthen. Erot. 25), von den Asopostöchtern erwählt Zeus die jüngsten, Aegina und Thebe Pind. Isth. 7, 37: *δίδυμαι γένοντο θύγατρες Ἀσωπίδων ὁπλόταται.* Von den Schlangen, welche die Eiche des Melampus birgt, werden die alten erschlagen, die *νεοσσοί* allein auferzogen; sie sind es, die dem Seher das Verständniss der Zukunft mittheilen (Apollod. 1, 9, 11). Prüfen wir den Mythus, welcher sich auf das Begegniss des Melampus bei Iphiclus, dem Besitzer der tyronischen Kühe (*αἱ βόες* bei Apollod. 1, 9, 12 und stets) beziehen (Apollod. l. l.; Schol. Apoll. Rh. 1, 118; Eustath. zu Hom. p. 1685; Schol. Theocrit 3, 43; Paus. 4, 36, 3. Eckermann, Melampus S. 29—32), so tritt uns daraus der Grundgedanke, auf welchem das Recht des Jüngsten beruht, sehr verständlich entgegen. Von den Würmern unterrichtet, dass das Haus, in welchem er gefangen liegt, über Kurzem zusammenstürzen werde, lässt sich Melampus in ein anderes tragen. Das neueste führt die Geschlechtshoffnung am weitesten hinaus, wesshalb auf der Flucht von Sicyon von den drei Prötiden die älteste gestorben sein soll (Apollod. 2, 2 fin.). Darum ist es Sünde, dass Iphiclus die Thiere

verschneidet und ihnen mit der Zeugungskraft die Möglichkeit der Verjüngung raubt: ein Sakralgebrauch, dessen Zusammenhang mit dem mütterlichen Tellurismus durch die Castration der Galli (vergl. Fulgent. Exp. serm. ant. p. 770: porcum castratum, quem nefrendum vocabant) ausser Zweifel gesetzt. Vergl. Heraclid. fr. 6: *Πανταλέων ἐβασίλευσεν ἐν Ἠλείοις* (Strabo 8, 362), *ὑβριστὴς καὶ χαλεπός· οὗτος πρέσβεις πρὸς αὐτὸν ἐλθόντας ἐκτεμὼν ἠνάγκασε καταφαγεῖν τοὺς ὄρχεις.* Für den Frevel mit Kinderlosigkeit gestraft, erkennt Iphiclus in Melampus, der rechtzeitig mit der einstürzenden Wohnung die neue vertauscht, den göttlichen Seher, der auch für ihn das Geheimniss der Fortpflanzung besitze. Von dem Stamme umwachsen, wie Osiris von dem Ericabaume am Meeresstrande (Plut. Is. 15), ruht verborgen das Schwert (Eustath.: *μάχαιρα ἀχέρδου φλοιῷ κεκαλυμμένη*), mit welchem einst Phylakus des Iphiclus Genitalien verwundete. Den Versteck entdeckt dem Seher ein Geier. Mit Rost ist die Klinge überzogen. Iphiclus löst ihn ab, mischt den Staub mit Wasser, und wird nun, nachdem er zehn Tage davon getrunken, Vater des Protesilaus und Podarkes. (Dasselbe Schwert verwundet und heilt, wie die Achilleslanze, Hygin. fr. 101; Liban in *Ἀχιλλέως ἀνθολογίᾳ,* T. 4, p. 50.) Melampus erhält zum Lohne die geforderten Kühe, bringt Neleus das mütterliche Gut zurück und erwirbt so seinem Bruder Bias der herrlichen Pero Hand. Die phallische Zeugungsidee, die alle Theile dieses Mythus durchzieht, lenkt unsere Aufmerksamkeit besonders auf die Bedeutung des Rostes, dem eine hervorragende Rolle zugetheilt wird. Der Sinn liegt auf der Hand. Je inniger der Tod mit dem Leben verbunden ist, je schneller in aller Erdzeugung der Rost vertilgend um sich frisst (Rost, Wurm, Motte als Ausdruck der Zerstörung auch bei der Aeolerin Sappho: *κεῖνον οὐ σὴς οὐδὲ κὶς δάπτει,* Paus. 8, 18; Schol. Pind. Pyth. 4, 407. *Σίλφη* zu Alexandria der Thetis geopfert, Sext. Empir. Pyrrhi hyp. 3, 221, p. 173 Bekker), um so nöthiger erscheint es, durch stets erneuerte phallische That die rastlose Arbeit der zerstörenden Potenz zu überwinden. An die Stelle des zerfallenden Hauses muss ein neues treten. Durch Pero's Verbindung mit Bias werden Tyro's Kühe abermals ihrer Naturbestimmung, der mütterlichen Fruchtbarkeit, zurückgegeben. Die Causalverbindung, in welche der Bezug eines neuen Hauses mit der Auslieferung der mütterlichen Thiere (*μητρικαὶ βόες,* Eust. p. 1686), diese hinwieder mit Pero's Hingabe zur Gattin gesetzt erscheint, hat so ihre Erklärung, und unsere frühere Bemerkung (§. 79) über das Pindarsche *μία βοῦς* ihre Bestätigung erhalten. Bei Eustath. Hom. 1684. 1685 wird der beachtenswerthe Zug in die Erzählung aufgenommen, ein Mann und eine Frau hätten den gefangenen Melampus gepflegt. Als sie nun den Seher mit dem Bette, auf dem er lag, aus dem einstürzenden Hause wegtrugen, sei das Weib, das zu den Füssen angefasst, von dem Gebälke getroffen, der Mann dagegen, der an der Kopfseite trug, gerettet worden. Wir sehen hier abermals den Untergang mit dem mütterlichen Prinzip, die Kraft der Fortdauer mit dem väterlichen verbunden. Der Tod des Weibes und der Einsturz des *οἴκημα* bezeichnen denselben Gedanken. In vielen Mythen ist das Haus, das Zimmer, der Schrein Bild der weiblichen *χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως.* Verborgen in demselben liegt der Mann, wie *Καρνεῖος Οἰκέτας ἐν οἴκῳ Κρίου* (P. 3, 13, 2), Kadmus in dem nach ihm genannten Haus auf der Burg von Theben (P. 9, 12, 3), die Dioscuren in dem Jungferngemach zu Sparta (Paus. 3, 16, 3), daher *Φύλακος* und *Φυλάκη*, und die Megara der Proetiden zu Tirynth (P. 2, 25, 8. Vergl. Hes. *οἴκημα*; Sch. Juven. bei Cramer, p. 197). Die weibliche Potenz verbindet Hervortreten an's Licht und Wiederaufnahme in die Finsterniss, der locus muliebris, erst des Lebens, wird zuletzt des Todes Stätte. Alles in diesem Mythus ist aus einem Guss. Die Naturidee, welche er ausspricht, enthält die Grundlage, auf welcher das Mutterrecht der Minyer ruht. Gleichgestellt wird das Menschengeschlecht der tellurischen Zeugung, welche nur die Mutter kennt, die männliche Kraft dagegen in dem weiblichen *οἴκημα*, oder in dem ihm entspringenden Baume dem sterblichen Auge verborgen ruhen lässt. Diesem Systeme gilt der jüngste Schoss, der Trieb des letzten Frühlings als der hoffnungsreichste. Die Aeolerin Sappho (fr. 93) folgt derselben Naturanschauung, wenn sie das schönste Mädchen dem goldenen Apfel vergleicht, der unnahbar *ἄκρῳ ἐπ' ὕσδῳ ἄκρον ἐπ' ἀκροτάτῳ* (Longin. Pastor. 3, 33) seine Reife erlangt hat. So ist Chloris, so Pero die weitreichendste Hoffnung in Tyro's Geschlecht, die eine und die andere dem neuen Hause vergleichbar, in welches Melampus übersiedelt, nachdem ihm die Würmer den Einsturz des alten verkündet. Jedes nachfolgende tritt an die Stelle des ursprünglichen; durch alle Geschlechter hindurch bildet sich eine weibliche Reihenfolge, in welcher das letzte Haus die Stelle des ersten, Pero die minyeische Urmutter vertritt. Darum heisst sie nicht nur der Chloris, sondern auch der Tyro Tochter; darum wird in diesem Systeme von einer *Μήτηρ ἰσοδρόμη* gesprochen, darum von den Biantiden, ebenso von den Jamiden gesagt, *τὰ πρὸς μητρός* seien sie insgesammt Neleiden und Stymphalier, denn nur die Urmutter entscheidet,

ihre Genealogie theilt sich allen spätern Müttern, welcher besondern Heimath auch jede von ihnen angehören mag, mit. In den heräischen Spielen zu Olympia, welche auf Hippodamia zurückgeführt werden, theilen sich die Mädchen in drei Haufen, die jüngsten rennen zuerst: den Letztgebornen wird der Vorrang vor allen übrigen eingeräumt. Die Erste, die mit dem Siegeszweige des Oelbaumes geschmückt wurde, war Chloris, die einzig gerettete der Niobiden (P. 5, 16, 2. 3). Andere identificiren sie mit der minyeischen Chloris, den thebanischen Amphion mit dem Jasiden Amphion, dessen Ahn Demeter auf dem dreimal geackerten cretischen Fruchtfelde liebte. So Apollod. 3, 5, 6; Hyg. f. 10. 69. Ich halte die Sage von dem Siege der minyeischen Chloris für die ursprüngliche, und erblicke in der Verdrängung derselben durch die Tantalide eine Folge jener Feindschaft der Eleer gegen die Minyer, welche bemüht war, jegliche Auszeichnung auf den Stamm des berühmtern Pelops zu übertragen. Der minyeische Name ist mit Chloris so enge verbunden, dass diese Anführerin der nach Elis wandernden Minyer genannt wird. Die gynaikokratische Auffassung hat hierin eine besondere Anerkennung gefunden. An die Erwähnung des Flusses *Μινυήιος*, der mit Melampus und der Heilung der Proetiden in Verbindung gebracht, später aber Anigrus umgenannt wurde, knüpft Strabo 8, 347 folgende Bemerkung: *ἔχει δ᾽ ἡ ἐτυμότης καὶ ἄλλας ἀφορμάς, εἴτ᾽ ἀπὸ τῶν μετὰ Χλωρίδος τῆς Νέστορος μητρὸς ἐλθόντων ἐξ Ὀρχομενοῦ τοῦ Μινυείου, εἴτε Μινυῶν, οἳ τῶν Ἀργοναυτῶν ἀπόγονοι ὄντες ἐκ Λήμνου μὲν εἰς Λακεδαίμονα ἐξέπεσον, ἐντεῦθεν δ᾽ εἰς τὴν Τριφυλίαν κ. τ. λ.* Vergl. Schol. Pind. Isthm. 1, 79. Welcher der beiden Auffassungen wir folgen, immer tritt die mütterliche Abstammung und jener von Valer. Max. 4, 6, 3 berichtete Mutteradel der Minyer (conjuges illustris ibi sanguinis) in den Vordergrund. In ihrer Abstammung von den auf Lemnos landenden Argonauten erscheinen sie als *ἀπάτορες* und *παρθένιοι*, die nur eine Mutter haben. So erkennen Pelias und Neleus die Poseidonsöhne, als sie herangewachsen, Tyro, der sie nun gegen Sidero's Gewaltthat beistehen (Apollod. 1, 9, 9). So haben wir in Arkadien Parthenopaios, und in gleicher Bedeutung die von dem Jamiden Agesias verehrte Hera Parthenos, die jungfräulich gebärende Göttin (Paus. 8, 37, 5; Schol. Pind. Ol. 6, 46. 48. 51; Serv. Ecl. 6, 47; Aen. 1, 497; Apollod. 2, 7, 3. 4; 3, 91). Wie bei Strabo Chloris an der Spitze der Minyer steht, so nennt sie Od. 11, 285 Königin von Pylos: *ἡ δὲ Πύλου βασίλευε, τέκεν δὲ οἱ (τῷ Νηλεῖ) ἀγλαὰ τέκνα κ. τ. λ.* Eustath, p. 1685 bemerkt hiezu: *ἐβασίλευε διὰ τὸν ἄνδρα Νηλέα.* Paus. 9, 36, 4 fin. Diese Erklärung entspricht dem alten, zumal dem minyeisch-äolischen Rechte, das die Chariten als *βασίλισσαι τῆς Ὀρχομένου* und als *ἐπίσκοποι τοῦ τῶν Μινυῶν γένους* auffasst (Schol. Pind. Ol. 14, 1), durchaus nicht. Das Beispiel Pero's durch welche Bias, das der zwei Proetiden, durch welche die beiden Amythaonsöhne, das der Lysianassa, durch deren Hand Adrast zum Königthum erhoben wird, zeigt, dass wir uns nicht Neleus, sondern Chloris als die ursprüngliche Trägerin des minyeischen Königrechts zu denken haben (Schol. Pind. Pyth. 4, 306: *Περικλύμενος ἐκ Χλωρίδος καὶ Νηλέως*). Chloris und Pero nehmen neben Neleus und Bias dieselbe Stellung ein, in welcher Tyro neben Poseidon und Cretheus erscheint. An der Spitze der minyeischen Geschlechter steht die Mutter, jene *βοῦς*, auf welche das Brüderpaar Salmoneus und Kretheus zurückgeführt wird, und die selbst in dem Namen Alphesiboia wiederkehrt. Wie Pelias und Neleus, so stammen auch die Amythaoniden Bias und Melampus von Tyro, die ihrerseits als Aiolide in das Muttergeschlecht *τῶν ἀπὸ Πύῤῥας* eintritt.

CXXVII. Haben wir so bei den triphylischen Minyern dasselbe stofflich-mütterliche Recht wieder gefunden, das die epeisch-ätolische Vorzeit beherrscht, so kann es nicht überraschen, wenn auch die übrigen Eigenthümlichkeiten der gynaikokratischen Kulturstufe in den minyeischen Traditionen hervortreten. Die poseidonische Auffassung der männlichen Kraft zeigt sich auch hier wieder in Verbindung mit der Herrschaft des Todesgedankens, der in dem Neleusnamen (Hesiod. Th. 455: *ἴφθιμόν τ᾽ Ἀΐδην, ὃς ὑπὸ χθονὶ δώματα ναίει, νηλεὲς ἦτορ ἔχων*), ebenso in Pelias, dem schwarzen (*πέλιόν τι τοῦ προσώπου μέρος,* Apollod. 1, 9, 8), in Tyro (*πελιδνὴ τὰς παρειὰς παρὰ Σοφοκλεῖ,* Pollux 4, p. 175 Bekker), dem Schwarzfuss Melampus wie in dem sicyonischen *Μελαναιγίς* (P. 2, 35, 1), selbst in Proetus (Pamphyla lingua sordidus, Fulgent. Myth. 3, 1; Hesiod. fr. 16, p. 255 Göttling; Markscheffel, p. 366) zu erkennen ist, so wie in jenem Dualismus, der nach Massgabe der Eigeburt der Dioscuren und Molioniden das die sichtbare Naturschöpfung beherrschende Doppelgesetz des Werdens und Vergehens zur Darstellung bringt. Der Gedanke ewiger Vernichtung, welchen wir bei der Betrachtung der Argofahrt als die Grundidee des minyeischen Tellurismus nachgewiesen haben, zeigt sich nicht nur in der Mordlust des Salmoneus, des Tyrosohnes Pelias, der Stiefmutter Sidero, nicht nur in den Bildern von dem wurmzerfressenen Gebälk, dem einstürzenden Hause, dem rostenden Schwerte, dem gefällten Baume, sondern namentlich auch in der Zurückführung der minyeischen Chloris auf Minyas, der

Persephone (*Δέσποινα*, Paus. 8, 37; 5, 15, 3. 6) Sohn (Schol. Od. 11, 281), in der besondern Verehrung des Hades zu Pylos (Strabo 8, 343. 344; Müller, Orchom. S. 363 f.), in der Sage von dem Beistand, den dieser Gott im Verein mit Hera den Pyliern leistete, als Heracles die Stadt verwüstete, das Geschlecht der Neliden dem Untergang nahe brachte (P. 6, 25, 3; Apollod. 2, 7, 3; Il. 5. 395; Pind. Ol. 42—54), und Hera in die rechte Brust verwundete (Tz. Lyc. 40), in der Rolle, welche die minyeischen Heroinen in den Nekyien spielen, in der Beziehung der Minyas zu dem Orcus (P. 10, 28, 3: *ἡ δὲ Ὁμήρου ποίησις ἐς Ὀδυσσέα, καὶ ἡ Μινυάς τε καλουμένη, καὶ οἱ Νόστοι, μνήμη γὰρ ἐν ταύταις καὶ Ἅιδου καὶ τῶν ἐκεῖ δειμάτων ἐστίν.* Welker, Epischer Cyclus 2, 422—424; Schol. Pind. Isthm. 1, 11; *Μινύεια*, Todtenspiele zu Orchomenos), so wie in dem elischen und argivischen Todtenfest der *Ἀγριάνια* (Hesych s. v.), und in den Höhlenkulten von Pylos und Nonacris (P. 4, 36, 3; 8, 18, 3). Demnach kann es nicht auffallen, wenn das eine Glied des Dualismus, der mit beachtenswerther Consequenz in allen Verzweigungen des Tyro-Geschlechtes wiederkehrt, stets mit dem Gedanken der Vernichtung und des Todes sich identificiert. In dieser Bedeutung steht neben Kretheus der gewaltthätige Salmoneus, in dieser neben Tyro Sidero, neben Neleus Pelias (*ὑβριστής*, Hes. Th. 996), den die Sage als den schwarzen darstellt, der seinen *ὁμογάστριος* aus der thessalisch-minyeischen Jolkos vertreibt (Sch. Eurip. Alcest. 255), selbst des Heraaltars nicht schont (Apollod. 1, 9, 6), bei Pind. Pyth. 4, 250 ff. dem Aesonsohne den Thron vorenthält und dessen Leichenspiele zuletzt dem Sisyphos-Sprössling Glaucus den Tod durch die Pferdestuten bereiten (P. 6, 20, 9; Servius, G. 3, 266; Strabo 9, 409). Die gleiche Duplicität kehrt wieder im Stamme des Amythaon. Melampus ist wie Jamus von zwei Schlangen umgeben, und schlachtet zwei Rinder (Ap. 1, 9, 12). So erscheint er neben Bias als die finstere Naturseite, wie es denn die Biantiden sind, welche von den Melampodiden Gewalt leiden (Sch. Pind. Nem. 9, 30.) Je schroffer dieser Gegensatz, um so beachtenswerther ist es, dass dasselbe Bruderpaar andererseits durch den innigsten Verein verbunden wird. Die Amythaoniden treten dadurch den Dioscuren und Molioniden gleichgeltend zur Seite. Eustath. p. 1686 hebt ihre Aehnlichkeit ausdrücklich hervor, und macht insbesondere auf die Bruderliebe aufmerksam, welche, wie Castor und Pollux, Eurytus und Kteatus, so auch Bias und Melampus unter einander verbinde. Aus Liebe erwirbt Melampus dem Bias die Perotochter, aus Liebe zu demselben theilt er mit ihm sein argivisches Reich, wie Castor an Pollux die Hälfte des Alls überliefert. Diese Züge der Sage sind ein genauer Ausdruck des religiösen Systems, dessen Mittelpunkt der minyeische Tellurismus bildet, und aus ihm ebenso abgeleitet, wie die Duplicität der spartanischen und römischen Könige, die spartanischen und römischen Dokana, die — nun ganz verständlich — zugleich als Ausdruck brüderlichen Vereins und als Bild geöffneter Gräber geschildert werden. (Etym. Mag. *δοκός, δόκανα*.) Leben und Tod, diese ewig sich bekämpfenden Gegensätze, sind doch nur die Zwillingspole derselben Kraft und unlösbare Potenzen, gleich den zwei Augen, die bei Thamyris wie bei Alexander, verschiedene Farben zeigen (Pollux 4, p. 175 Bekker). Wenn Herodot 9, 33. 34 die Forderung des Jamiden Tisamenus, nicht allein sondern zugleich mit seinem Bruder Hegias, und zwar mit ihm unter denselben Bedingungen, in's spartanische Bürgerrecht aufgenommen zu werden, auf den Vorgang des Melampus und dessen Verhältniss zu Bias zurückführt, so haben wir hierin nicht einen zufälligen Gedanken des Geschichtschreibers, sondern eine sehr merkwürdige Nachwirkung des das melampodische Religionssystem beherrschenden Grundgedankens zu erkennen. Diesem zufolge war die Trennung des Bruderpaares eine Unmöglichkeit. Mythisch spricht sich derselbe Gedanke in dem Namen *Ἀμφότερος* aus, den ein Alcmaeonide, des Acarnan Bruder, mithin wieder ein Melampodide, trägt (vergleiche *Ἑκάτερος* bei Strabo 10, 323. Paus. 8, 24, 4). Die unlösbare Verbindung der Molioniden und Dioscuren beherrscht das ganze Geschlecht der Melampodiden und wird von diesem noch festgehalten, nachdem ihr Prophetenthum längst aus seiner ursprünglich tellurischen Verbindung zu apollinischer Natur sich erhoben hatte.

CXXVIII. Die genauere Darlegung des eben erwähnten Fortschritts von der chthonischen Mütterlichkeit zu der apollinischen Paternität bildet den Gegenstand unserer nächsten Betrachtung. Haben wir in dem minyeischen Triphylien den Tellurismus in besonders scharfer und consequenter Durchführung gefunden, so gewinnt die Betrachtung der allmäligen Zurückdrängung desselben durch höhere Religionsstufen dadurch besonderes Interesse, dass sie uns das grosse Entwicklungsgesetz, das von der stofflichen Mütterlichkeit zu der Paternität des Lichts emporführt, in einer neuen Richtung, nämlich auf dem Gebiete der Mantik vorführt. Aus dem Sehergeschlecht der Melampodiden entwickeln sich die Klytiden und Jamiden. Ganz tellurisch sind jene erstern, ganz apollinisch die letztern. An die Klytiden knüpft sich der erste Uebergang von den Melampodiden zu den Jamiden an. Wir haben

diese drei Stufen nun genauer zu betrachten. Der tellurische Charakter der frühesten melampodischen Weissagung zeigt sich zunächst in ihrer Zurückführung auf das Schlangenpaar, dessen Beziehung zu der Doppelpotenz des Lebens, der innigen Verschwisterung von Vergehen und Werden, in dem Mythus von der Wunderthat des Melampodiden Polyïdos an dem Minossohne Glaucus (Hygin. f. 136; Apollod. 3, 3; Aelian N. A. 5, 2 in.) mit derselben Bestimmtheit hervortritt, wie in der Erzählung von den schlangengeschmückten Erechthiden und den beiden Blutstropfen im Besitze der Erechthide Krëusa. Dem chthonisch-poseidonischen Ursprung, der auch zu Delphi als die älteste Stufe der Weissagung in bedeutsamen Mythen anerkannt wird (besonders Paus. 10, 5, 3: *Ποσειδῶνος ἐν κοινῷ καὶ Γῆς εἶναι τὸ μαντεῖον*), entspricht der Muttername Eidomene, von der Melampus' Weisheit stammt, namentlich aber das Hervortreten von Nacht, Schlaf und Traum in der Mantik des Melampus und seines Geschlechts. Im Schlafe empfängt er die Gabe der Seherkunst (Apollod. 1, 9, 11: *κοιμωμένῳ*). Als der älteste Traumdeuter wird der Melampodide Amphiaraus genannt. (P. 2, 23, 2: *Βάτων γένος Ἀμφιαράῳ τοῦ αὐτοῦ τῶν Μελαμποδιδῶν*; P. 2, 13, 6: *οἶκος μαντικός, ἐς τοῦτον Ἀμφ. ἐλθὼν καὶ τὴν νύκτα ἐγκατακοιμηθεὶς μαντεύεσθαι τότε πρῶτον*; 1, 34, 3; Philostr. Im. 1, 27.) Bei Pind. Ol. 13, 104 gebietet Polyidos dem äolischen Könige Bellerophon, schnell dem Traumgesichte zu folgen. Jamus steigt des Nachts in die Fluthen des Alpheios, wie Pelops des Nachts zu Poseidon fleht (Pind. Ol. 6, 28 ff.) Der Eleer Tellias bezeichnet den Phocensern die Zeit des Vollmonds zum Angriffe gegen die Thessaler, und führt sie im nächtlichen Kampfe zum Siege (P. 10, 1, 4. 5; Herod. 8, 27; Plut. Mull. virt. *Φωκίδες*), wie in Statius Thebais der Kampf der Sieben gegen Theben im Anschluss an die Grundidee der Melampodiden ein nächtlicher ist. Die Telliaden sind ein Zweig der Melampodiden. Als solche werden sie von Philostrat. V. A. 5, 25 genannt. Zu ihnen gehört auch Hegesistratus, den Mardonius gewonnen hatte: *ἄνδρα Ἠλεῖόν τε καὶ τῶν Τελλιαδέων ἐόντα λογιμώτατον* (Her. 9, 36). Die tellurische Beziehung liegt schon in dem Namen vor. Sehr verständlich kehrt sie wieder in der Sage von Hegesistratus' Flucht aus Sparta, bei welcher er nur des Nachts reist, des Tags dagegen im Walde sich verbirgt, und für das abgehauene ein hölzernes Bein gebraucht (vergl. Schol. Theocr. Id. 3, 49). Das olympische Standbild des Jamiden Thrasybul zeigte eine nach der rechten Schulter hin kriechende bunte Eidechse (*γαλεώτης*), zu Füssen dagegen lag ein in zwei Hälften zerlegter Hund mit entblösster Leber. Pausan. 6, 2, 2 will in dieser sonst ungebräuchlichen *σπλάγχνων μαντικὴ κυνείων* eine Neuerung Thrasybuls erkennen. Sie enthält aber eine sehr bezeichnende Rückkehr des Jamiden zu dem weiblich-tellurischen Prinzip des Melampus (*κύων ἐπὶ μορίου θήλεος κεῖται,* Alberti zu Hesych *κύων*. Aelian, H. A. 7, 19: *μοιχὸς ἐν τῇ δίκῃ κύων*). Der holzgebärende locrische Hund (Paus. 10, 38, 1; Plut. qu. gr. 15), der Enodia schwarzes Hundeopfer (Pausan. 3, 14, 9; Plut. qu. gr. 108; Serv. Aen. 8, 652), die oben erwähnte Hundesühne der Makedonier, das römische Canicidium (Plin. 29, 4) und die Hundekreuzigung (Serv. Aen. 8, 652), Aesculaps, des vielfach mit Polyïdos verbundenen Todtenerweckers (Schol. Pind. Pyth. 3, 96; Hygin f. 49), Pflege durch einen Hund (Paus. 2, 26, 4), die Hut der Kühe Tyro's durch dasselbe Thier und so manches Andere (Herod. 1, 122; Aelian, H. A. 11, 5; 7, 19, 38; 12, 22; Eurip. Hecuba 1243. 1251) zeigt auf's Deutlichste die Beziehung des Hundes zu der gebärenden Mütterlichkeit (daher canis vorzugsweise weiblich, Horat. Epod. 2, 31) und zu der tellurischen Finsterniss, die in dem Hund des Orcus und der Bedeutung des nächtlichen Hundegeheuls (P. 4, 13, 1. Vergleiche Plaut. Cas. 5, 4, 4 und Tz. Lyc. 440: *κύνες, οἱ μάντεις*) noch bestimmter hervortritt, und Heracles des *μισογύνος* Feindschaft gegen dieses Thier (Plut. Qu. r. 87; Apollod. 2, 7; Diod. 4, 33), wie seine Verachtung des ganz weiblich-stofflich gedachten Adonis (Schol. Theocr. Id. 5, 21) erklärt. Im Gegensatz hiezu hebt der *γαλεώτης* das apollinische Lichtprinzip, vor welchem das tellurische des Melampus mehr und mehr in den Hintergrund tritt, bedeutsam als die höhere Stufe der jamidischen Mantik hervor. Jene verbindet sich mit der linken, diese mit der rechten Naturseite. Von dem *γαλεώτης* hat das sicilische Sehergeschlecht der Galeoten seinen Namen. Stephan. Byz. s. v. In der Weissagung der Herrschaft aus einem Bienenschwarm, der sich an den Arm des Tyrannen Dionysius setzt (bei Aelian, V. H. 12, 76; Cic. de divin. 1, 20), liegt die Anerkennung des mütterlich-demetrischen Prinzips (Sch. Theocr. 15, 94; über Demeters Verbindung mit der Eidechse Ovid. M. 5, 447), welches auch in der Geschichte des Melampodiden Polyïdos, nämlich in Glaucus' Tod im Honigfasse (vergl. Eckermann, Mel. 147 bis 152), wie in der Verbindung der Biene und des Bienenstaats mit der Gynaikokratie hervortritt. — Der chthonischen Stufe der melampodischen Mantik gehört ferner die Hervorhebung des Gehörs vor dem Gesichtssinn. Für die höhere astrale Beziehung des letztern werden wir später die entscheidenden Zeugnisse beibringen. Stofflich-tellurisch sind alle Schall-Orakel,

welche für Dodona's tönendes Erz und für Aegypten (Plut. Is. Os. 14. 29) besonders bezeugt werden. Melampus' von dem Schlangenpaar im Schlaf gereinigte Ohren (vergl. Schol. Pind. Pyth. 8, 64; Lucian pro imagg. 20. Tzetz. arg. ad Lyc. p. 267 Müller. Eust. p. 663, 40) verstehen der Holzwürmer und der Vögel Stimme, wie auch Polyïdos (Claudian, de bello Get. 442. Welker, Gr. Trag. S. 770). Traumdeutung und Vogelflug gehören derselben Stufe der Weissagung (P. 1, 34, 3). Die Verbindung der letztern mit dem Prinzipat der stofflichen Mütterlichkeit tritt nicht nur bei den Etruscern und bei den gynaikokratischen Karern, den Erfindern der Augurien (Plin. h. n. 7, 56; Cic. div. 2, 33. 40. — Aen. 3, 161; vergl. Ter. Phormio 4, 4, 30: gallina cecinit, nach Donatus Zeichen der Weiberherrschaft; ὄρνις vorzugsweise weiblich, Boeckh zu Pindar, p. 455), sondern auch in den Religionsübungen der asiatischen Amazonen (oben S. 208, 2) bedeutsam hervor. Für die Melampodiden kehrt der Zusammenhang mit den Vögeln wieder in der Sage, dass in dem Temenos des von der Erde verschlungenen Amphiaraus keiner sich niederlässt (Paus. 9, 8, 2). Die Vögel gehören dem tellurischen Luftraum, dessen Bedeutung in der aiolischen Religion wir schon hervorgehoben haben. Ihr Ursprung aus dem Ei gibt ihnen besondere Beziehung zu dem Mutterthum und begründet jenen Anspruch, den sie unter Anspielung auf die chthonischen Mysterien bei Aristophanes aves 693 — 704 erheben, nämlich dass sie es sind, die den Adel des höchsten Alterthums vor allen andern Thieren besitzen (Bachofen, Gr. S., S. 31. 224. 292). — Jetzt werden wir einen andern Zug der melampodischen Mantik in seiner ganzen Bedeutung verstehen. Der Aiolide ist vorzugsweise Prophet des Untergangs und Verkünder des Todes. Er weissagt den nahe bevorstehenden Einsturz des Hauses, der Würmer Geheimniss. Des raubgierigen Geiers Stimme zeigt ihm das rostreiche Schwert. So ist auch Amphiaraos der Unglücksverkünder und besonders geeignet, bei Euripides die Worte zu sprechen: ἔφυ μὲν οὐδεὶς ὅστις οὐ πονεῖ βροτῶν· θάπτει τε τέκνα χἄτερ' αὖ κτᾶται νέα, αὐτός τε θνήσκει, κ. τ. λ. (Welker, Gr. Tr. 558). Wie er aus Opheltes' Tod den Untergang zum voraus kennt (Apollod. 3, 6, 4), wird er von dem eigenen Todesbewusstsein ewig gequält, und bringt, indem er Melampus' Haupt vom Rumpfe trennt, den Tydeus um die ihm von Athene bereitete Unsterblichkeit (Eckermann, S. 71; Schol. Pind. Nem. 10, 12). Protesilaus, das erste Opfer des troischen Krieges, der Gegenstand der Trauer und Sehnsucht Laodamiens und der matres Phylaceides (Ovid. Her. 13, 35; Schol. Isth. 1, 83), wird als die erste Frucht jener durch den Rosttrank dem Iphiclus wiedergegebenen Männlichkeit genannt. Theoclus, des Eumantis Sohn, der Jamide, erkennt die Erfüllung des Orakels, an welches Aristomenes' und der Messenier Untergang geknüpft ist. Auch er also trägt den Charakter des schwarzen Propheten, und zeigt in Allem mehr die melampodische als die jamidische Stufe der Mantik. (P. 4, 16, 1. 2; 4, 20, 1. Vergl. Fulgent. Exp. serm. antiq. p. 770 Staveren: Ἑκατομφόνιον — si quis centum hostes interfecisset sacrificatum est a duobus Aristomene Gortynensi et Theoclo Eleo, sicut Sosicrates scribit. P. 4, 19, 2; Fr. h. gr. 4, 501; Müller, Dorer 1, 142. Ueber Manticlus, des Theoclus Sohn, P. 4, 21, 1. 8; 4, 23, 1; 4, 26, 3.) Polyïdos versteht den Sinn des von den Cureten gegebenen dunkeln Spruches, der das Loos der tellurischen Zeugung durch den dreimaligen Farbenwechsel von Weiss und Roth, von Roth zu Schwarz darstellt. (Hygin f. 136; Apollod. 3, 3, 1; Tzetz. Lyc. 811.) Dem Euchenor sagt er sein frühes Ende voraus (Il. 13, 663 ff.) Die Seherkunst des Geschlechts der Melampodiden ist also ein Ausdruck jenes ewigen Zitterns und Bebens, das die auszeichnende Eigenschaft des noch ganz dem Tellurismus ergebenen Menschengeistes bildet. Der Tod und seine schreckenden Ahnungen herrschen vor. Verzweifelnd, wie Bellerophon, steht der Melampodide vor dem ewigen Untergang aller Erdzeugung, deren trauriges Loos ihm in den herbstlich verwehten Baumblättern entgegentritt. Kein Wunder daher, dass in allen auf Melampus bezüglichen Mythen die Pflanzenwelt, insbesondere die ultronea et iniussa creatio, eine so hervorragende Rolle spielt. Die Eiche mit dem Schlangenneste, die auch in Phegeus' Namen hervortritt, und sich mit der mütterlichen Nacht so enge verbindet (ὁ παρὰ δρυῒ σκότος, Plut. Qu. gr. 20. Aristot. Σαμ. πολιτ. Paus. 3, 10, 7. Gerhard, Arch. Zeit. 1849, No. 7; 1847, No. 6, p. 95; die zwei Minerven, Taf. 2. Berlin 1848), die zerfressenen Balken, das wilde Gesträuch, das die rostige Klinge umgibt, der Wald, in welchem Doripe das Kind aussetzt (Sch. Apoll. Rh. 1, 121), das Dickicht, in dem Hegesistratos sich birgt, das hölzerne Bein, mit dem er das abgehauene ersetzt, die Brombeerstaude mit den drei Farbenwechseln, des Mopsus und Amphilochus wilder Feigenbaum (Tzetz. Lyc. 427. 980), das Binsengesträuch des Jamus (Pind. Ol. 6, 93), der wilde Birnbaum (Ἀχράς), bei welchem Aristomenes seinen später zu Lebadea geweihten Schild verliert, weil er zuwider des Theoclus Warnung vor den auf dem Baume sitzenden Dioscuren weiter vordringt (Pausan. 4, 16, 1. 2. Ueber Ἀχράς Gräb. S., S. 345): alle diese mit so be-

achtenswerther Uebereinstimmung sich wiederholenden Zurückführungen des Menschen auf die einseitig mütterliche, hetärischer Begattung entsprossene Pflanzenwelt heben den Gedanken des Todes nicht weniger nachdrücklich hervor, als die Sage von dem verwundenden Hundsdorn (Cynosbatos), aus welchem das Muttergeschlecht der lelegischen Locrer hervorgeht, und Amphiaraus' Ausdruck bei Euripides (Welker, Gr. Trag. S. 558): *βίον θερίζειν ὥστε κάρπιμον στάχυν*. Solcher rein stofflich-mütterlichen Anschauung gemäss kann Melampus nur in weiblichem Göttervereine erscheinen. Er wird in der That nicht nur mit Athene Alea (P. 8, 47, 3), sondern zunächst mit Artemis, der thracischen Göttin, verbunden. Ihr weiht er nach der Reinigung der Proetiden einen Tempel in Argos (Hesych, *Ἀκρουχεῖ*), und die arkadischen Klitorier (vergl. Vitruv. 8, 3; Ovid. M. 15, 322—328) führen den Beinamen Hemeresia auf dasselbe Ereigniss zurück (P. 8, 18, 3). In Festhaltung des oben bemerkten Melampodischen Dualismus nennt Callimachus in Dianam 233 bis 236 zwei Heiligthümer, wie Lucian, Alex. 19 zwei Obolen als Orakelpreis in dem amphilochischen Mallus. Neben der weiblichen Potenz nimmt der männliche Phallus jene untergeordnete Stellung ein, aus welcher er auf der poseidonischen Stufe nie heraustritt. Verborgen in dem mütterlichen Stoffe zeigt ihn uns das von dem Stamme wild umwachsene Schwert, ebenso das Gemach, in welchem Melampus, Iphiclus Hegesitratos gefesselt liegt. Zu der dionysischen Entwicklung der Männlichkeit und ihrer siegreichen Erhebung über den weiblichen Stoff ist der ursprüngliche Melampus nicht emporgestiegen. In dem Proetiden-Mythus erscheint er als Dionysos' Gegner. Mit seiner Hilfe hat Proetus die Frauen von Argos von ihrer Verirrung zurückgeführt, und die Herstellung der alten düstern Strenge des tellurischen Mutterthums durch die Errichtung eines Tempels der dionysosfeindlichen Hera gefeiert (P. 2, 12, 1). Melampus ist der Vertreter des Wasserprinzips gegenüber dem Weine (Athen. 2, 45 D. Ovid. M. 15, 322—328. Vergl. Plut. Parall. 19). In Triphylien wie in Argos sichert er dem minyeischen Tellurismus den Sieg gegen den Kult der höhern Lichtgottheit, in welcher die Männlichkeit als rettende und erlösende Macht über das stoffliche Gesetz den Sieg davonträgt. Alle Verbindungen des Amythaoniden und seines Sagenkreises mit dem Dionysos (vergl. Her. 2, 49; Paus. 9, 29, 2; Diod. 1, 97) sind eine Folge der spätern Verbreitung des bacchischen Mysterienkults, dem sich auf die Dauer weder Arkadien, noch Argos, noch Elis entziehen konnten. Die melampodische Todesweissagung, die ängstigende Ahnung stets drohenden Untergangs und die solchen Schrecknissen gegenüber angewendeten zauberischen (*μαντομάγος, γοητεία*), sinnlich derben (Diphil. ap. Clem. Alex. Str. 7, p. 713; Eckermann, S. 11—14; Spengel zu Theophr. H. P. 9, 10, 4; B. 2, S. 365, ebenso Bacis der die Lakonerinnen sühnt, Suidas s. v.; Schol. Arist. Pac. 1671; aves 963; Bernhardy, Gr. Liter. 1, 204; Wesseling zu Herod. 8, 20) Sühnungen sind von der Siegesfreude, die sich an Dionysos' überwindende Lichtmacht anknüpft und seine Mysterien beherrscht, so verschieden, dass sie mit der Verbreitung der letztern ihre Bedeutung verlieren mussten, und nur als tiefere chthonisch-sinnliche Stufe mit dem mildern Lichte einer freudenreichern Religion in Verbindung treten konnten.

CXXIX. In der Stufenfolge von tellurischer zu apollinischer Weissagung bietet als Träger des ersten entschiedenen Fortschritts Klytius, der Stammvater der Klytiden, sich dar. Das Standbild des Olympioniken Eperastus, des Theogonus Sohn, trug folgende Inschrift:

Τῶν δ' ἱερογλώσσων Κλυτιδᾶν γένος εὔχομαι εἶναι,
Μάντις ἀπ' ἰσοθέων αἷμα Μελαμποδιδᾶν.

Eperastus war also zunächst Klytide, weiter zurück Melampodide. Der Stammbaum, welchen Pausanias zur Erklärung hinzufügt (Melampus, Mantius, Oïclus, Amphiaraus, Alcmaion, Klytius), bestätigt dieses Verhältniss. Wie hier den Melampodiden, so werden die Klytiden anderwärts den Jamiden angeschlossen. Herod. 9, 33 nennt jenen Tisamenus, der für seinen Bruder Hegias dasselbe forderte, was einst von Proetus Melampus für Bias erlangt hatte, einen Eleer *καὶ γένους τοῦ Ἰαμιδέων Κλυτιάδην*, eine Lesart, die vollkommen feststeht, und von Boeckh, Explic. ad Pind. Ol. 6, p. 152, so wie von Eckermann, S. 130, 2 ohne Grund angefochten wird. In dem gleichmässigen Anschluss der Klytiden an die Melampodiden und Jamiden liegt nicht sowohl ein Widerspruch, als vielmehr eine weitere Entwicklung der Religionsstufe, und der Beweis, dass die Melampodiden zuletzt selbst zu apollinischen Jamiden umgestaltet waren. Eben desshalb nennt Cicero, Div. 1, 41 nur zwei elische Seherfamilien: Jamidarum unam, alteram Clytidarum, haruspicinae nobilitate praestantes. Philostr. V. A. 5, 25 macht folgende Zusammenstellung: *οἱ δὲ Ἰαμίδαι, εἶπε, καὶ οἱ Τελλιάδαι καὶ οἱ Κλυτιάδαι καὶ τὸ πᾶν τῶν Μελαμποδιδῶν μαντεῖον ἐλήρησαν, ὦ λῷστε, τοσαῦτα μὲν περὶ πυρὸς εἰπόντες, τοσαύτας δὲ ἀπ' αὐτοῦ συλλεξάμενοι φήμας*: eine Ausdrucksweise, aus welcher hervorgeht, dass die Melampodiden die drei zuerst genannten Familien in sich begreifen, und neben ihnen nur noch eine geschichtliche Bedeutung haben.

Zur Feststellung des richtigen Verhältnisses zwischen Klytius und Melampus führt uns eine Bemerkung des Pausanias 6, 18, deren Gewicht nur in Verbindung mit dem Mutterrecht gewürdigt werden kann. Klytius verlässt die arkadische Psophis und zieht nach Elis hinüber, um nicht länger mit seinen Oheimen, den Brüdern seiner Mutter Arsinoë oder Alphesiboea, die ihm den Vater Alcmaion gemordet hatten, zusammen zu leben. Nach dem, was oben S. 65—68 über Alcmaeon's im Auftrage des Vaters Amphiaraus an Eriphyle verübten Muttermord und seine Ehe mit der Phegeustochter bemerkt worden ist, gewinnt die Verbindung des Klytius mit eben diesem Ereignisse die Bedeutung eines entscheidenden Wendepunktes. Alcmaion fällt als Opfer des von ihm verletzten alten tellurischen Rechts. Dass Eriphyle, durch den erotischen Zauber des Halsschmucks und Schleiers verführt (Bachofen, Gräb. S., S. 69 bis 72; Eckermann, S. 43), erst den Vater und alsdann den Sohn zur Theilnahme an den verderblichen Kämpfen gegen das den Aioliden feindselige Theben antreibt, kann Alcmaions That nicht rechtfertigen; zu Psophis findet sie an den Brüdern seiner Gemahlin blutige Rächer. Aber Klytius wendet sich ab von den Vertretern des alten melampodischen Muttergesetzes, und huldigt, gleich Orest, dem höhern Anspruche der Paternität, deren Sieg Amphiaraus und Alcmaion durch ihre Leiden und ihren Tod vorbereitet hatten. Klytius tritt mithin dem Alcmaeon als Vertreter des Vaterprinzips zur Seite. An seinen Namen knüpft sich derselbe Fortschritt, den wir für Alcmaion hervorgehoben haben. In diesem Sinne wird er dem letztern durch das Sohnesverhältniss verbunden. Halten wir den aufgestellten Gesichtspunkt fest, so gewinnen die Melampodiden und die argivischen Kriege gegen Theben, in welchen jene eine so bedeutende Rolle spielen, grössere Verständlichkeit. Vorerst sehen wir nun den Grund ein, warum Homer in der Od. 15, 222—255, und mit ihm der Scholiast zu Pindars Nem. 9, 30, p. 494 Boeckh, die Melampodiden in Abweichung von Paus. 6, 18, in zwei Linien sondert, und Mantius zum Stammvater des Kleitos und Polyïdos, durch den letztern auch des Theoclymenus macht, während Amphiaraus und seine Söhne Amphilochus mit Alcmaeon, die Nachkommenschaft des Antiphates abschliessen, Klytius aber gar keine Erwähnung findet. Darin liegt die Anerkennung, dass im Stamme der Melampodiden seit Alcmaeon ein neues höheres Prinzip zur Anerkennung gelangte. Wird dieses bei Pausanias durch Klytius vertreten, so erhält bei Homer Polyïdos, des Theoclymenos Vater, dieselbe Stellung. Die Odyssee hebt das Successionsverhältniss ausdrücklich hervor, indem sie sagt, da Amphiaraus todt war, ordnete Apoll den Polyïdos zum preiswürdigen Seher. In der Mitte zwischen Beiden stehen die Amphiaraussöhne Amphilochus und Alcmaion, die daher auch hier als die Vermittler des Uebergangs aus dem melampodischen Prinzip des Amphiaraus zu dem klytidischen des Polyïdos erscheinen. Derselbe Fortschritt vertheilt sich auf die beiden Kriege gegen Theben, von welchen der erste mit dem Untergang der Sieben — nur Adrast wird durch das göttliche Pferd Arion nach Athen gerettet — der zweite dagegen mit dem Sieg der Epigonen (*ὁπλοτέρων ἀνδρῶν*, Certam. Hes. et Hom. p. 324, 3 Göttl.) endet. Jener führt Amphiaraus in den Tod, dieser wird durch das Bruderpaar Amphilochus-Alcmaeon zu glücklichem Ende gebracht. In Amphilochus und Alcmaion treten die beiden Eigenschaften des Sehers und des Helden, welche in Amphiaraus verbunden sind (Pind. Ol. 6: *ἀμφότερον μάντιν τ' ἀγαθὸν καὶ δουρὶ μάρνασθαι*), zu zwei Personen auseinander, so dass die Wendung, welche Euripides (bei Apollod. 3, 7, 7) in seinem corinthischen Alcmaion dem Verhältniss gibt, indem er Amphilochus aus dem Bruder zum Sohne des Alcmaeon macht, wiederum als eine Rückkehr zu der ursprünglichen Idee der Einheit erscheint. Wie dem ersten Kriege Amphiaraus, so wird dem der Epigonen Polyïdos als Seher beigegeben (Athen. 11, 459; Eckermann, Mel. 77). Jener gehört also dem unterliegenden melampodischen Prinzipe, dieser dem siegreichen klytidischen an. Durchgeführt wird die Umbildung durch Amphilochus-Alcmaion, die eben darum beiden Stufen beigezählt werden können, nach rückwärts den Melampodiden, aus denen sie hervorgehen, deren Recht sie aber überwinden, nach vorwärts den Klytiden, die Alcmaions, des *Μητροκτόνος*, Mord billigen. Der Wendepunkt selbst liegt in Eriphyle's Tod durch des Sohnes Hand. Von Amphiaraus geboten, wird die That von Alcmaeon vollendet. Ist der Vater dem Weibe und seinem Rechte erlegen, so obsiegt ihm der Sohn, und bereitet dadurch der Paternität ihre endliche Anerkennung. Alcmaeon ist also grösser als Amphiaraus, wie die Epigonen in Il. 4, 405 sich als grössere Söhne ihren Vorfahren gegenüberstellen. Von der Sage wird die Vollendung des Muttermords bald vor, bald nach dem Auszug zum Kriege gesetzt. Welche von beiden Angaben wir auch für die ältere erklären mögen, immer verbindet sich der zweite thebanische Krieg mit dem Siege des höhern Vaterprinzips, so dass es nun ganz verständlich ist, warum die cabiraeisch-pelargischen Kulte zu Theben in der Epigonen-Periode aufgehört haben sollen (Paus. 9, 25, 6), während in dem ersten Kampfe das Unterliegen desselben hervortritt. In dem

gleichen Verhältnisse überragt Polyïdos den Amphiaraus, dessen höhern Nachfolger Homer ihn nennt. Sterblich ganz tellurisch, ist jener in der Sage von dem Erdschlund, der ihn mitsamt seinem Wagen aufnimmt, als Pluton dargestellt, und dem chthonischen Teiresias, der beider Geschlechter Genuss gehabt, und mit Amphiaraus denselben Untergang findet (P. 9, 37, 3), vergleichbar. An Polyïdos dagegen knüpft sich zuerst der Gedanke einer Wiedererstehung des Lebens aus dem Tode. Dieser bildet den wahren Kern des Glaucus-Mythus, der sich eben dadurch besonders eignete, in der spätern orphisch-dionysischen Mysterienreligion eine hervorragende Stelle einzunehmen (Luc. de saltat. 49; Eckermann, S. 156; Welker, Gr. Trag. S. 767 ff.). Seine Verbindung mit dem Mutterlande Kreta (das zu verleugnen besonders strafbar war, P. 6, 18, 4) und dem tellurisch-poseidonischen Minos leiht ihm noch grössere Bedeutung. In dem rein chthonischen Prinzip der Cureten, die auch Sophocles in seinem Polyïdos und Euripides einführten (Athen. 2, 51; Eckermann, Mel. S. 140 ff.; Hesych, *Κουρήτων στόμα*), erscheint Polyïdos' höhere Kraft in einer Gegensätzlichkeit, welche durch die Wiederentziehung der dem Minossohne anfänglich mitgetheilten Sehergabe, so wie durch das Bruderverhältniss zu dem von Eos aus Liebe entführten Kleitos, endlich durch Polyïdos' Verbindung mit Dionysos *Patrous* zu Megara (P. 1, 43, 5) noch mehr betont wird. Dieser höhern Natur entspricht die Dreizahl, welche in Polyïdos' Mythus die alte melampodische Zwei verdrängt hat (vergl. Paus. 9, 35). Nicht zweimal, sondern dreimal des Tages wechselt das Kalb, dessen Wundernatur Polyïdos zuerst erkennt, seine Farbe. Die ewig auseinanderfallende, in ewigem Wechselmorde sich selbst vernichtende Zweiheit gehört dem Weibe, dem Grabe (Porphyr. antr. nymph. 29. 31, daher *διπλάσιος σηκὸς τάφου*, Welker, Gr. Tragöd. S. 773), der Nacht, die den Tag aus sich gebiert, um ihn wieder in ihren schwarzen Schoss aufzunehmen. Die dreifache Lichtänderung dagegen, welche in der dreimaligen Umkreisung Creta's durch den schützenden Talos, in dem dreimaligen Rauchopfer der Aegypter, das Morgens, Mittags und Abends verrichtet wird (Plut. Is. 52; Marinus vita Procli 21), in dem triplex color bei Virgil. Ecl. 8, 73; Ciris 370 wiederkehrt, stellt den Tag in den Vordergrund, beginnt mit der Alba und schliesst mit der Abenddämmerung. (Weiss, Roth, Schwarz auch in des Aeschylus Kreterinnen bei Athen. 2, 51 D.; Schol. Aristid. 2, 307 Jepp.) Jenes melampodisch-amphiaraische Nachtprinzip ist also in Polyïdos durch das des Lichtes überwunden, die mütterliche Finsterniss von dem Tage besiegt (Pind. Isth. 4, 1: *μᾶτερ Ἀελίου πολυώνυμε Θεία*). Ein Fortschritt, der um so wichtiger ist, da er dem Namen Klytius seinen Ursprung gegeben zu haben scheint. *Κλυτός* nennt der Rheginer Ibycus den Morgen, weil er, wie Plut. Symp. 8, 3 am Ende bemerkt, der Stille den Lärm und die Bewegung des erwachenden Lebens folgen lässt: *τὸν ὄρθρον ὁ Ἴβυκος οὐ κακῶς κλυτὸν προσεῖπεν, ἐν ᾧ κλύειν καὶ ἤδη φθέγγεσθαι συμβέβηκε.* So wird der das Frühlicht begrüssende Hahn der nächtlichen Athene beigegeben, so der Aurorageliebte Memnon unter den ersten Strahlen der Sonne aus dem stummen Stein zum tönenden Wunderbild umgestaltet: *Δεξιὰ σημαίνων, λαὼς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρων. οἱ δὲ ἕπονται, καθάπερ ἐκ παλιγγενεσίας νέα ἐφ' ἡμέρῃ φρονέοντες.* Klytius erscheint mithin als göttlicher Eous. Polyïdos aber nimmt dadurch, dass er den dreimaligen Farbenwechsel des Tages erkennt, gleiche Natur an, wodurch die Stellvertretung des Klytius durch Polyïdos in den beiden Genealogien bei Homer und Pausanias ihre Lösung erhält. Das Verhältniss des Klytius zu Melampus tritt jetzt in seiner vollen Bestimmtheit hervor. Gehört jener der Nacht und dem finstern Tellurismus, so schliesst sich dieser dem siegreich das mütterliche Dunkel überwindenden Tagesgestirne an, und verbindet sich in dieser Eigenschaft mit dem durch Alcmaion zur Anerkennung gebrachten Prinzip der apollinischen Paternität. Die Weissagung macht den gleichen Fortschritt. In Melampus' Gabe der Nacht und der Erde wird sie in Klytius apollinisch und siegesgewiss, wie das erstehende Tagesgestirn. Darum tritt jetzt die in der Sonne erglänzende, sie liebende Eidechse, welcher auch die christliche Symbolik dieselbe höhere Lichtbeziehung leiht, an die Stelle des nächtlichen Hundes und des Mondes, dem die Telliaden treu bleiben; darum wird statt Dorn und Gebüsch jetzt die schöngebordete Viole (Pind. Ol. 6, 93) und die im Sonnenschein funkelnde Brombeere klytiadisch-melampodisches Attribut. Darum fortan statt der Mutter, von welcher, wie Melampus, so auch die Aeolerin Melanippe *ἡ Σοφή* ihre naturkundige Weisheit ableitet (Welker, Gr. Tr. 840 ff.), Apollo Quelle der Mantik. Der düstere, ewiger Angst verfallene Ernst der ursprünglichen Weissagung weicht einer heitern Zuversicht. Waren uns Melampus und Amphiaraus, wie Teiresias (vergl. Eurip. Phoen. 558—562) als Schreckenspropheten erschienen, so nimmt die Weissagung der Klytiden ihre Richtung auf Glück, Gedeihen, Sieg. Vgl. Conon N. 6; Plut. def. or. 45. Es ist bemerkenswerth, mit welcher Consequenz dieser Gedanke durchgeführt wird. Tisamenus, den Her. 9, 33 ausdrücklich einen klytidischen Jamiden nennt, erhielt von dem pythischen Orakel, das er über seine Nachkommenschaft befragte,

die Antwort, aus fünf grossen Kämpfen werde er siegreich hervorgehen, und fünfmal brachte er den Spartanern Glück gegen ihre gewaltigsten Feinde. (Paus. 3, 11, 6. Vergl. Paus. 6, 14, 5; 6, 13, 6.) — Das spartanische *μνῆμα* der elischen Jamiden bei P. 3, 12, 7, das des Amphilochus, welcher nach Mutterrecht auf die Verwandtschaft der Spartaner mit Demonassa, des Amphiaraus Tochter, zurückgeführt wird, bei Paus. 3, 15, 6; 9, 5, 8, das des Amphiaraus P. 3, 12, 4. So Callias den Crotoniaten (Her. 5, 44. 45), Tellias den Phoceern (Her. 8, 27), während der Telliade Hegesistratos dem Klytiaden Tisamenos gegenüber nichts vermochte (Her. 9, 36), und der Melampodide Megistias bei Thermopylae mit Leonidas umkam (Herod. 7, 221). Zu Olympia am Altar des Augustus stand die Bildsäule des Hagias, jenes Tisamenos-Enkels. Auch er hatte als klytidischer Siegesprophet dem Lysander bei Aegospotami beigestanden. In seiner Verbindung mit Augustus tritt wiederum die Orestes-Natur des Letztern hervor; der Klytide schliesst sich an Alcmaion, den Rächer des Vaterthums, an, Alcmaion seinerseits an Orest, an diesen wieder Octavian. Den Mantineern, welche vielfältig mit Melampus und der elisch-poseidonischen Religion (Paus. 8, 11, 2; 8, 5, 3; 8, 8, 2; 8, 10, 2. Gerhard, Myth. §. 815) in Beziehung stehen, verkündete der Jamide Thrasybul, derselbe, dessen Bildsäule mit der Eidechse zu Olympia stand, ihren Sieg gegen Agis (Paus. 8, 10, 4). Als Glücksverkünder erscheint gleich seinem Vater Polyïdos auch Theoclymenos (Od. 15, 525—540; Aelian H. A. 8, 5), und bei Pind. Schol. Pyth. 8, 79 gründet der bekränzte Aristomenes dem Alcmaion ein Heroon. Jetzt gewinnt ein pindarisches Fragment (bei Stob. serm. 206, p. 848 Wech.; Clemens Alex. Strom. 1, p. 345, 11; Pindari fr. 68. 69. Vergl. 67. 70. 71. 72. Boeckh, p. 649 bis 651) tiefere Bedeutung. Auch der Amythaoniden Lob hatte Pindar besungen (Fr. 67). Wenn nun Amphiaraus dem scheidenden Sohne die Lehre an's Herz legt, nur Glückliches Andern mitzutheilen, das Missgeschick aber schweigend in tiefer Brust zu bergen und zu bedenken, dass *κέντρον δὲ μάχας ὁ κρατιστεύων λόγος*, so ist hierin der Grundgedanke der klytidischen durch Alcmaeon zum Siege geführten Weissagung nicht zu verkennen. Von allen Lehren des Amphiaraus trägt diese den Charakter historischer Ueberlieferung am bestimmtesten zur Schau, und nicht ohne Rücksicht hierauf mag Euripides in den supplic. 197 ff. sie den argivischen Müttern in's Gedächtniss rufen. Nur die lichte, nicht die düstere Seite des menschlichen Looses darf der Klytide hervorheben. Darum macht Eperastus darauf aufmerksam, dass er dem Zweige der Klytiden angehöre; darum bemerkt Herodot dasselbe von Tisamenus durch den Zusatz *Κλυτιάδην*, den Valckenaër, Boeckh, Eckermann in Folge ihrer mangelhaften Einsicht in den ganzen Zusammenhang dieser Erscheinungen so unerträglich finden. Darum endlich hebt Paus. 1, 44, 7 hervor, in dem attischen Aegisthenae finde sich ein Heiligthum des Melampus, mit dem zwar ein jährliches Fest, aber keine Weissagung verbunden sei. Eckermann bemerkt, es lasse sich diess nicht erklären, da doch Melampus' Prophetenthum so oft (Plin. 7, 33; Cic. leg. 2, 13; Eudocia, viol. p. 286) hervorgehoben werde. Aber Melampus' Unglücksprophezeihung, mit welcher sich Autonoë's, der vielgeprüften, Flucht nach Aegosthenae verbindet, konnte Athen, dem apollinischen, das Amphilochus einen Altar weihte, wie die apollinische Kolonie Mallos (P. 1, 34, 2; vergl. P. 1, 8, 3), nicht gefallen, seitdem die Klytiden Sieg und Ueberwinden an ihren Namen zu fesseln gewusst hatten. Besondere Erklärung verlangt die fünfmalige Wiederholung des dem Tisamenos von Delphi geweissagten Sieges. Woher diese Beschränkung? Warum nicht eine ganz unbegrenzte Aussicht auf stete Ueberwindung? Bevor ich die Antwort auf diese Frage ertheile, soll durch weitere Beispiele gezeigt werden, wie enge verbunden mit der klytidischen Stufe der Melampodiden die Pentas ist. Fünfseitig war der Amphiaraus-Altar zu Oropus (P. 1, 34, 2; vergl. 1, 23 fin.), auf welchem auch Amphilochus, nicht aber Alcmaeon, Aufnahme gefunden hatte. Fünf Tage alt war Jamus, und noch hatte man ihn nicht erblickt. Pind. Ol. 6, 90 (*πεμπταῖον γεγεναμένον*). Nach Tzetzes ad Opp. et Dies. 802 soll Hesiod die Lehre von dem fünften Tage des Monats, der vorzugsweise dem pallidus Orcus angehört (Serv. G. 1, 277; Bachofen, Gräb. S., S. 257 ff.), aus dem Buche eines angeblichen Melampus (vergl. Columella praef. 1, p. 22 Bip.: in pecoris cultu doctrinam Chironis et Melampodis) gelernt haben, wie ja derselbe Hesiod in Folge seiner ebenfalls chthonischen sapientia (vergl. Paus. 1, 2, 3; Fulgent. Mythol. 3, 1. Columella 1, p. 14: Res rustica quasi consanguinea sapientiae) vielfältig mit dem Schwarzfuss verbunden, und dadurch zu Homer, dem sehr bezeichnend die apollinische Alcmaionis beigelegt wurde (Her. 4, 32), in den bestimmtesten Gegensatz gestellt wird. Von akarnanischen Melampodiden (Herod. 7, 221) erlernt er selbst die Wahrsagekunst; eine Melampodie wird ihm beigelegt (Athen. 11, 498; 13, 609; Tzetz. Lyc. 682); ebenso die Hadesfahrt des Theseus. In dem minyeischen Orchomenos wie im locrischen Nemeion (Thucyd. 3, 96; Plut. conviv. 19; solert. anim. 7. 13) liegen seine Gebeine, deren Wiederauffindung eine Krähe

herbeiführte. Vgl. Certam. Hes. et Hom. p. 323, 20 Göttling. Des Minyas und des Hesiodus Grab nennt Paus. 9, 38, 2. 3 neben einander. Eine eherne Bildsäule war dem Sänger in dem durch uralten Erosdienst ausgezeichneten Thespiae errichtet (P. 9, 27, 4). Orkischer Bedeutung ist die Bleitafel (Tacit. Ann. 2, 69; Cass. Dio 57, 18; C. J. Gr. No. 539; Procl. in Tim. p. 14 B.), welche sein einzig sicheres Gedicht, die Werke und Tage, enthielt. Vers 465: *εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δήμητρί θ' ἁγνῇ.* Weil mit dieser Richtung unverträglich, wurde auch der Anruf der Musen von den Alten für unecht erklärt; in der gleichen chthonischen Verbindung wurzelt die Attribution der Kataloge und der grossen Eoeen, die mit der Melampodie in Einigem zusammentreffend sich an das stofflich-tellurische Mutterrecht anschliessen (Paus. 9, 31, 4, 5; 9, 27, 2; 9, 30, 2; 9, 35, 1; 8, 18, 1; 2, 26, 6. Schol. Pind. Pyth. 3, 14), in derselben die Sage von Hesiods Nichtbetheiligung an den delphischen Feiern (Paus. 10, 7, 2; vergl. 9, 30, 2), von seiner *Ὀρνιθομαντεία* (Procl. in erga 824), von seinem Sieg über Homer bei der Leichenfeier des Amphidamas (Plut. conviv. 10). Zu diesen Beispielen der Fünfzahl kommen die fünf Söhne des Elatus, der mit Jamos in enger Verbindung steht (P. 8, 4, 3; vergl. 8, 9, 2), die fünf Personen, welche nach Diphilus bei Clem. Alex. Str. 7, 713 an der Proetiden-Reinigung theilnehmen, die fünf Tage, während welcher Jason seine Verwandten, auch den Melampus zu Jolcos bewirthet (Pind. Pyth. 4, 215), die zweimal fünf Tage, welche Iphiclus das zeugungskräftige Rostwasser trinkt (Eust. p. 1685, 37), wozu man noch wegen ihrer argivisch-falerischen Verbindung die Quinquatria Minervae hinzufügen kann (Ovid. F. 3, 809 ff.; 6, 645 ff.). Alle diese Anwendungen der Pentas durchzieht dieselbe Grundidee, die der stofflichen Verbindung der männlichen und der weiblichen Naturpotenz, als deren Ausdruck die Fünf in vielen Fällen (Gräb. S., S. 255 ff.) erscheint, der sie auch ihre Bezeichnungen *γάμος, φύσις, τρόφος, φθόγγος* verdankt, und in Folge welcher Melampus einen Mann und eine Frau zur Bedienung hat, auf dem Amphiarausaltar aber mit den Heroën auch ihre Gemahlinnen dargestellt sind (P. 1, 34, 2). Daraus erhält das dem Tisamenus gegebene Orakel seine Erklärung. Die Frage bezog sich auf Fortpflanzung, die Antwort weissagte fünf Siege. Welches Verhältniss verbindet diese beiden Glieder? Was hat *γόνος* mit *μάχη* gemein? Die Bedeutung der Fünf gibt uns die Lösung an die Hand. Durch *γάμος* wird dem Geschlechte die Fortpflanzung gesichert, die Fortpflanzung selbst aber ist der Sieg über das den Stoff beherrschende Gesetz des Untergangs. Als Pemptus erscheint also der Klytide gleich Achilles Pemptus wiederum als siegreicher Ueberwinder, als Prophet des Triumphes, nicht, wie vor ihm die Melampodiden, als Verkünder des Todes und des Unterliegens. Aber der Sieg unterliegt noch jener stofflich-weiblichen Beschränkung, der zufolge das Zählen von den Griechen *πεμπάζειν,* Apollo selbst zu Delphi nach seiner frühern Natur durch E bezeichnet wurde. Die Idee der ehelichen Fortpflanzung und die des Sieges in der Schlacht sind zwei Aeusserungen derselben Grundanschauung, beide auch in ganz sinnlicher Weise als Bethätigung körperlicher Kraft gedacht. Darum werden die Klytiden immer als Helden und Sänger zugleich dargestellt, darum die Schlachten der Beschränkung durch die eheliche Fünf unterworfen, wie nach Plato die Zahl der Welten, wenn es deren mehr als eine geben sollte, doch fünf nicht übersteigen kann, und zu der Hochzeitsfeier nie mehr als fünf Gäste geladen werden sollen. (Zu den in der Gräb. S. angeführten Zeugnissen siehe auch Lyc. Cass. 143: Helena *πεντάλεκτρος.*). — Auf dem Gebiete geschlechtlicher Zeugung fällt der Gedanke des Sieges und der Ueberwindung mit dem der Succession zusammen. In der Mantik der Jamiden tritt diese unter einem schon bekannten Bilde hervor. *Ἡρακλείδης ἐν τῷ περὶ χρησμῶν τοῖς δέρμασί φησιν αὐτοὺς μαντεύεσθαι ἀφορῶντας εἰς τὰς σχισμὰς τῶν δερμάτων, πότερον εὐθεῖαί εἰσιν ἢ οὔ* (Schol. Pind. Ol. 6, 1, 1, p. 145 B.). Die Bedeutung der geraden Linie im Gegensatz zu dem *βουστροφηδόν* und zu der obliqua sive materna cognatio haben wir in dem jasonischen Mythus klar ausgesprochen gefunden. Sie kehrt nun für die Jamiden wieder und schliesst sich hier wie dort an das Ehegesetz der Fünfzahl und an den Kult des siegreich aus der Nacht hervorgehenden jugendlich-männlichen Eous an. Die gerade Linie, die immer in derselben Richtung fortläuft, hat über die krumme, die ganz oder theilweise zu ihrem Ausgangspunkt zurückführt, und dadurch das Todesgesetz des *πάντα δ' ἔναλλα* (Theocr. Id. 132) versinnbildet, den Sieg davongetragen. Dieses Paternitätsprinzip kömmt mit Alcmaion, dem sich Klytius anschliesst, zur Anerkennung. Es wird nun zum Grundgesetze des ganzen Melampodidenstammes erhoben. Auf ihm ruht das Successionsverhältniss der Väter und der Söhne im Krieg der Epigonen, auf ihm die besondere Strafbarkeit der Kastration, auf ihm die Erzählung von Megistias, der seinen einzigen Sohn von Thermopylae nach Hause sendet, damit die Succession keine Störung erleide (Herod. 7, 221. 228). Dem ursprünglichen, vorklytidischen Melampodidenthum war diese Idee einer über den Tod hinausgehenden Geschlechtsfortpflanzung in der männ-

lichen Linie durchaus fremd gewesen. In der mütterlichen aber gibt es keine wahre Succession, sondern nur eine additionelle Wiederholung derselben Geburtsthat (oben §. 80). Die Muttervölker sind stets Numerii, wie jene Beneventaner in der Schrift de praenomine im Anhang zu Valer. Maximus. Numerii sola patricia gens usa est Fabia praenomine: idcirco quod trecentis sex apud Cremeram flumen caesis, qui unus ex ea stirpe exstiterat, ducta in matrimonium uxore filia Numerii Otacili Maleventani sub eo pacto, ut, quem primum filium sustulisset, ei materni avi praenomen imponeret, obtemperavit. Dasselbe in dem Festus des Cod. Farnesian. bei Müller p. 170. Numerius Fabius Buteo bei Liv. 41, 28. Varro bei Non. 4, 352 p. 241 ed. Gerlach-Roth: ut qui contra celeriter erant nati, fere Numerios praenominabant: quod qui cito facturum quid se ostendere volebat, dicebat numero id fore: quod etiam in partu precabantur Numeriam: quam Deam solent indigitare etiam Pontifices. Vergl. Augustin. C. D. 4, 11. Numero gleich cito und nimis cito Festus p. 170; Varro R. R. 3, 16; Placidus p. 486: Numero, propere, velociter. Aus der Verbindung dieser Zeugnisse ergibt sich, dass das mütterliche Naturprinzip Lucina den Namen Numeria trug, dass dieser mit der Idee der steten Wiederholung des Geburtsaktes (Sch. Pind. Ol. 6, 71; *τὴν Εἰλείθυιαν πραΰμητιν εἶπεν, ὅτι αἱ τίκτουσαι πραότεραι γίνονται ἢ ὅτε παρθένοι εἰσίν*), an welcher sich die additionelle Progression der Zahlenreihe bildet, im engsten Zusammenhange steht, dass sich hieraus die Bedeutung schnell mit dem Nebenbegriff der allzugrossen Beeilung entwickelte, dass mithin in dieser ganzen Auffassung die mütterlich-stoffliche Seite des Naturlebens ihren Ausdruck gefunden hat. Numeria erscheint demnach als Beweis gynaikokratischer Zustände. Diese bewahrheiten sich in mehreren Einzelnheiten: so in der Vererbung des mütterlichen Namens. Ferner in der des Vermögens; denn Numeria bestimmt nach Festus den Fabier durch ihren Reichthum zur Ehe. Ebenso in dem Namen Maleventani, den derselbe Festus betont, und welcher offenbar auf die alte finstere Erdreligion Bezug hat. (*Μαλόεντον*, verwandt mit Mallos, der Manto Sohn. Steph. Byz. *Μαλόεις*.) Besonders in dem Namen und dem Mythus von dem Untergang der 306 Fabier. Ihren tellurischen Charakter spricht die Bohne aus, von der sie genannt sind, und deren Hadescharakter den Mythus von Amphiaraus' Feindschaft gegen dieselbe hervorrief (Didymus, geopon. 2, 35, p. 183). Eine Erinnernng der Succession durch den Jüngsten liegt in dem von Dionysius 9, p. 580 Sylb. kaum hinreichend erklärten Ueberleben eines Einzigen, der offenbar als Kind zu denken ist, wie Nestor. Die Anerkennung des weiblichen Prinzipats tritt hervor in der Fünfzigzahl, zu welcher nach der Idee der überschüssigen Feige, je eins hinzutritt, so dass aus 300, 306 werden. Der merkwürdige Gegensatz der fabischen gens zu den übrigen Geschlechtern wird weniger räthselhaft, wenn wir dieses Festhalten an dem Tellurismus in seinem Gegensatz zu dem patrizischen Prinzip uns denken. Das ganze Ereigniss steht zu Allem, was die römische Geschichte sonst bietet, in so entschiedenem Gegensatze, dass sich die Verschiedenheit der Religionsgrundlage desselben nicht einen Augenblick verkennen lässt. Aus Allem geht hervor, dass der Erzählung von dem Untergange und der *ἡμέρα μέλαινά τε καὶ ἀποφράς* die Erinnerung an eine den katachthonischen Göttern von dem ihnen geweihten Geschlechte dargebrachte Devotio zu Grunde liegt. — Neben den mütterlichen Numerii sind die Vatergeschlechter continuirende Linien. Den Gegensatz zeigt uns jener Agesias, den Pindar in der VI. Olymp. Ode besingt. Er hat ein doppeltes, von Pindar unter dem Bilde eines an zwei Ankern liegenden Schiffes dargestelltes (vergl. Schol. Isth. 1, 51) Vaterland, das väterlich-jamidische zu Syracus, das mütterliche in der arkadischen Stymphalos. Dieses letztere wird ihm nicht durch seine eigene Mutter, sondern durch die jamidische Urmutter Euadne begründet. (Vergl. Paus. 2, 26, 6: Ableitung der messenischen Heimath durch die Mutter.) Jede folgende Muttergeburt ist nur eine Wiederholung der ersten, welche daher allein entscheidet. Ebenso heissen die argivischen Biantiden Neleiden *τὰ πρὸς μητρὸς*, und auch hier ist nur an die erste Mutter Pero die Neleustochter, nicht an die Frauen der folgenden Biantiden zu denken. Die successionsfeindliche Natur des melampodischen Tellurismus zeigt sich aber vorzüglich in der Gleichstellung der Menschen mit der Pflanzen- und Baumwelt. Die Achrades, die Brombeerstaude, die auch sonst als Mutter angerufene heilige Eiche (*ἡ ἱερὰ δρῦς* Apollod. 1, 9, 12; Tz. Lyc. 15, p. 291 Müller; Suid. *Φηγοῦς*. Paus. 8, 23, 4; Plut. de esu carn. 1, 2) schliessen jede Idee der Nachfolge aus, nicht weniger als die lycischen Baumblätter, deren Generation ohne alle innere Verbindung auf einander folgen, die daher nur numerischer Addition, nicht aber einer continuirenden Linie verglichen werden können. Der Hetärismus, dem diese ultronea, iniussa creatio entspringt, tritt in den melampodischen Mythen vielfältig als die tiefste Stufe des poseidonischen Daseins hervor. Durch den erotischen Schmuck, Harmonia's Halsband und Helena's Schleier wird Eriphyle gewonnen. Baton, des Amphiaraus Wagenlenker, heisst in sprechender Andeutung

des Sumpflebens Sohn des Schoinikos, wie Atalante Schoineia virgo und Melicertes ἀπὶ Σχοινυτίας in's Meer geworfen wird (Pind. Isth. prothes.). Alcmaion selbst büsst den Rückfall aus dem höheren Zustand, den er in seiner Ehe mit der Phegeustochter Alphesiboia, der Mutter des Klytius, ersteigt, in den tiefern natürlich-aphroditischen des phönizisch-cadmeischen Tellurismus mit dem Tode; denn da er der Mutter Schmuck zu erwerben nach Psophis gelangt, nicht, wie er vorgibt, um ihn Apollo zu weihen, vielmehr um ihn seiner Echinadengattin Callirhoë zu überbringen, erreicht ihn der Oheime rächende Hand (Paus. 8, 24, 4; Apollod. 3, 7; 5, 6). Im Anschluss an die gleiche Auffassung wird auch dem Melampodiden Hesiod Ehebruch zur Last gelegt, und in der damit verbundenen Sage das Schicksal Alcmaions, selbst der Phegeus-Name wiederholt (Cert. Hesiodi cum Homero p. 322, 20—323, 27 Göttling; Paus. 9, 31, 5). Als Πόρνη Κασσωρίς ist die Neleustochter von Lycophron 1385—1387 dargestellt und von Tzetzes mit den karischen Κηλωτά, den Hetärenquartieren, in Verbindung gebracht. Bedeutsam und verständlich wird in diesem Zusammenhang der Mythus von Kalchas' Seherwettkampf mit Mopsos, dem Genossen des Amphilochus (Cic. Did. 1, 40). In ihm bezeichnet der wilde Feigenbaum die tiefste hetärische, das trächtige Schwein die demetrische Stufe der Mütterlichkeit. Die erste wird mit Kalchas, die zweite mit Mopsus verbunden. Die Zahl der Feigen zeigt eine überzählige, die sich in kein bestimmtes Maass einreihen lässt. Das Mutterschwein dagegen wirft zehn Junge und gebiert mit dem Frühlichte, Alles, wie es Mopsus vorausverkündet. (Tzetz. Lyc. 427. 430. 440. 980. 1047. Strab. 14, 642. 643 668 fin.; Serv. Ecl. 6, 72; Conon. Narr. 6.) Unter den zehn Ferkeln befindet sich ein männliches. Nach Pherecydes bei Strabo waren es im Ganzen drei, darunter zwei männliche. Die Wichtigkeit dieses Punktes leuchtet ein. Die Frühlichtsgeburt schliesst sich an die Idee des aus der Nacht hervorgehenden Tages, mithin an die Stufe der Klytiden, an Apollo Eous an, und dabei kann das überwiegende Hervortreten der Männlichkeit nicht fehlen. Mopsus und Amphilochus stehen also auf einer höhern Stufe als Kalchas, ὀλύνϑων Σισυφεὺς ἀνηρίϑμων, der eben darum jetzt seinen Untergang findet. Amphilochus weissagt in der apollinischen Mallus (Eckermann 116—118; Thiersch zu Pind. Pyth. 8, 60), er gehört der klytidischen Stufe der Melampodiden, und findet, weil er die höchste delphische nicht erreicht, später durch Apollo selbst seinen Untergang (Hesiod. bei Strabo p. 676; vergl. Paus. 9, 10, 5; 9, 26, 1). Nach allem dem kann die Stufe, welcher die Klytiden angehören, keinem Zweifel mehr unterliegen. Ihr Anschluss an Alcmaions Muttermord, der Charakter ihrer ganz auf Sieg und Fortdauer gerichteten Weissagung, die Verbindung, welche dieser Gedanke selbst mit der Fünfzahl eingeht, die Beziehung zu der Gottheitsnatur des Apollo Eous, die Erhebung über die gesetzlose hetärische Zeugung, Alles zeigt auf's deutlichste, dass sie dem melampodischen Prinzip, dem sie sich anschliessen, eine grosse Erhebung gebracht, und zu der Herrschaft des reinen in der Siebenzahl vollendeten apollinischen Lichtrechts den Weg gebahnt haben. Vermittelnd stehen sie zwischen Melampodiden und Jamiden. Nach der überwundenen Stufe können sie jenen ersteren Namen tragen, nach der vorbereiteten sind sie Jamiden. Als Pempti noch dem Prinzip des physischen Lebens und seiner weiblich-stofflichen Beschränkung unterworfen, steigen sie als apollinische Siebener über die Naturgrenzen in das Reich der wandellosen uranischen Welt empor. Der Sieg, dort noch ganz materiell gedacht, wird hier geistig, wie der Pythier auf der höchsten Stufe seiner Erhebung. Zu dieser Vollendung erhebt sich die jamidische Weissagung im Anschluss an die heracleisch-dorische Stufe der olympischen Feier, welche wir jetzt noch zu betrachten haben.

CXXX. In dem Mythus über den Ursprung des Ruhms der Jamiden, den wir aus Pindars 6. olympischen Siegesgesang auf Agesias (vergl. Paus. 6, 2, 3) kennen lernen, tritt die höchste apollinische Stufe der Weissagung um so bestimmter hervor, da der Dichter zugleich auch das frühere melampodisch-mütterliche Prinzip in seiner ganzen Eigenthümlichkeit anerkennt. Euadne, die Jamusmutter, wird auf Pitana, die Poseidongeliebte, zurückgeführt, und von Aepytus, dem Sohne des Elatus, in Phaisana am Alpheus auferzogen. Nun trägt Alles, was uns von Aepytus berichtet wird, das Gepräge des Mutterrechts. Elatus stammt von der Dryade Erato, die als unsterbliche Gattin mit dem sterblichen Arcas in Liebe sich gattet (Paus. 8, 4, 1). Er gründet die phocische Elatea, breitet so die Verbindung der Telliaden mit den Phoceern im Kriege gegen die Thessaler vor (P. 9, 1, 5; Herod. 8, 27) und gibt für die phocische Entstehung der von Pausan. 10, 28, 3 den Nekyien an die Seite gestellten Μινυάς einen historischen Anhaltspunkt. Pereus, der eine der fünf Söhne des Elatus, hat nur eine Tochter, Neaera, welche Hermes seiner Liebe würdigt. Die Vermittlung der Nachfolge durch die weibliche Seite tritt hier deutlich hervor. Ein anderer, uns aus dem Frühern verständlicher chthonischer Zug offenbart sich in der Sage von Aepytus' Tod durch die Schlange σήψ. Diese hat den

Gang der Krebse ἐς τὰ πλάγια. Das Vorherrschen der Todesseite, wie es in der entmannenden Kraft des Aepytus-Grabes hervortritt (Schol. Theocrit. Id. 1, 125), verbindet sich also auch hier mit der obliqua sive materna cognatio, welcher gegenüber die olympischen Jamiden das σχίζεσθαι εἰς εἴθυῖαν als das höhere Paternitätsprinzip zur Geltung bringen (P. 8, 4, 4). Von σήψ hat der Berg, an welchem das Grabmal liegt, den Namen Sepia. Das Grabmal selbst besteht aus einem Erdschutt (P. 8, 16, 2; 8, 17, 1): eine Grabesform weiblich-tellurischer Beziehung, wie sie namentlich in Auge's, der Aepytus-Enkelin Monument am Caïcus, auf dem das nackte Bild des Mädchens, wie die eherne Jungfrau auf Midas' Grab, aufgerichtet war, hervortritt (Paus. 8, 4, 4). Aepytus' Sohn, Aleus, steht mit Athene Alea in Verbindung, derselben soll auch Melampus ein Heiligthum geweiht haben (P. 8, 47, 3). Von Aepytus, des Elatus Sohn, stammt Aepytus, des Hippothoas Sohn, in dessen Geschichte die Festhaltung des mütterlichen Prinzips besonders bedeutsam sich äussert. Aepytus' Sohn heisst Cypselus (P. 8, 5, 3): ein Name, dessen mütterliche Bedeutung wir schon bei dem Labdasohne erkannt haben. Cypselus' Tochter Merope wird dem Heracliden Cresphontes zur Gattin gegeben (Paus. 4, 3, 3; 8, 5, 4; Polyaen. 1, 7). Von allen Kindern, die aus der Verbindung entstehen, tritt nur der jüngste, Aepytus genannte Sohn bedeutsam hervor. Er allein wird gerettet, nachdem der Vater und seine ältern Kinder in einem Aufruhr der Reichen gegen das Volk erschlagen worden. Ihn führen nun die Arkader nach Messenien zurück, wo von dieser Zeit an Aepytiden herrschen. Es ist klar, dass Merope die Kypselide in besonderem Maasse das gynaikokratische Prinzip vertritt, und dieses auch in ihrer Verbindung mit dem Heracliden Cresphontes aufrecht erhält. Darin hat die Sage von der Erdscholle, welche Cresphontes als messenisches Loos wählt (Apollod. 2, 8, 4), ihre Erklärung. Sie zeigt, wie die libysche des Euphemus, die ebenfalls im Wasser sich auflöst, das Vorwiegen des mütterlich-tellurischen Prinzips. Gleich den epeischen Aetolern, die mit den Dorern vereint nach dem Peloponnes ziehen, sind die Messenier dem gynaikokratischen Prinzipe treu geblieben; Merope selbst wird mit Aetolien in die engste Verbindung gesetzt. (Hyg. f. 184.) Dadurch erhält die Rolle, welche Euripides in seinem Cresphontes der Merope zutheilt, grössere Verständlichkeit. Die Cypselide erscheint hier als die Hauptperson. In der Rache, welche sie für ihres ersten Gemahles Mord an dem zweiten, dem sie gegen ihren Willen sich zu verbinden genöthigt worden, ausübt, handelt sie zugleich als entschlossene Vertheidigerin der Rechte ihres Geschlechts gegen den gewaltthätigen Polyphontes, und als Wahrerin der Ansprüche ihres von Cresphontes gezeugten Sohnes, der der Mutter Leben und Erhaltung, dem mütterlichen Grossvater seine Auferziehung dankt. Wenn Euripides dem Weibe Betrachtungen in den Mund legt, in welchen sie, anknüpfend an das harte Loos ihrer Kinder, die Klage für die Geburt, das Freudenfest für den Tod in Anspruch nimmt, so ist es jedenfalls sehr beachtenswerth, dass diese Auffassung bei gynaikokratischen Völkern wirkliche Lebensübung geworden war. Merope: Ἔδει γὰρ ἡμᾶς σύλλογον ποιουμένους τὸν φύντα θρηνεῖν, εἰς ὅσ' ἔρχεται κακά, τὸν δ' αὖ θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον χαίροντας εὐφημοῦντας ἐκπέμπειν δόμων. (Welker, Gr. Tragöd. S. 832. 833.) Damit vergleiche man Heraclidis fr. 30 über die Locrer: παρ' αὐτοῖς ὀδύρεσθαι οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῖς τελευτήσασιν, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐκκομίσωσιν, εὐωχοῦνται. Oben S. 27. Dem Weibe, der Mutter steht es vor dem Manne zu, solchen Betrachtungen sich hinzugeben. Sie allein ist persona funera. Bei Locrern und Keern trauert nur sie, der Vater in Weiberkleidern, Achilles' Tod beweinen die elischen Mütter, den des Adonis die argivischen Matronen (P. 2, 20, 5; Theocr. Id. 15, 96: μέλλει τὸν Ἄδωνιν ἀείδεν ἁ τᾶς Ἀργείας θυγάτηρ πολυΐδρος ἀοιδός, ἅτις καὶ Σπέρχιν τὸν ἰάλεμον ἀρίστευσεν). Threnos und Trauer ist der Mutter Loos, Merope wie Aërope vorzugsweise tristis (Quintil. 11, 3, 73; Welker, S. 685), αἰάζειν gleich θρηνεῖν selbst von αἶα, γαῖα abgeleitet. (Εἰς γῆν φέροντες γῆν κ. τ. λ. Euripid. Hypsip. fr. 6; anderwärts: τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει); daher der Chor in Euripides Supplices (besonders 80—86; 957 ff.) ἐξ Ἀργείων γυναικῶν, αἳ μητέρες ἦσαν τῶν ἐν Θήβαις πεπτωκότων, und der Threnos der Schwestern über der Gorgone Tod (Schol. prothes. Pind. Pyth. 12). Aber auch die höhere Hoffnung, welche der Mysterienglaube mit dem Tode verbindet, ist, wie die Trauer, zunächst der Mutter Trost. Wir werden diese Seite des Mutterthums bei der lesbischen Sappho, welche den θρῆνος als für die Geweihte unziemlich von sich weist, wieder finden. Euripides ist also darin, dass er die Mutter Merope als Trägerin sowohl der Trauer als der Freude des Todes darstellt, der gynaikokratischen Stellung des Weibes treu geblieben, nicht weniger als in der weisen Melanippe, deren naturphilosophische Lehren der Aeolerin besonders entsprechen. — Mit der Wiedereinsetzung des Aepytus in das Königthum macht sich das Mutterprinzip wieder in seiner ganzen Bedeutung geltend. Daher wird hervorgehoben, dass Aepytus' Sohn Glaucus der Messene heroïsche Ehren erwies (P. 4, 3, 3); daher die Zurückführung selbst als eine Folge

der dem Schwesterverhältniss gebührenden Achtung dargestellt, indem Olaeus dem Schwestersohne Aepytus seine Hilfe leiht (Paus. 8, 5, 5. Vgl. P. 4, 21, 1). Man sieht, der Vaterstamm des heraclidischen Cresphontes tritt ganz zurück, dagegen das Mutterthum mit allen seinen Eigenthümlichkeiten in den Vordergrund. Jetzt begreifen wir die ganze Bedeutung des von dem Orakel zu Messeniens Rettung gebotenen Opfers einer reinen Jungfrau aus dem Muttergeschlechte der Aepytiden (Paus. 4, 9); jetzt ebenso die Zusammenführung des Orest mit Aepytus, des Hippothoas Sohn (Paus. 8, 5, 3; vergl. 8, 34, 2). Denn eben dieser Aepytus zerschneidet die wollene Schnur, welche den Tempel Poseidons zu Mantinea umgibt, und dringt in das Heiligthum des Gottes, dem, wie dem elischen Sosipolis, Niemand nahen soll (P. 8, 5, 3; 8, 10, 2). Da Orest auf Delphi's Befehl zu dem Neptunusfeindlichen Aepytus zieht, so ergibt sich aus der Kombination der beiden Traditionen, dass ein Versuch, die neptunische Religionsstufe mit einer höhern zu vertauschen, sich in der Erinnerung erhalten hatte. Aber das delphische Prinzip unterliegt, Poseidon straft den Frevler, der über die Grenze der Mütterlichkeit hinaus in das Heiligthum des verborgenen männlichen Gottes vorzudringen sich vermisst, mit Blindheit. Die Gesammtheit aller dieser Züge zeigt uns die gynaikokratische Ordnung des arkadischen Geschlechts der Aepytiden, und nur wer diese festhält, ist im Stande, der pindarischen Darstellung des Jamus-Mythus ihre richtige Stellung anzuweisen. Jamus selbst gehört dem poseidonischen Tellurismus der Aepytiden. Nächtlicher Weile taucht er in die Fluth des Alpheus und fleht zu Poseidon, seinem mütterlichen Ahn, dem Befruchter Pitana's. Euadne *μελανοπλόκαμος* (Schol. Ol. 6, 46) selbst wird beim Wasserholen von der Geburt überrascht. Zur Erde stellt sie die silberne Kalpis, denn alle Heroiden, setzt der Scholiast zu Vers 68 unsere frühern Bemerkungen über das Wasserholen der Königstöchter bestätigend hinzu, begaben sich selbst zur Quelle. Das Schlangenpaar, die schwarzen Violen, nach welchen die Mutter den Knaben benennt, der Honig, mit dem er genährt wird, Alles schliesst sich demselben mütterlich-stofflichen Gesichtspunkt an, den Pindar in seiner eigenen Abstammung (Vers 147: *ματρομάτωρ ἐμὰ Στυμφαλὶς Εὐανθὴς Μετώπα, Πλάξιππον ἃ Θήβαν ἔτικτεν.* Schol. 140, 144. Boeckh, p. 148), so wie in der des Jamiden Agesias (Vers 133: *μάτρωες ἄνδρες,* Sch. Boeckh, p. 148), in dem Preise des Mutterlandes Arkadien (*ματέρ' εὔμηλόν τε Ἀρκαδίαν,* nicht *Ἀρκαδίας.* Schol. 167), der sicilischen Demeter und ihrer Tochter Kora-Leucippe (*Δάματρα λευκίππου τε θυγατρὸς ἑορτάν.* Sch. 158. 160), insbesondere der arkadischen Hera Parthenia, der Muttergöttin aller Parthenier, d. h. aller Neptunuserzeugten (*Ἥραν Παρθενίαν κελαδῆσαι.* Sch. 46. 48. 51. 149) mit durchgreifender Gedankenconsequenz in dem ganzen dem Preise des Jamiden gewidmeten Gesange festhält. Je bestimmter nun dieser melampodische Urzustand hervorgehoben ist, um so schärfer tritt andererseits die siegreiche Durchführung des höhern apollinischen Gesichtspunkts hervor. Dem mütterlich-poseidonischen Recht der Aepytiden wird Jamos durch Apollo entrückt. Arkadien soll er verlassen, und dem Delphier nach Olympia folgen. Diese Uebersiedelung nach der Alpheusebene, mit welcher der höhere Ruhm der Jamiden anhebt, wird mit der siegreichen Festsetzung der dorischen Heracliden in dem Peloponnes ebenso verbunden, wie jene des Melampodiden Klytius aus der arkadischen Psophis mit den Folgen des Epigonenkriegs. Pindar knüpft den Ruhm der Jamiden ausdrücklich an jene neue Erhebung der olympischen Feiern an, welche Heracles herbeiführt. (Vers 114 bis 124; daher Heracles — Manticlos, Pausan. 4, 26, 3.) Dieser aber huldigt dem Geiste des dorischen Apollo. (Vergl. Müller, Dorer 2, 253 ff.; 1, 253). Eine doppelte Periode olympischer Weissagung wird nun unterschieden. Die vorheracleische trägt den Charakter der alten melampodischen, und gründet sich auf das Gehör (*φωνὰν ἀκούειν ψευδέων ἄγνωστον*), die spätere heracleische dagegen ersteigt die dem Weibe unnahbare Höhe des olympischen Zeusaltars und ist eine auf Beobachtung der Feuerwirkungen an den Fellen der Opferthiere (Sch. 119) gegründete Pyromantik, die den höchsten Ruhm der apollinischen Jamiden begründet. Gehört die Stimmenlauschung und Schalldeutung, wie sie auch mit dem Apollo-Steine *Σωφρονιστήρ* (Pausan. 9, 11, 5: *μαντικὴ ἀπὸ κληδόνων*) verbunden ist, noch der tiefern Stufe der klytidischen Fünfzahl, die selbst *φθόγγος* heisst, so ist dagegen das jeder Berührung mit dem Weibe entrückte Feuerprinzip ganz heracleisch-väterlich, und der Unsterblichkeit Dialer Lichtnatur verwandt. Seinen Namen hat dem Parthenier Jamus die Mutter Euadne gegeben, die ewige Dauer dagegen stammt dem Geschlechte vom Vater. *Οὐδέ ποτ' ἐκλείψειν γενεάν* weissagt Apollo dem forschenden Aepytus. Bei der Betrachtung des euripideischen Jon habe ich auf die volle Bedeutung dieses *ὄνυμ' ἀθάνατον* aufmerksam gemacht. Sie ergibt sich aus dem Gegensatz der tiefern, die apollinische Reinheit der Paternität nicht erreichenden Stufen des Vaterthums. Das erechthidische Mutterprinzip führt die Menschengeschlechter hinein in Todesnacht. Die phallische Stufe der Paternität, welche in der Fünfzahl ihren Ausdruck erhält,

begründet zwar die väterlich-männliche Succession, setzt aber stets leibliche Zeugung, mithin eine beschränkte Geschlechtsdauer, wie die fünf der Biantiden, voraus. Unsterblichkeit und rein geistige, von jeder phallischen That unabhängige Fortpflanzung verleiht nur der ganz im Vaterbegriff aufgehende Apollo, der sich jeder weiblichen Gemeinschaft entzieht und dem Lichtreiche des unwandelbaren Seins angehört. Die gerade Linie des Bruchs der Opferfelle, welche den Jamiden als günstiges Zeichen erscheint, erlangt auf dieser apollinischen Höhe Beziehung zu dem Gedanken solches wechsellosen Gedeihens und eines nie unterbrochenen Fortschritts. Die Idee des Sieges, welche sich in Melampus' That an Iphiclus mit der des stets wieder zerstörenden Rostes verbindet, in Klytius der Beschränkung der stofflichen Fünf unterliegt, erreicht jetzt ihre höchste, von keiner Schranke beengte apollinische Vollkommenheit, die auch zu Olympia durch die astrale Sieben, den *ἄριθμος τέλειος* (Plin. 36, 100; Bachofen, Gräb. S., S. 278 ff.; Eckermann, S. 45; Schol. Theocr. Id. p. 805 Kiessling), bezeichnet wird. Wir erkennen jetzt den Zusammenhang jenes Gesetzes, das den Frauen das Hinansteigen zu der Höhe des Zeusaltars untersagt, mit dem an eben diese Spitze geknüpften *χρηστήριον*, das das unsterbliche Geschlecht der apollinischen Jamiden verwaltet, jetzt auch die Bedeutung jenes dreifachen Lobes, das dem Hieronsgefährten Agesias ertheilt wird, Olympiasieger zugleich, und am Seheraltar des Zeus Verwalter, endlich Sprössling des Mannes zu sein, der mit Archias am Aufbau Syrakusens mitwirkte, und so der Stadt die Ewigkeit seines apollinischen Geschlechts, wie Agesias Hiero steten Sieg sichern sollte (Schol. 165). Vor dieser höchsten Stufe der Weissagung tritt die alte melampodische ganz in den Hintergrund. Aus Melampodiden werden die Klytiden Jamiden. Cicero beschränkt sich darauf, nur die beiden apollinischen Geschlechter zu nennen. Die Sage folgt demselben Gesetze, wenn sie nun allen Stufen des Melampodidenthums apollinischen Ursprung leiht, Melampus selbst als Geliebten des delphischen Gottes und von ihm am Alpheus zum Seher geweiht darstellt (Apollod. 1, 9, 11; Hom. Od. 15, 244). Aus der Verbindung mit den Cureten tritt Polyïdos in die mit Apollo ein (Od. 15, 251; Apollod. 3, 3, 1 vergl. mit Hygin f. 136). Apollo ehrt Proetus als den Sühner seiner Töchter (P. 2, 7, 7). Manto, die Alcmaeongemahlin, die Tiresiastochter, erhält apollinische Weihe (Apollod. 3, 7, 4. P. 8, 3, 1; 9, 33, 1. Apollod. Rh. 1, 308. Herod. 4, 32), wie Eriphyle's hetärischer Schmuck und Amphiaraus' Wagen (P. 8, 24, 4; 10, 11, 2), wie der ganze Kreis der berühmten aiolischen Frauen, wie Herophyle, die aus mütterlich-tellurischem in väterlich-apollinischen Verband übergeht (Paus. 10, 12, 1), wie Asclepius, dessen Geburtsmythus mit dem des Jamus zu vergleichen ist (P. 2, 26, 4), wie Alcmaeon selbst, der zu Delphi ein Standbild besitzt, während er auf dem Amphiarausaltar zu Oropus gar nicht, auf dem Kypselus-Schrein dagegen neben dem Kinde Amphilochus als nackter Ephebe, mithin ohne den Fleck des Muttermords dargestellt war (P. 1, 24, 2; 10, 10, 2; 5, 17, 4).

CXXXI. Der grosse Wendepunkt, der sich an die That des Eriphylesohnes anknüpft, erhält jetzt vollendet apollinischen Charakter. Mit Uebergehung aller Zwischenstufen werden nur die beiden Extreme festgehalten. Bei den Tragikern knüpft sich das Recht der tellurischen Erinnyen an Eriphyle (Apollod. 3, 7, 5; Ennius in Cic. Acad. pr. 2, 28), an Alcmaion dagegen die apollinische Paternität in ihrer höchsten Vollendung. Derselbe Kampf des mütterlichen und des väterlichen Prinzips, den wir in den Orestestragödien des Aeschylus und Euripides gefunden, lässt sich auch in den Bruchstücken der Werke, welche Alcmaions Muttermord und fernere Schicksale zum Gegenstande haben, erkennen. Manches erhält nur aus diesem Gesichtspunkte sein ganzes Gewicht. Von Sophocles werden Alcmaion und Adrast, der Eriphyle Brüder, jener als Vertreter des väterlichen, dieser des mütterlichen Rechts, einander entgegengestellt. Alcmaeon wirft dem Adrast vor: *Ἀνδροκτόνου γυναικὸς ὁμογενὴς ἔφυς.* Adrast antwortet: *σὺ δ' αὐτόχειρ γε μητρὸς ἥ σ' ἐγείνατο* (Eck. S. 86). Ihm gilt also der Muttermord als die höchste Sünde. Er huldigt dem alten Rechte, wie er erst allein sein Leben rettet, beim Zuge der Epigonen aber umgekehrt allein seinen Sohn verliert (Hygin. f. 71; Sch. Pind. Pyth. 8, 55. 68. 73), mithin in entschiedenem Gegensatze zu den übrigen Helden gedacht wird, wie er denn auch in dem vorzugsweise demetrischen Megara sein Grab hat (Paus. 1, 43, 1. 2. 4). In den Worten: *πῶς οὖν μάχωμαι θνητὸς ὢν θείᾳ τύχῃ, ὅπου τὸ δεινὸν ἐλπὶς οὐδὲν ὠφελεῖ;* liegt der Ausdruck der Verzweiflung des Alcmaeon, der, höherer Pflicht folgend, die Mutter morden, den Vater rächen musste, nun aber, von der Mutter-Erinnys verfolgt, an seiner Kraft, als Sterblicher gegen die göttliche Schicksalsmacht den Kampf durchzuführen, verzweifelt. In Alcmaions Person bekämpfen sich die chthonischen Mächte der alten, die himmlischen der neuen Zeit. Höher ist das Gebot der letztern. Ihr Sieg, durch furchtbare Leiden vorbereitet, bringt zuletzt Versöhnung. So erklärt sich des Attius Fragment aus den Epigonen, Bothe p. 199: Qui nisi genitore ulto nullum dat meis

finem miseriis. Die Schwierigkeit dieser Worte liegt darin, dass Apollo, von dem allein die Rede sein kann, nicht sowohl das Ende als die Ursache und der Beginn der Leiden ist; die Lösung aber darin, dass auch nur er, dessen Gebot sie hervorrief, die höchste Sühne zu bringen vermag. Die Worte des Sophocles: *Ἀλφεσίβοιαν, ἣν ὁ γεννήσας πατὴρ* (Prisc. 2, 415 Krehl), heben nicht ohne Grund das zeugende Vaterthum offenbar im Gegensatz zu der gebärenden Mutter hervor. An die Verbindung mit der Phegeustochter knüpft sich die alte Sage von Alcmaions Erlösung. Beides nun, Verlobung und Sühne, wird uns bedeutsam als des zeugenden Vaters That dargestellt, während der gebärenden Mutter heiliger Schoss (*νηδύος ἐξ ἱερῆς μητρὸς πρὸς γοῦναθ' ἵκοιτο,* Hes. Th. 460) den Gegenstand des Verbrechens bildete. Feindlich treten dem Bewerber Alphesiboia's Brüder entgegen. Sie erscheinen als die Vertheidiger des durch Alcmaion verletzten Mutterrechts. So finden wir sie bei Paus. 6, 17, 4, wo sie selbst als Mörder ihres Schwestergemahls auftreten. So bei Apollod. 3, 7, 6, wo Alphesiboia ihre That heftig tadelt. So bei Propert. 1, 15, 5, in dessen Worten: Alphesiboea suos ulta est pro conjuge fratres, Sanguinis et cari vincula rupit amor, eine sonst unbekannte Wendung der Sage, nämlich der Tod der Brüder durch der Schwester Hand, angedeutet wird. So endlich in den Versen des Euripides aus dem Psophischen Alcmaion: *Σὺ δ', ὦ γεραιέ, τήν τε παῖδα δοὺς ἐμοί, γαμβρὸς νομίζει (νομίζου), καὶ πατὴρ σωτήρ τ' ἐμός.* (Dindorf fr. 3; dazu Attii Alcmaion fr. 7. Bothe, fr. p. 166. Welker, Gr. Tragöd. S. 577.) Hier erscheint der Widerstand der Brüder überwunden. Alphesiboia durch den Vater endlich zugesagt, Phegeus als *πατὴρ σωτήρ τε.* Jenes *ὁ γεννήσας πατὴρ* steht mit dieser Auffassung in vollster Uebereinstimmung. Das Recht des zeugenden Vaters wird in Phegeus, dem Sühner Alcmaions, gegenüber dem mütterlichen Standpunkt der Alphesiboiabrüder absichtlich hervorgehoben. Alphesiboia selbst tritt durch die Theilnahme, die Treue und Aufopferung für Alcmaion in eine Linie mit Hypermnestra der Danaide, die aus Liebe ihres Gemahls schont, es vorzieht, Aphrodite's Gesetz als dem Gebot des alten Blutrechts der Erinnyen zu folgen, die gerne ihres Geschlechtes Macht dem Manne zum Opfer bringt und, wie Electra, den Beginn einer neuern glücklichern Zeit mit Freude begrüsst. — In dem Corinthischen Alcmaion des Euripides, dessen Mythus Apollod. 3, 7, 7 mittheilt, wird der gleiche Kampf in neuer Gestalt vorgeführt. Zur Zeit seiner Raserei erzeugt Alcmaion mit der Teiresiastochter Manto zwei Kinder, Amphilochos und Tisiphone, welche Kreon, der König von Corinth, zur Erziehung erhält. Da der Vater zurückkehrt, sie wieder zu fordern, erfährt er, dass er seine eigene Tochter als Sklavin gebraucht. Hier erscheint Tisiphone als die den Muttermord rächende Erinnys. Die Idee des alten tellurischen Rechts zeigt sich nicht nur in dem Namen, sondern wird namentlich darin festgehalten, dass die Rache für die Unthaten des Sohnes an der Mutter durch die Tochter bewirkt, und durch den Verkauf von Seite der Kreon-Gemahlin vermittelt ist. Noch mehr, die Königin beschliesst Alcmaions Mord, und in ihrer Aufforderung an die Weiber: *Γυναῖκες, ὁρμήθητε, μηδ' ἀθυμίαν σχέθῃ τις ὑμῶν κ. τ. λ.* (Dindorf fr. 18), kehrt jenes *γυναικεῖόν τι δρᾶν* der Erechthide Krëusa in ganz gleichem Sinne wieder. Alcmaion verdankt seine Rettung dem Sohne Amphilochus, welcher Tisiphone und der Kreongemahlin gegenüber in der Stadt Medea's und des das Mutterrecht anerkennenden Bellerophon (Schol. Pind. Ol. 13, 56. 74. 78) als Vertreter des Vaterthums erscheint. In dem Zwiegespräch Beider wird die höhere Bedeutung der Paternität besonders bestimmt hervorgehoben. Wenn Amphilochos seine Hilfe als Folge der Liebe zum Vater darstellt und die Worte spricht: *Ἠ τί πλέον εἶναι παῖδας ἀνθρώποις, πάτερ, εἰ μὴ 'πὶ τοῖς δεινοῖσιν ἀφελήσομεν* (Dind. fr. 19); und: *ἢ τοῦ τεκόντος οὐδὲν ἐντρέπει πατρός . . . .* (20), so würde die Fülle des ursprünglichen Gedankens nicht erschöpft, wollten wir hier das Elternverhältniss in seiner Allgemeinheit zu Grunde legen, vollends aber verfehlt, wenn wir mit Welker, Gr. Tragöd. S. 582, das fr. 19 als Worte Tisiphone's auffassen. Vielmehr ist speciell an die höhere Verpflichtung gegenüber dem Vater, den der Sohn gegen die weibliche Erinnys vertheidigt, zu denken. Vergleiche Attius, Alphesiboea fr. 7, Bothe p. 168: Si tui veretur te progenitoris, cedo, Worte, die offenbar einem Streite über das Verhältniss zu Vater und Mutter angehören, und wohl von Alcmaeon oder Alphesiboia selbst gegenüber den Phegeussöhnen bei einer Discussion über des Fremdlings That gesprochen worden sind. Nochmals tritt derselbe Gedanke in dem Gegensatz zwischen Alcmaion und Kreon hervor. Hat jenen der Sohn gerettet (Philostr. Im. 2, 7 fin.), so wird dieser von dem seinen verlassen. *Ὁρᾶτε τὸν τύραννον, ὡς ἄπαις γέρων φεύγει.* Die Worte sind gesprochen, da Alcmaion wüthend auf den König eindringt. Der Nachdruck liegt auf *ἄπαις*. So heisst Kreon, weil er Amphilochus, den er für seinen eigenen Sohn ausgegeben, nun wieder an den wahren Vater, Alcmaion, verliert. Ob er eigene erzeugt hatte oder nicht, hebt Apollodor nicht hervor. Der Umstand war auch ganz gleichgiltig, weil das weibliche System, dem Kreon angehört, den Sohn nur

zu der Mutter, nicht zu dem Vater in das Verhältniss engerer Liebe und besonderer Schutzpflicht setzt. In der Geschichte des Aletes treten die Töchter des korinthischen Königs Kreon in ganz gynaikokratischer Stellung hervor. Mit ihnen schliesst Aletes das Bündniss, die jüngste nimmt er zur Gemahlin, der βῶλος γῆς und die θυσία τοῖς νεκροῖς zeigen die Herrschaft des mütterlichen Tellurismus (Sch. Pind. Nem. 7, 155, p. 485). Euripides verlegt den Ursprung der korinthischen Alcmaeonis in die Zeit der μανία des Muttermörders. Die Verbindung mit Manto und die Geburt der beiden Kinder fällt darnach unter die Herrschaft des Mutterrechts, wo die Gewalt der Erinnyen ungeschmälert sich geltend macht. Wir sehen, wie dieses zu der Bedeutung Tisiphone's und der ganzen Entwicklung des Werkes passt. Wir erkennen aber auch, warum die Kinder ihrer Mutter, der Teiresiastochter, entrissen, und so gleich von vorn herein dem weiblichen Vereine entzogen wurden. Endlich lässt sich die sprachlich merkwürdige Benennung der beiden Tragödien: ὁ διὰ Ψωφίδος und ὁ διὰ Κορίνθου, erklären. Sie bezeichnen den doppelten, durch seine psophidischen und seine corinthischen Schicksale das apollinische Gesetz zum Siege führenden Alcmaion. Zu Amphilochus' Vaterliebe bildet die des Antilochus ein beachtenswerthes Analogon. Od. 4, 188. Er galt dem Alterthum als der erste und grösste φιλοπάτωρ, als das schönste Beispiel τοῦ περὶ τοὺς πατέρας σπουδαῖον εἶναι. In der VI. Pythia preist ihn Pindar als Thrasybulos', des Pythioniken Vorbild (Schol. zu Vers 19. 39). Die Voraussetzung ist gewiss nicht gewagt, dass auch Euripides ihn neben Amphilochus, der für Alcmaion, wie dieser für Amphiaraus sein Leben wagt, erwähnt haben wird. Der Scholiast zu Pind. Pyth. 6, 13 hebt dabei des weisen Philyriden Chiron Lehre über die Pflicht der εὐσέβεια περὶ πατέρων hervor. Auch hier liegt der Nachdruck auf der Vaterliebe, welche einen höhern Grad der menschlichen Gesittung als die Mutterliebe erfordert. Inmitten ganz thierischer Zustände tritt die letztere als Lichtpunkt des Daseins hervor; die erstere wird erst viel später zur Geltung gelangen. Darum preist sie das Alterthum als höhere Tugend, und nennt Antilochus als ihren vollendetsten Ausdruck. Als Theil der Χείρωνος ὑποθῆκαι entspricht sie der besondern Hervorhebung des Vaterthums, das sich an den Namen der Centauren knüpft. Ihre φύσις διφυής wird von den Alten gleich der des Kerkops ausgelegt, und auf die Verbindung der Vater- mit der Mutterabstammung bezogen. Schol. Pind. Pyth. 2, 78: Κένταυρον ἐν Μαγνησίᾳ τῇ Θεσσαλικῇ ἵπποις μιγνύμενον τοὺς διφυεῖς γεννῆσαι Κενταύρους, ὥστε καὶ ἐκείνους κατὰ τὸ γενικὸν ὄνομα ὀνομασθῆναι Κενταύρους ἀπὸ τῆς τοῦ πατρὸς ὀνομασίας. εἰσί γε μὴν οἱ τὸν ὅλον μῦθον παρεγκεχειρήκασιν ὡς οὐ διφυῶν γεγενότων. Λέλεγας γάρ φασι πρότερον αὐτοὺς προσαγορευομένους διὰ τὸ ἀποκεντῆσαι τοὺς ταύρους προσαγορευθῆναι Κενταύρους. Die Hervorhebung der väterlichen Seite gewinnt durch den Gegensatz der Leleger, welche nach Aristoteles als mütterliches Steingeschlecht weiblich οἱ ἀπὸ Πύῤῥας genannt werden, besondern Nachdruck. Der Fortschritt von dem tiefern zu dem höhern Prinzip kann nicht verkannt werden, er liegt auch in der Angabe: τὰ μὲν κάτω ἐμφερεῖς τῇ μητρί, τὰ δ' ἄνω τῷ πατρί. Nur auf der Grundlage dieser höhern Natur konnte Chiron als der Inbegriff der ältesten Weisheit, als der Erzieher der Heroen, der Vertreter einer gereinigten Lehre, in dieser aber auch vorzüglich als Empfehler der Vater- neben der Mutterliebe dargestellt werden.

CXXXII. So unerreichbar es ist, aus den spärlichen Fragmenten der Tragiker die genaue Entwickelung ihrer zahlreichen, auf die beiden thebanischen Sagenkreise bezüglichen Werke festzustellen, so klar liegt doch der Kampf des tellurischen mit dem apollinischen Prinzip und die endliche Anerkennung des letztern überall vor. Von diesem spätern Standpunkte aus musste Eriphyle gleich Clytaemnestra, gleich den Danaïden im Lichte eines verabscheuungswürdigen Weibes erscheinen. So stellt sie sich Sophocles in seinen Epigonen dar. Mit ihres Gemahles Leben hat sie gleich Sidons Handelsleuten Wucher getrieben, um schnödes Gold den Gemahl fühllos geopfert (Sch. Pind. Pyth. 2, 125; Plato R. P. 9, p. 590. Eck. S. 84.) Aber nach dem alten Rechte der Gynaikokratie hatte ihre Erscheinung einen gerade entgegengesetzten Charakter. Adrasts Schwester muss als gewaltige, für ihres Geschlechts und ihres Landes höchstes Recht begeisterte, jedes zartere Gefühl bekämpfende Heroïne gedacht werden. Es verdient besondere Beachtung, dass Stesichorus in seiner Eriphyle dem von Andern so tief erniedrigten Weibe jene Gerechtigkeit zu Theil werden liess, die es bei Sophocles vergebens von ihrem Sohne fordert (Fr. 51: ὀλόμενε παίδων ποῖον εἴρηκας λόγον; vergl. Attii Clytaemnestra fr. 2: Matrem ob jure factum incilas, genitorem injustum adprobas), und die der Himeräer, durch göttliche Strafe gewarnt, in seiner Palinodie auch Helena nachträglich nicht mehr verweigerte (Paus. 3, 19, 11; Suid. Στησίχ. Helena gehört auch Amphilochus, Paus. l. c.; Apollod. 3, 10, 8; Schol. Apoll. Rh. 1, 230: Eteoclymene). Nicht buhlerische Neigung zum Besitz des unwiderstehlichen Schmuckes, sondern Heldengesinnung ist der Ursprung aller ihrer Handlungen. Grösser als der Gemahl, zürnt sie ihm,

dass die Gewissheit des Todes ihn vom Betreten der Ruhmeslaufbahn zurückhält. Ihres eigenen Lebens schont sie nun nicht, um ihrem Sohne und dem Vaterlande durch ihn den Sieg zu erringen. (Welker, Schulzeitung 1832, 2, p. 219. Eck. S. 50. 51.) Sie fällt vor dem Auszug der Epigonen und wird dadurch des argivischen Landes höchster Ruhm. (Vergl. Sch. Pind. Nem. 10, 17. Philostr. Her. 6, p. 705 Ol.) Diesem gynaikokratischen Charakter entspricht die richtende Gewalt, mit der Eriphyle wie Aetna (Sch. Theocr. Id. 1, 65) ausgestattet erscheint. Zur Schiedsrichterin zwischen Bruder und Gemahl für alle streitigen Fälle ist sie zum voraus erkoren. Diod. 4, 65. Schol. Hom. Od. λ., 326, p. 879 Buttmann. In Uebung dieser Macht spricht sie dem Bruder Adrast die Herrschaft zu, auferlegt sie dem Gemahl Theilnahme an dem Zug gegen Theben. Der Scholiast zu Pindar, Nem. 9, 35 fügt hinzu, um Amphiaraus' Feindschaft zu brechen, habe Adrast ihm seine Schwester verlobt, damit diese ihren zweiten Gemahl gleich dem frühern bändige: Ἐριφύλην τὴν τὸν πρότερον ἄνδρα δαμάσασαν; durch das Weib sei fortan die Macht des Adrast über die des Amphiaraus emporgestiegen, wie diess Pindar in den Worten: ξανθοκομᾶν Δαναῶν μέγιστοι δή τόθεν, auch hervorhebt. Boeckh, p. 455. Alles in dieser Darstellung ist aus einem Gusse. Höchste Richterin, Friedensstifterin, gewaltige Beherrscherin des Mannes, Begründerin der Macht der Talaiden, so steht Eriphyle da, ein gewaltiges Bild der alten hohen Gynaikokratie. Wie haltlos erscheint nun der dem Stesichorus gemachte Vorwurf, als habe er aus eitler Paradoxensucht Eriphyle so ganz abweichend dargestellt; wie wohlbegründet dagegen die Wuth Adrasts gegen Alcmaion, die Rache der Phegeussöhne an dem Muttermörder, und des Letztern Ausschliessung von dem Altar des Amphiaraus zu Oropus; wie merkwürdig aber auch die apollinische Umgestaltung der Tradition, die unter ihrem Einfluss erfolgte Entstellung des Richteramtes, überhaupt des ganzen Charakters der Heroine und ihrer Zeit. Je unverständlicher der spätern Menschheit Eriphyle's ursprüngliche Erscheinung sein musste, je überraschender selbst bei Aristoteles (Nicom. Eth. 3, 1, 8: Ἔνια δ' ἴσως κ. τ. λ.) das Urtheil über Alcmaions „lächerliche Sophistik" uns entgegentritt, um so höher ist die Erhaltung jener einzelnen Züge, in welchen der gynaikokratische Gedanke sich ausspricht, anzuschlagen. Durch alle Wendungen der Anschauungsweise hindurch haben sich diese als Trümmer einer untergegangenen Welt in die spätere Zeit gerettet. Alcmaions That ist der Wendepunkt, an den sich die neue Lebensgestaltung anschliesst; seine Erhebung geht mit Eriphyle's Erniedrigung Hand in Hand, und bekundet den immer entschiedenern Sieg der apollinischen Gottheitsidee. Zuletzt erscheint diese als die höchste Lösung der frühern blutigen Kämpfe. Wie bei Aeschylus die Erinnyen selbst, ihres Blutamts müde, in dem apollinischen Vereine ihre Bestimmung erkennen, und ihre Ruhe finden, so werden in dem delphischen Heiligthum Alle, die früher untilgbare Feindschaft zum Wechselmorde trieb, neben Alcmaion auch Amphiaraus, Manto, Eriphyle, die Söhne der phegeischen Arsinoë und die der acheloischen Callirhoë in höherm Gedanken geeint und versöhnt zusammengeführt (Apollod. 3, 7, 6).

CXXXIII. Wir haben die Entwicklung des elischen Volkes nach den drei Landschaften, der Coele-Elis, der Pisatis, der triphylischen Pylos, betrachtet, und die Traditionen, welche sich an jede derselben anschliessen, gesondert verfolgt. So eigenthümlich nun auch das Einzelne erschien, so ist doch das Gesetz des Fortschritts für alle das gleiche. Ueber dem stofflichen Mutterrecht erhebt sich das Lichtprinzip der apollinischen Paternität. In diesem Endpunkte finden sich zuletzt die verschiedenen Entwicklungslinien zusammen. Einheit tritt an die Stelle der Mannigfaltigkeit. Wie in dem elischen Namen die früher getrennten Volkselemente sich einigen, so finden die verschiedensten Religionsstufen in der olympischen Feier und in der Ausbildung der Gottheitsidee des olympischen Zeus ihren Abschluss. Elis bietet jetzt ein höchst beachtenswerthes Schauspiel dar: die tiefste und die höchste Stufe religiöser Entwicklung treten mit gleicher Entschiedenheit neben einander hervor. Nirgends ist der tellurisch-poseidonische Kult in gleichem Ansehen geblieben, wie bei den Eleern; nirgends aber auch apollinischer Geist zu vollkommenerer Anerkennung gelangt als in der heracleischen Ordnung der olympischen Feier. Ist jener erstere das Produkt des einheimischen epeisch-ätolischen Volksgeistes und seiner eminent conservativen Kraft, so erkenne ich in diesem eine Folge des dorischen Einflusses, der seit der siegreichen Festsetzung der Heracliden im Peloponnes mächtig zur Erhebung des olympischen Kults und der an die höchste Stufe des Zeus-Altars geknüpften apollinisch-väterlichen Weissagung der Jamiden beitrug. In dem weiten Raume, der die Gegensätze trennt, setzt sich, beide vermittelnd und verbindend, der dionysische Kult fest. Nirgends fand Dionysos in den althergebrachten Landesdiensten einen festern Anhaltspunkt als in Elis; nirgends aber trat ihm hinwieder eine gleich scharfe unüberschreitbare Grenze entgegen. Der tellurische Neptunismus entspricht der physischen Grundlage des dionysischen Dienstes nicht weniger, als die in dem Achäer Pelops erkannte Beziehung zu uranischer Wie-

dergeburt der Mysterienseite des als Erretter und Ueberwinder des Todes gefeierten männlich schönen Lichtgottes. Insbesondere aber musste die in Elis hergebrachte hervorragende Bedeutung des Matronenthums der Festsetzung des bacchischen Dienstes den grössten Vorschub leisten. In ihm fand das mütterliche Ansehen eine neue Stütze, und jene Religionsweihe, die in dem innigen Verhältniss des phallischen Herrn der tellurischen und uranischen Welt zu dem Weibe und seiner Geistesanlage ihren Grund hat. Höchst beachtenswerth ist es also, dass jenes Collegium der 16 Matronen, das in die Urzeiten des Volkes zurückreicht, von Plutarch als ein Verein bacchischer Priesterinnen dargestellt wird. Ursprünglich ohne alle Verbindung mit dionysischem Kult schloss es sich später diesem an, und wusste so seinem Ansehen und seiner Macht eine neue gegen alle Angriffe gesicherte Grundlage zu verleihen. Der Antheil, welchen die 16 und ihre Anführerin Megisto, Timoleons Gemahlin, an dem Fall des elischen Tyrannen Aristotimus, des Damaretus Sohn, eines Schützlings des Antigonus, nahmen, legt von der hohen ganz religiösen Macht der elischen Matronen auch noch in dieser spätern Zeit das glänzendste Zeugniss ab. (Plut. Mull. virt. Micca et Megisto; Paus. 5, 5, 1; 6. 14, 5.) Mit Oelzweigen und den heiligen Binden des Gottes, dem sie dienen, geschmückt, treten sie dem Tyrannen auf dem Markte von Elis entgegen; aus Ehrfurcht weicht die Leibwache zurück; sitzend wie die matronalen Gottheiten, richtet Megisto ihre Rede an Aristotimus. Als bacchisches Collegium verbinden die 16 mit dem Chorus der Hippodamia einen zweiten zu Ehren der Physcoa, welche im elischen Demos Orthia des Dionysos Liebe genoss, und den ersten Verehrer des Gottes, Narcaeus, zur Welt brachte (Paus. 5, 16, 5). Der Eintritt der elischen Frauen in dionysische Verbindung liegt sicherlich auch jener Darstellung der delphischen Lesche, wo mitten unter den berühmten Weibern der äolischen Vorzeit die orchomenische Chloris, des pylischen Neleus Gemahlin, mit dem Haupte in Thyia's Schoss ruhend, abgebildet war, zu Grunde. Pausanias 10, 29, 3 erblickt hierin die Andeutung der innigsten Freundschaft, welche er auf Thyia's Liebe zu Poseidon, dem Neleus-Vater, zurückführt. Diese neptunische Verbindung widerspricht der dionysischen Natur, welche anderwärts Thyia auf's entschiedenste beigelegt wird, durchaus nicht. Thyia ist es, die zuerst Dionysos' Orgien feiert, und für die Bacchantinnen den Namen Thyien oder Thyiaden begründet. (Paus. 10, 6, 2; 10, 32, 5; 10, 4, 2; Plut. Is. et Os. 34; Qu. gr. 12.) Als Personifikation des weiblich-dionysischen Mysteriums und darum mit dem Feste Herois besonders verbunden, leiht sie der Neleusgemahlin, deren Beziehung zu den olympischen Heräen wir oben hervorgehoben haben, einen entschieden dionysischen Charakter und versinnbildet auf diese Weise die Erhebung der alt minyeisch-chthonischen zu der bacchischen Gynaikokratie. Es ist bemerkenswerth, dass sich an das Eindringen des dionysischen Dienstes in Elis keine jener Traditionen von blutigen Verirrungen der Frauenwelt, wie wir sie für Orchomenos, für die Chierinnen, Lakonerinnen, Argiverinnen gefunden haben, anschliesst. Die Lokalisirung des Proetiden-Mythus in Triphylien (Strabo 8, 346) zeigt vielmehr, welche Bedeutung der siegreichen Bekämpfung des dionysischen Lichtdienstes durch den chthonisch-melampodischen auch für die elische Küstenlandschaft beigelegt wurde. Als der Gott später dennoch zur Anerkennung gelangte, und durch die berühmte Epiphanie der trieterischen Thyien getragen, sich überall Heiligthümer und Kulte erschuf (Paus. 6, 26, 1: ἐπιφοιτᾷν ἐς τῶν Θυίων τὴν ἑορτήν. Etym. M. Διόνυσος — — παρὰ τοῖς Ἠλείοις ὁ αὐτὸς τῷ ἡλίῳ νομίζεται; Diod. 3, 65, am Alpheus geboren; Paus. 6, 20, 8; 5, 26, 3; Plut. superst. 9; vergl. P. 2, 23, 2), trat ihm der tiefgewurzelte düstere Ernst der chthonisch-mütterlichen Religion, verbunden mit der strengen Zucht der matronalen Macht elischer Frauen, mässigend und das Alte wahrend zur Seite. Der Gebrauch des Weines bei den Opfern vermochte nie den Charakter der alten Näphalia zu verdrängen. Er blieb stets sehr beschränkt (besonders Paus. 6, 20, 2; 5, 15, 6), von dem gemeinsamen Altar aller Götter ganz ausgeschlossen, und wurde namentlich von den 16 Frauen bei ihren religiösen Handlungen verworfen. Die Nymphen und ihr Kult nahmen eine hervorragende Stelle ein, und bewahrten für Elis namentlich ihre Geltung als ἀρχηγοὶ εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος (Sch. Pind. Pyth. 4, 104). Noch zu Pausanias' Zeit hielt sich das Matronen-Collegium an das Opfer des demetrischen, dem unkeuschen Weine feindseligen Schweines, und an die Wasserlustration (P. 5, 16, 5), welche zusammen mit der oben berührten Sage von Melampus, dass er zuerst die Mischung des Weines mit Wasser anbefohlen habe, und mit dem Gebet der elischen Frauen an den stierfüssigen dem Meere entsteigenden Gott der Befruchtung (Plut. Qu. gr. 36; Thes. 16; Is. Os. 35) das strenge und bewusste Festhalten an der tellurischen, phallische Ueppigkeit ausschliessenden Stufe der Männlichkeit bekundet. Dieser Widerstand gegen das bacchische Weinprinzip, welches auch in dem Namen des Physcoasohnes Narcaeus hervortritt, offenbart sich in dem ruhigen Vereine der pylischen Chloris mit der delphischen Thyia, die beide nur mit der poseidonischen

Seite des Dionysos in Verbindung gebracht, und bacchischer Erregung entgegen im Zustande stiller Ruhe und Besonnenheit dargestellt waren. In Verbindung hiemit gewinnt Heraclides fr. 14 Bedeutung: *Λεπρεεῖς οὓς ἂν λάβωσι μοιχοὺς περιάγουσι τρεῖς ἡμέρας τὴν πόλιν δεδεμένους καὶ ἀτιμοῦσι διὰ βίου. τὴν δὲ γυναῖκα ἕνδεκα ἐπ᾽ ἀγορᾶς ἄζωστον ἐν χιτῶνι διαφανεῖ ἱστᾶσι καὶ ἀτιμοῦσι.* Die durchsichtigen Gewänder und die Eilfzahl der Tage sind der dionysischen Religion entnommen. Der Mythus von Hemithea, in deren Tempel die Schweine nächtlicher Weile die Weingefässe umstiessen (Diod. 5, 62. 63), und jener von Bona Dea, in deren Heiligthum das bacchische Getränk die alten Namen lac und mellarium nicht zu verdrängen vermochte (Macrob. Sat. 1, 12, p. 269 Zeune), dienen dazu, die Bedeutung des siegreichen Widerstandes der elischen, dem Heradienst ergebenen Matronen gegen den unkeuschen Wein noch mehr in's Licht zu stellen. (Porphyr. de abst. 2, 20: *νηφάλια τὰ ὑδρόσπονδα.*) Die Sage von der Verwandlung des Wassers in dem sorgsam geschlossenen Heiligthum, worauf ausser Paus. 6, 26, 1 auch Athen. 1, 34 A. hindeutet, beweist durch ihre abergläubische Wunderlichkeit, die Pausanias zu verspotten sich nicht scheut, den Widerstand, der die nüchterne poseidonische Religionsstufe der Eleer der sinnlich entwickeltern Feuermacht des Gottes der üppigsten Naturschöpfung entgegensetzte, und welcher Mittel es bedurfte, um seiner Herr zu werden, obwohl wenigstens den Männern Trunksucht mit Lügenhaftigkeit und geringer Bildung von den Alten vorgeworfen wird (Athen. 8, 350 A.; 10, 442 E.). Im Anschluss hieran gewinnt es Bedeutung, dass Dionysos in Elis als Leukyanites mit dem Fluss desselben Namens in Verbindung gesetzt wird (P. 6, 21, 4), dass der Silen allein ohne den Gott mit Methe ein Heiligthum besass (P. 6, 24, 6), dass Dionysos nicht mit den Bacchen, wie zu Sicyon (P. 2, 7, 6), sondern mit den Gratien, deren Namen die drei heräischen Proetiden trugen (Hesych. *Προιτίδες* und *Ἀκρουχεῖ*; Theocr. Id. 16, 104: *Ἐτεόκλειοι θύγατρες θεαί*; Paus. 9, 35, 1), mit den Musen und Nymphen zusammengestellt wurde (P. 5, 14, 7 fin.; vergl. 5, 15, 3; 6, 24, 5), dass der phallische Gott im Tempel der Hera eine Statue besass, mithin dem heräischen Matronenthum dienend aufgefasst wurde (P. 5, 17, 1); dass endlich, wie die Darstellung auf dem Schilde des Iphiclus beweist, die düstere chthonische Seite des Gottes vor seiner phallisch-zeugenden hervorgehoben wurde (P. 5, 20, 1; vergl. 5, 19, 1). Wenn sich in allen diesen Erscheinungen ein fortgesetzter Widerstand des einheimischen poseidonisch-tellurischen Standpunkts gegen die freiere Entwicklung des orgiastischen Dionysosdienstes offenbart, und der Einfluss des dem Alten vorzugsweise ergebenen, in Elis so mächtig hervorragenden Matronenthums nicht verkannt werden kann, so ist andererseits auch die Mitwirkung des durch die Heracliden zu hervorragender Bedeutung erhobenen Apollo in Anschlag zu bringen. Je reiner und metaphysisch-geistiger sich die Paternität des Pythiers entwickelte, um so mehr musste des ihm zu Delphi geeinten Dionysos sinnlichere Vaternatur in den Hintergrund treten. So wirkten in Elis zwei ihrer Natur nach ganz entgegengesetzte Momente der Alleinherrschaft des dionysischen Kultes entgegen: die Kraft und das Ansehen der hergebrachten chthonisch-mütterlichen, von den Matronen gehüteten Kulte einerseits, andererseits die heracleisch-appollinische, durch besondere Weissager-Geschlechter vertretene reinere Gottheitsidee, dort die Strenge und der Ernst des heräischen, hier die Erhabenheit des väterlichen Zeusprinzipes. Durch diese Schranken nach zwei Seiten hin eingeschlossen, mochte Dionysos zwar in dem Streben des Demos nach freierer und heiterer Lebensentwicklung eine nicht unbedeutende Stütze finden (P. 5, 15, 3: *πρὸ δὲ τῆς καλουμένης προεδρίας, Ἀπόλλωνος ἐπωνυμίαν Πυθίου, καὶ μετ᾽ αὐτὸν Διονύσου· τοῦτον οὔτε πάλαι τὸν βωμὸν καὶ ὑπὸ ἀνδρῶν ἰδιοτῶν ἀνατεθῆναι λέγουσιν*): eine Umgestaltung des ganzen Daseins, wie sie ihm anderwärts gelang, hat er in Elis, zumal unter dem weiblichen Geschlecht, nie durchzuführen vermocht. Insbesondere ist der merkwürdige Gegensatz, der sich in der Stellung der elischen Frauen offenbart, von ihm nicht überwunden, nicht ausgeglichen worden. Durch ihren heräischen Verein auf allen Gebieten des Lebens mächtig hervorragend und gestützt durch die Erinnerung an die Frauen der Vorzeit, einer Molione, Hippodamia, Chloris, sind sie doch bis zuletzt von den olympischen Feiern und der höheren Stufe des Zeusaltars ausgeschlossen geblieben. Durch Dionysos mit neuer priesterlicher Weihe umgeben, wagen die 16 Matronen dennoch nicht, zur Zeit der Spiele den Alpheus zu überschreiten, oder den apollinischen Jamiden auf die Höhe des Zeusaltars zu folgen. Neben der grössten Erhebung bleibt die grösste Erniedrigung in voller Kraft. Der dionysische Kult, statt in versöhnender Mitte beide Extreme zu vereinigen, ist genöthigt, selbst sich ihnen unterzuordnen. Eine Erscheinung, die unter der Zahl der ausserordentlichen Verhältnisse des elischen Küstenlandes gewiss nicht die wenigst beachtenswerthe ist, und für die innere Kraft und Festigkeit gynaikokratischer Lebensgrundlage ein neues beachtenswerthes Zeugniss ablegt.

CXXXIV. Von den Eleern wenden wir uns zu den epizephyrischen Locrern, bei welchen sich Reste der alten Gynaikokratie des lelegisch-äolischen Volksstammes bis in spätere Zeiten erhalten haben. Die Zeugnisse verdanken wir Polyb, der zu den Locrern in engem Verhältniss stand, ihre Stadt mehrmal besucht, und in dem Streite zwischen Aristoteles und Timaeus über den Ursprung der italischen Kolonie sich für die Meinung des Erstern entschieden hatte. Diese, behauptet er (12, 5), sei die einheimische Tradition der Locrer, welche sie durch eine Reihe von Beweisen stützten. „Zuerst führen sie den Umstand an, dass aller Ruhm und Glanz der Abstammung bei ihnen von den Frauen und nicht von den Männern hergeleitet werde, z. B. gleich das, dass für adelig nur die aus den s. g. hundert Häusern gehalten werden. Diese *ἑκατὸν οἰκίαι* aber seien jene, welche von den Locrern schon ausgezeichnet worden, noch ehe die Kolonie abging, und aus welchen sie dem Gebote des Orakels gemäss die zum Opfer nach Ilium bestimmten Jungfrauen durch's Loos auswählten. Von diesen Weibern nämlich seien einige mit der Kolonie ausgezogen, und deren Nachkommen würde noch jetzt adelige Herkunft und die Bezeichnung *οἱ ἀπὸ τῶν ἑκατὸν οἰκιῶν* beigelegt. Ferner aber wurde von der zu Locri sogenannten Phialephoros daselbst folgende Geschichte erzählt: dass nämlich, als sie zuerst die Sikuler aus dem Theile Italiens, den sie nunmehr selbst inne haben, vertrieben und sahen, dass bei jenem Volke ein Knabe aus einem der angesehensten und adeligsten Geschlechter bei den Opfern den Dienst verrichtete, sie mit den meisten übrigen sikulischen Gebräuchen, da sie selbst keine heimathliche Ueberlieferung hatten, auch den angeführten beibehielten, dass sie aber dabei doch die Verbesserung anbrachten, nicht einen Knaben, sondern ein Mädchen zur Phialephoros zu machen, und zwar diess aus Ursache der bei ihnen von der weiblichen Seite abgeleiteten Adelschaft" (*διὰ τὴν ἀπὸ τῶν γυναικῶν εὐγένειαν*). Ein zweites Zeugniss liefern die von Mai aus einer vaticanischen Handschrift im zweiten Bande der Scriptorum nova coll. zuerst herausgegebenen, 1829 von Jac. Geel, 1830 von J. F. Lucht, 1846 von Heise neu bearbeiteten polybianischen Fragmente, die den Ausgaben von Bekker und Didot einverleibt, und von J. C. Orelli, Lectiones Polybianae, Turici 1834, an einigen Stellen verbessert worden sind. Kann man auch die in diesen neuen Bruchstücken des xii. Buchs entwickelte Polemik gegen den Vorwurf der Geschmacklosigkeit nicht in Schutz nehmen, so wird sie uns doch dadurch wichtig, dass sie in gewissen Erscheinungen der locrischen Geschichte einen neuen Ausdruck des Prinzipats der weiblichen Seite erblickt. Darauf gehen die Worte: *διὸ* — nämlich um die Schande der väterlichen Abkunft zu verdecken — *καὶ τὴν ὀνομασίαν τῇ πόλει τὴν ἀπὸ τῶν γυναικῶν εἰκότως ἐπέθεσαν, καὶ τὴν οἰκειότητα τὴν κατὰ τὰς γυναῖκας προσεποιήθησαν ἔτι δὲ τὰς φιλίας καὶ τὰς συμμαχίας τὰς προγονικὰς τὰς ἀπὸ τῶν γυναικῶν ἀνανεοῦντο.* Endlich wird der Vorzug der Mutterseite bei den Epizephyriern auch von Eustath. zu Dionys. Perieges. 364 ff. (p. 159. 160. 377 Bernhardy) hervorgehoben. In der Darstellung des Dionys. findet sich eine bemerkenswerthe Verschiedenheit der Lesart. Statt *Σφετέρης μιχθέντες ἀνάσσης* hebt schon Eustath hervor: *ἄλλοι δὲ γράφουσι, σφετέρῃ ἀνάσσῃ μιχθέντες ἢ πεισθέντες,* und darnach schreibt Priscian Perieges. 360. — — Locri celeres, qui tempore prisco istuc reginam propriam venere secuti, Ausoniamque tenent, qua currit flumen Alecis. Die Gynaikokratie kehrt hier in einer uns schon bekannten Aeusserung wieder. Wie die Phönizier unter Dido nach Libyen, die orchomenischen Minyer unter Chloris nach Triphylien, die Gallier unter Onomaris fortwandern, so steht an der Spitze der Locrer Aphrodite, die ihren auch in Aegypten begegnenden Namen Zephyritis (H. Orph. in Aphrod. 55, 18. 19; Plin. 37, 8; Strabo 15. 800; 14, 683; Athen. 7, p. 318) dem Volke und der Stadt mittheilt, und als *ἀνάσσῃ* öfter erscheint. (Posidipp bei Athen. 7, 318: *εἰς τὴν ἐν τῷ Ζεφυρίῳ τιμωμένην Ἀφροδίτην Ἀρσινόην ἔγραψε: ἣν ἀνακοιρανέουσαν ἐπὶ Ζεφυρηΐδος ἀκτῆς.* Procli Hymn.: *Λυκίων βασιληΐδα Κυπραφροδίτην.* Lyc. Cass. 589: *Γόλγων ἀνάσσῃ.* Io. Lyd. de menss. 3, 4: *ἔφορος τῶν Ῥωμαίων.* Roma gens Veneris bei Macrob. Sat. 1, 12. Vergl. Tombeaux de l'île de Théra, Annali 1841, p. 21. Ueber Catull 66, 54: obtulit Arsinoës Locridos ales equus wird später noch besonders gehandelt. Ueber das Epizephyrium: Strabo 6, 259; Theophr. de ventis 44; Bernhardy zu Dionys. Per. 29, p. 90. 532.) Aphrodite, als die locrische Urmutter, gibt der Gynaikokratie ihre religiöse Grundlage. Im Anschluss hieran erhält das Gelübde der locrischen Matronen sein Verständniss und eine bestimmte Beziehung zu der Gynaikokratie. Justin 21, 3: Quum Rheginorum tyranni Leophronis bello Locrenses premerentur, voverant si victores forent, ut die festo Veneris virgines suas prostituerent. Quo voto intermisso, quum adversa bella cum Lucanis gererent, in concionem eos Dionysius vocat: hortatur, ut uxores filiasque suas in templum Veneris, quam possint ornatissimas mittant; ex quibus sorte ductae centum voto publico fungantur, religionisque gratia uno stent in lupanari mense, omnibus ante juratis viris ne quis ullam attaminet. Quae res ne virginibus voto civitatem solventibus fraudi esset,

decretum facerent, ne qua virgo nuberet priusqum illae maritis traderentur. Probato consilio, quo et superstitioni et pudicitiae virginum consulebatur, certatim omnes feminae impensius exornatae in templum Veneris conveniunt: quas omnes Dionysius immissis militibus spoliat ornamentaque matronarum in praedam suam vertit. Klearch bei Athen. 12, p. 516. Wie die elischen Matronen im *Βάδυ*, so bringen die locrischen in der Zeit der Staatsgefahr der schützenden Königin ihrer Stadt das grösste Opfer, das der Keuschheit, dar. Aphrodite's Natur entspricht diess am besten, wie denn die ihr geweihte Schildkröte, das Thier sumpfiger Gründe, der Ehe feindlich ist, Serv. Aen. 1, 509. Ebendarum war es Sünde, das Gelübde unerfüllt zu lassen, noch grössere aber, die der Gottheit sich weihenden Frauen zu berauben. Der Gynaikokratie gehört die Idee, dass zu des Volkes Wohl sich das Weib zu opfern berufen ist. Die Darbringung der äpytidischen, hyacinthidischen, lesbischen Jungfrauen, so wie die der zwei locrischen Mädchen zur Sühne des von Aias an Cassandra verübten Frevels schliessen sich gleichbedeutend an. (Ueber diess ilische Mädchenopfer: Tzetz. Cass. 1141, p. 119. 120 Potter; Plut. de sera num. vind. 12 bei Hutten 10, 245; Strabo 13, 600; Suidas *Ποινή*; Aen. Tact. 31; Hier. adv. Jovin. 1, 26. Ueber die angeblichen Verse des Euphorion Meineke ad Euphor. fr. p. 2. 3. Müller, Orchom. S. 167.) Jetzt erhält Pindar, Pyth. 2, 34 ff. sein richtiges Licht. Erlöst aus den Gefahren des Krieges, singt die locrische Jungfrau Hierons Lob, der Anaxilas', des rheginischen Tyrannen, feindselige Absicht vereitelt hatte. Sch. Pyth. 1, 99; 2, 34. Boeckh, p. 241. Nicht nur dichterischen Gründen, sondern insbesondere der hohen Stellung des locrischen Weibes hat Pindar Rechnung getragen, indem er die *Ζεφυρία Λοκρὶς παρθένος* in den Vordergrund stellt. Tzetzes, Chil. 5, 726—761 beschreibt das Reinigungs- und Sühnfest *φαρμακός* und gedenkt dabei des Lycophron *περὶ τῶν Λοκρίδων*, was wiederum auf eine hohe religiöse Stellung der Locrerinnen hinweist. — Die Zahl der Zeugnisse für die locrische Gynaikokratie vermehrt sich, wenn wir aus der epizephyrischen Colonie in das Mutterland zurückgehen. In der mitgetheilten Stelle des Polybius werden die hundert Häuser ausdrücklich in die Zeit vor der Ausführung der Kolonie und in das locrische Heimathland verlegt. Für dieses aber hebt Pindar in der ix. olympischen Ode zum Preise des Opuntiers Epharmostus den weiblichen Gesichtspunkt besonders hervor. Nicht nur nennt er Vers 22 die in herrlicher Fruchtebene gelegene Opus *ματέρ' ἀγλαόδενδρον* (Strabo 9, 425), er gibt ihr auch Vers 44 die Bezeichnung *Πρωτογενείας ἄστυ*, und gründet ganz im Sinne des Eumatridenthums den Adel des Königsgeschlechts, dem Epharmostus selbst angehört zu haben scheint (V. 58), auf die mütterliche Abstammung. Denn die Worte *κορᾶν Ἰαπετωνίδος φύτλας* werden von Boeckh p. 190 ganz richtig durch maiores vestri posteri erant illorum, quippe p u e l l a r u m ex illa stirpe Japeti erklärt. Dazu kommt, dass auch der Name Opus von dem *μητροπάτωρ* abgeleitet wird (68), so dass wir also das Mutterrecht in drei verschiedenen Aeusserungen, in der Zurückführung von Opus und seinem Königsgeschlecht auf Protogeneia, in der Bestimmung des Adels durch weibliche Abkunft, endlich in der Benennung der Kinder nach den mütterlichen Voreltern, erkennen. Ganz im Sinne der Gynaikokratie sagt das Schol. zu V. 64, obwohl Opus von Zeus und Protogeneia herstamme, so spreche der Dichter doch nur von der Mutter, *ἵν' οὖν δείξῃ τὸ εὐγενὲς τῆς μητρὸς λέγει τὴν πόλιν τῆς Ὀποῦντος Πρωτογενείας.* Zur Vergleichung erinnere ich an Heracles, der, obwohl Zeus' Sohn, dennoch nach der Mutter Hera genannt ist, Sophocl. Trach. 1105: *ὁ τῆς ἀρίστης μητρὸς ὠνομασμένος, ὁ τοῦ κατ' ἄστρα Ζηνὸς αὐδηθεὶς γόνος.* Pindar. Pyth. 11, 5: *σὺν Ἡρακλέους ἀριστογόνῳ ματρί.* Die Mutter ist für das Kind die Quelle auch des väterlichen Adels, weil dieser nur durch den gebärenden Schoss vermittelt werden kann: eine Idee, die Dante in den auf Maria bezüglichen Worten: Quell' è colei che l'umana natura nobilitava, niedergelegt hat, und nach welcher bei Sophocles von Jole gesagt wird: *τίς ἡ τεκοῦσα; τίς δ' ὁ φυτεύσας πατήρ;* also erst die Mutter, in zweiter Linie der Vater wie in den weiblichen Genealogieen des Kataloges und der Eoeen. Protogeneia nun geht auf Pyrrha und Deucalion, die in der locrischen Opus oder in Kynos (Strabo 9, 425) ihren ersten Sitz nehmen, zurück. Die Locrer treten dadurch in das lelegische Steingeschlecht *τῶν ἀπὸ Πύῤῥας* der *ληκτοὶ ἀπὸ γαίης* ein, und die ganz stoffliche Auffassung, die dieser Bezeichnungsart der weiblichen Abstammung zu Grunde liegt, wiederholt sich in der entsprechenden *οἱ ἀπὸ τῶν ἑκατὸν οἰκιῶν.* Die Zugehörigkeit der Locrer zu dem lelegischen Stamme wird durch Aristoteles (*τοὺς νῦν Λοκροὺς Λέλεγας καλεῖ*), durch Hesiod (*Λοκρὸς Λελέγων ἡγήσατο λαῶν*; Strabo 7, 321. 322), durch Dionys. Halic. 1, 17 (*Κουρήτων καὶ Λελέγων, οἳ νῦν Αἰτωλοὶ καὶ Λοκροὶ καλοῦνται*), Stephan. Byz. *Φύσκος* (*Φύσκος δέ, ἀφ' οὗ οἱ Λέλεγες οἱ νῦν Λοκροί*), Dicaearch. descr. Graeciae 71; Scymn. Chius 589; Plin. 4, 7 bezeugt. Auf den Zusammenhang der Leleger mit dem Muttervolke der Karer, Aetoler, Thessaler und Messenier genügt es, mit einem Worte hinzuweisen. Protogeneia führt uns noch zu

einem zweiten Muttervolke, nämlich zu den Eleern. Während sie bei Apollod. 1, 7, 2; Schol. Od. x, 2 Mai; Schol. Pind. Ol. 9, 64 Deucalions Tochter heisst, gibt ihr Pindar V. 55. 63 den Eleer Opus zum Vater. Eine Stadt Opus findet sich auch in Elis (Diod. 14, 17; Steph. Byz. s. v.). Strabo 9, 425 bezeugt die festliche Verwandtschaftserinnerung, und die Wechselbeziehung beider Stämme tritt darin noch mehr hervor, dass Protogeneia bald aus Locris nach Elis geführt wird (Pausan. 5, 1; Apollod. 1, 7, 2. 5; Schol. Apoll. Rh. 4, 57), bald wie bei Pindar wieder aus Elis nach dem locrischen Lande gelangt. — Eine dritte Volksverbindung der Locrer mit gynaikokratischen Stämmen liegt dem Mythus bei Conon, narr. 3 zu Grunde. Locrus und Alcinous werden hier des Phaiax Söhne genannt, der erstere sogar nach Italien zu Latinus geführt, und eine alte Blutsverwandtschaft der corcyräischen Phaiaken mit den Epizephyriern behauptet (vgl. Heyne, opp. 2, 49; Welker 2, 45, N. 96. 97). So vereinzelt diese Angabe dasteht, so unbegründet wäre es, sie von der Hand zu weisen. Serv. Aen. 11, 265 nennt eine von den Locrern colonisirte libysche Insel Cercina, Steph. Byzant. die *Βαναυρίδες* des tyrrhenischen Meeres, die ihren Namen von einem Sohne des Locrers Aias erhielten. Mit Kabya, der Mutter der ozolischen Locrer (Plut. Q. gr. 15), fallen die opikische Kapua (Servius Aen. 1, 6; 2, 35; 10, 145), so wie die arkadischen *Καφυεῖς* (Paus. 8, 23, 5) zusammen. Die Völker des Telebous, eines Enkels des Lelex, reichen von Leukadien nach den Inseln an der Westküste Italiens. (Strabo 7, 322; R. Rochette, hist. de l'établ. 1, 209; Soldan über Karer und Leleger im Rhein. Mus. 3, 115.) Die uralte Verbindung Siciliens und Unteritaliens mit der Insel Drepane-Corcyra, den benachbarten Eilanden und den Küstenländern Epirus und Akarnanien gehört zu den feststehenden Thatsachen, für welche ich jetzt bloss auf die arkadische, zakynthische und sicilische Psophis (Paus. 8, 24), auf die Wanderung des Agrolas und Hyperbius aus Sicilien nach Akarnanien (Paus. 1, 28, 3), und auf die Versetzung Pyrrha's und Deucalion's nach dem sicilischen Aetna (Nigidius ap. Schol. Germanici Aquario: relictus in monte Aetna; Hygin. f. 153) verweise. Vergl. R. Rochette, établ. 1, 377. Endlich heissen Graicus und Latinus Brüder, beide Söhne der Pandora, der lelegischen Deucalion-Tochter. (Jo. Lyd. de mensib. c. 4, p. 5 Show.) Die Bedeutung des Mutterthums bei den Phaiaken ist durch Arete's hehre Gestalt erwiesen. Alle Züge, die Homer in seine Schilderung aufnimmt, schliessen sich den Eigenthümlichkeiten des Mutterrechts an. Od. 6, 304—315; 7, 53—77. Arete gebietet im Hause. *τὴν δ' Ἀλκίνοος ποιησάμενος ἄκοιτιν, ἔτισεν ὡς οὔτις ἐπὶ χθονὶ τίεται ἄλλη, ὅσσαι νῦν τε γυναῖκες ὑπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν.* Durch diese Worte hebt Homer den Gegensatz seiner Zeit zu den Zuständen der Phaiaken hervor. Der Nachdruck liegt auf dem Ausdrucke *ὑπ' ἀνδράσιν.* Richtig bemerkt Eustath p. 1568, 32: *Ἰστέον δὲ ὅτι τὸ, γυναῖκες ὑπ' ἀνδράσιν οἶκον ἔχουσιν, τὰς μεθ' Ὅμηρον ὑπάνδρους συνέθετο.* Ganz religiös ist die der Königin von ihrem Gemahle, den Kindern, dem gesammten Volke dargebrachte Ehrfurcht (*οἵ μιν θεὸν ὣς εἰσορόωντες κ. τ. λ.*). Wen sie schützt, der gilt für unverletzlich. Als höchste Richterin steht sie da: *οἷσί τ' εὖ φρονέῃσι καὶ ἀνδράσι νείκεα λύει.* Eustath: *ἰδίαις φρονήσεσι λύει δικαστικῶς τὰ νείκεα — — ἐξαίρετον, τὸ δικαστικὴν εἶναι τὰ νείκεα λύουσαν.* Vergl. Hera bei Homer: *τοὺς εἶμ' ὀψομένη καὶ σφ' ἄκριτα νείκεα λύσω.* (Stob. Ecl. phys. 1, p. 290 Heeren). Als höchste Richterin zwischen streitenden Männern schliesst sich Arete den elischen, gallischen, germanischen Matronen an. Gleich ihr haben wir oben Eriphyle als Richterin gefunden; zwischen Amphiaraus dem Gemahl und Adrast dem Bruder ist sie von vorn herein zur Schlichterin jeglichen Streites bestellt. Arete und Eriphyle schliessen sich um so enger an einander an, da Phaiax' Mutter Kerkyra, eine Asopidin aus Argos, Schwester Aegina's und Thebe's genannt wird. (Eustath. p. 1521; Diodor. 4, 72; Hellanic. ap. Steph. *Φαίαξ;* Schol. Pind. Ol. 6, 144; Nem. 3, 4; Paus. 2, 5, 3; 5, 22, 5; Apollon. Rh. 4, 567.) Als oberste Richterin erscheint Arete auch in dem Streit Medea's und Jasons mit den sie zurückverlangenden Colchern des Aeetes. Denn wenn die argonautischen Gedichte auch in dem Sinne ihrer Zeit Alkinous den Spruch in den Mund legen, so ist es doch Arete, welche die Erfüllung desselben und Medea's Rettung herbeiführt. (Apollon. Rh. 4, 990—1225; Argon. Orph. 1288 bis 1343; Apollod. 1, 9, 25. 26. Vergl. Tzetz. Lyc. 615; Heraclid. Pont. fr. 27). Auf Anaphe spotten die zwölf von Arete der Medea geschenkten Mädchen der Jasoniden und ihres Gottes Apollo Aigletes (Apollod. l. l.: *τοὺς ἀριστέας ἔσκοπτον μετὰ παιγνίας*): ein Zug, der im Gegensatz zu Apolls Vaterprinzip das weibliche der Phaiaken hervorhebt (Athen. 1, p. 24 B.; Tz. Lyc. 818, p. 803 in fine, Müller). In Homers Schilderung tritt ferner die dem Mutterrecht eigenthümliche Auszeichnung der jüngsten Geburt hervor. (Nach Festus, p. 122 Müller, sind major und minor in der frühesten Zeit nur weibliche Beinamen. Entscheidend ist Philostr. Her. 19, p. 737 Olear: *Πρίαμος ἥκων παρὰ τὸν Ἀχιλλέα, χειραγωγὸν ἑαυτοῦ τὴν παῖδα* [Polyxena] *ἐποιεῖτο, νεωτάτην οὖσαν ὧν ἡ Ἑκάβη αὐτῷ ἔτεκεν, ἐθεράπευον δὲ ἀεὶ τὸ*

βάδισμα τῶν πατέρων οἱ νεώτεροι τῶν παίδων.) Eurymedons jüngste Tochter Periboea, γυναικῶν εἶδος ἀρίστη, wird durch Poseidon die Stamm-Mutter des Königsgeschlechts, in welchem nach der Sitte der Aeoler (Od. 10, 5—7) die Geschwister-Heirath angenommen ist. Zwar heisst Arete nicht Schwester, sondern Bruderstochter des Alkinous (65. 66). Aber diess ist offenbar eine spätere Auffassung, und unvereinbar mit der ältern echten, die nur wenige Verse früher (54. 55: ἐκ δὲ τοκήων τῶν αὐτῶν) hervorgehoben, und auch von Hesiod (Fr. 102 bei Göttling, p. 275) angenommen wird. Die phaiakische Gynaikokratie, deren Bild durch die wasserholende, das Maulthiergespann lenkende Nausikaa ergänzt wird, ist in dem Commentar des Eustathius als Erfindung des Dichters behandelt; in der Erscheinung Arete's wird nichts als der Zauber poetischer Darstellung bewundert, von Welker nur „eine natürliche Folge aus der angenommenen Persönlichkeit Arete, Tugend" erblickt. In Verbindung mit dem gynaikokratischen Rechte der Urzeit aber erhält sie die Bedeutung echter historischer Ueberlieferung, an welche sich, wie wir später bei der Darstellung des Karpocratianismus sehen werden, noch in viel neuerer Zeit eine eigenthümliche Auszeichnung der mütterlichen Abkunft auf Cephallenia anschliesst. Mag man der poetischen Ausmalung des friedlichen Glückes der Alcinous-Insel noch so sehr Rechnung tragen: das verdient immer die höchste Aufmerksamkeit, dass auch auf Scheria die gynaikokratische Lebensform als die Grundlage höherer Gesittung, und eines auf Frieden, Ackerbau, Uebung der Künste, besonders des Gesangs und Tanzes, gerichteten Daseins (Od. 6, 190. 259; 8, 252), wie es den Muttervölkern vielfältig beigelegt wird, erscheint. (Vgl. Strabo fr. 8 libri 7.) In dem Kulte tritt dieselbe Religionsstufe hervor, die wir überall als Umgebung des Mutterrechts gefunden haben. Poseidonisch wird die männliche Kraft aufgefasst und dargestellt unter dem Bilde eines ehernen Stiers, wie er nach Olympia und Delphi geweiht wurde (Paus. 5, 27, 6; 10, 9, 2). Das phallische Prinzip steht also zu dem Tellurismus und dem demetrischen Mutterthum (Aristotel. ap. Sch. Apoll. Rh. 4, 984. Eustath. Hom. p. 1521, 30) in demselben Verhältniss der Unterordnung, das die älteste Auffassung dem Meere gegenüber dem gremium matris terrae anweist, und welches die dodonaeische, mit Deucalion so enge verbundene Achelous-Religion und die ihr angehörende kerkyreische Geissel von spätern Kulten unterscheidet. Vergl. Steph. Byz. Δοδώνη. Strabo fr. 3 libri 7. Kramer 1, 375. Hesych Κερκυρ. μάστιξ. Oben S. 24. Gerlach, Dodona, besonders S. 17. 19. 26. (Melissa und Astiocheia) 33. 34. Mütterlich-tellurisch ist das Hundesymbol, welches in Alcinous' Palast eine hervorragende Stelle einnimmt (Od. 7, 91), wie es auch bei den Locrern leitend hervortritt, und dieser Religionsstufe entspricht nicht nur der Name Φαῖαξ von φαιός dunkel (Welker 2, 11. 12; Prothes Nem. p. 425 Boeckh: φαιὰς στόλας, schwarze Trauerkleider), wie die orchomenischen ψολόεις, die Kimmerier, die Völker des Eridanus, die schwarzen Daunier (Fr. h. gr. 1, 195; Aelian V. H. 12, 38), sondern besonders der Umstand, dass Arete nun aus Odysseus' Mund die Schilderung seiner Unterweltsfahrt und der berühmten Heroinen, die er erblickte, vernimmt. Derselben gehört ferner der Gedanke des Todtenkults, welcher nicht nur in Rhadamants Verbindung mit den Phaeaken vorliegt (Od. 7, 323; Welker 2, 26), sondern der ganzen Sage, wie sie Homer nach Vorgang älterer Gedichte darstellt (Welker 2, 22), ihr eigenthümliches Gepräge mitgetheilt hat. Nach Welkers Darstellung (Kl. Schriften 2, 1—79) ist darüber zu zweifeln nicht mehr möglich. Dennoch hat auch er theils nicht Alles, theils zu viel gesehen, insbesondere es versäumt, aus Porphyrs antrum nympharum denjenigen Vortheil zu ziehen, den diese für die Kenntniss der Orphik so höchst lehrreiche Schrift für seinen Gesichtspunkt darbietet. Wenn es in der Schilderung der Schiffe des Alcinous (8, 555—566) heisst, sie führen weder Steuer noch Steuermänner, ἀλλ' αὐταὶ ἴσασι νοήματα καὶ φρένας ἀνδρῶν, so hat dieser Zug in der redenden und weissagenden Argo eine ganz entsprechende Parallele, die dadurch an Bedeutung gewinnt, dass Argo, wie schon in den Naupactien Jason (Paus. 2, 3, 7), nach der Alcinous-Insel geführt wird, und Medea dort den Hauptwendepunkt ihres Geschickes findet: Verbindungen, welche durch Hinweisung auf ihren corinthischen Ursprung abzufertigen, kaum ausreichend sein dürfte. Die höhern Religionsgedanken, welche wir oben für die Argonautik nachgewiesen haben, erstrecken sich also auf die Phaiaken; die unverkennbaren Beziehungen zu Tod und Jenseits, welche in der homerischen Darstellung enthalten und von Porphyrius in seiner Schrift über die Höhle auf Ithaca, in welcher Odysseus von den Phaiaken ausgesetzt worden, entwickelt sind, werden so in ihre richtige Verbindung gebracht und auf ihre wahre Quelle zurückgeführt. Was Welker S. 73 den versteckten Sinn der bedeutsam den Schluss der Seemärchen bildenden Phäakensage nennt, stehe ich keinen Augenblick an, als den Mysteriengedanken der frühern pelasgisch-chthonischen Religionsstufe zu bezeichnen. Sprechend ist vor Allem der Phaeaken nächtliche, in Gewölk und Dunkel gehüllte Fahrt (Od. 8, 562; 13, 18—37), und Odysseus'

Zauberschlaf, der mit der Erhebung des Morgensterns endet (Od. 13, 74—80). Tritt hier der dem Mutterrecht und seiner Kulturstufe eigenthümliche Prinzipat der Nacht deutlich hervor, so wiederholt sich in dem Schlafe und seiner Beendigung die Vorstellung von dem siegreich das Dunkel überwindenden Frühlicht, dessen Herrlichkeit Orpheus auf dem Pangaeon sehnsuchtsvoll entgegenharrt, das der heiligen Mysterien-Nacht ein Ende macht, und dem Glauben an Aufwachen aus dem Todesschlafe zum Ausgangspunkte diente. Im Anschluss an diese Vorstellungen wird Odysseus das Bild des wechselvollen, stets zwischen Rettung und Untergang schwebenden menschlichen Lebens mit seinen Mühen und dem durch den Tod vermittelten Uebergang in die jenseitige leuchtende Heimath, wie diess Numenius bei Porphyr, antr. nymph. 34, οὐ γὰρ ἀπὸ σκοποῦ κ. τ. λ. bestimmt hervorhebt. „Ach, der bisher gar viel herzkränkende Leiden erduldet, Männerschlachten umher und schreckliche Wogen durchstrebend, jetzo schlief er so ruhig und all' sein Leiden vergessend.“ (Vergl. Philostr. Her. 2, 20; Plut. consol. ad Apollon. Hutten 7, 331; Gräb. S., S. 16; Aristot. Rh. 3, 3). An der Heimath Gestade, beim ersten Erscheinen des Morgensterns wacht der herrliche Dulder auf; schneller als der Habicht, so rasch wie Fittig und Gedanken ist die Fahrt und stets glücklich; jedes Menschen Heimath kennt das Schiff, alle Verirrten führt es gern dahin zurück (6, 279; 8, 28), denn nur Geleit, nicht Aufenthalt geben die gegen Fremde argwöhnischen Bootsleute (7, 17). Wer erkennt nicht in jedem dieser Züge die Religionsidee, nach welcher die ganze Schilderung gedichtet ist. Es mag Staunen erregen, bei Homer diesem Gedankenkreis aus der vorhellenischen Zeit der chthonisch-mütterlichen Mysterienkulte zu begegnen. Aber die ganze Episode von dem Besuche des Phaiakenlandes steht mit fremdem, eigenthümlichem Gepräge und als ein besonderer Sagenkreis den übrigen Stücken der Odyssee gegenüber. In ihr offenbart sich das durch den Zauber der Erinnerung verklärte Bild der in Hellas untergegangenen s. g. pelasgischen Kulturstufe, die in dem Mysterium chthonischer Religion einen Keim der würdigsten Anschauungen von dem Verhältniss der diesseitigen und jenseitigen Welt besass. Alle Eigenthümlichkeiten der auf dem Mutterrecht beruhenden Kultur erscheinen neben einander: mit Arete's überragender Herrlichkeit verbindet sich der mütterlich-tellurische Kult, sein Hundesymbol, sein Neptunismus, ebenso die Weihe des Mysteriums, mit dem der geheiligte Charakter des Weibes, die der Nausikaa beigelegte Erfindung der Sphaira (Suid. Ἀναγαλλίς. Σφαῖρα. Od. 8, 373) bekannter orphischer Bedeutung (Clem. Alexandr. Pr. p. 15 Potter; Str. 5, 672; Euseb. Pr. Ev. 2, 3; Arnob. 5, 19; Gräb. S., S. 125; Eustath. Hom. p. 1163, 57), so wie die weisse Gewandung der phaiakischen Frauen (6, 28. 64; 8, 425; Dicaearch in den Fr. h. gr. 2, 259; Gräb. S., S. 8), die mit magischem Knoten geschlossene Lade (8, 543—448), Rhythmus und Orchesis in dem engsten Zusammenhang stehen; endlich jene gesetzliche Ordnung und jenes friedliche Glück, welches gynaikokratischen Staaten besonders beigelegt wird und aus dem höchsten Theile ihrer Religion entspringt. Die Grundlage dieses Gemäldes sind nicht dichterische Fiction, sondern historische Zustände. Der Mythus erscheint nicht als das Anfängliche, sondern als das Hinzutretende. Unter Homers Hand haben die in ihrem Ursprunge rein religiösen Züge den Charakter bestimmter Ereignisse und in ihrer Verwebung mit Odysseus' Schicksalen das Gewand wirklicher diesseitiger Erscheinungen angenommen, wie andererseits die bestimmten geschichtlichen Anhaltspunkte unter dem Einfluss des Religionsgedankens unkenntlich geworden sind. Scheria erscheint nun im Lichte einer Insel der Seligen, es wird nicht nur weit hinausgerückt über die Grenzen der übrigen Welt, sondern den Verhältnissen irdischer Art überhaupt enthoben, und jenseitigen Regionen mit ihrem ewigen Zephyr gleichsam als Phantasiebild zugewiesen. Aber klar muss es Jedem sein, der das Verfahren des Mythus kennt, dass Alles diess nicht genügen kann, die Phaiaken als ein rein mythisches Volk, eine baare Erfindung zu erklären und den Ursprung des Märchens an „irgend eine ausländische entfernte Religion und Sage“ mit Welker 2, 17 ff. anzuknüpfen. Gegen die übereinstimmende Beziehung der Alten auf Korkyra kann die Entfernung von allen menschlichen Sitzen, welche öfter hervorgehoben wird (Od. 6, 8. 204. 279), nicht geltend gemacht werden, denn dieser Zug ist nicht geographischer, sondern religiöser Natur, und nicht dem diesseitigen, sondern, um mich so auszudrücken, dem jenseitigen Phäakenlande entnommen, wie die gedankenschnellen, keines Steuermannes bedürftigen seelenbegabten Schiffe mit samt dem schlummernden Odysseus auch nur dem letztern angehören. Für das erstere kann keine Beweisführung, welcher es an allen Anhaltspunkten fehlt, sondern nur die Tradition der Alten zugelassen werden. Diese aber nennt mit erdrückendem Gewichte Korkyra, das schon die hesiodischen Gedichte auf die Heroinen mit Scheria indentificiren (Markscheffel, Fr. 79—87. 162; Paus. 2, 3, 7), und leiht dem phaiakischen Volksthum locrisch-lelegische Verwandtschaft, zu deren reiner Erdichtung keine auch noch so entfernte Veranlassung zu entdecken ist.

CXXXV. In die Reihe der Zeugnisse für die locrische Gynaikokratie gehören endlich die Kataloge, Naupactien und Eoeen, welche bei aller Verschiedenheit in Anlage und Durchführung sich doch an den Gedanken des mütterlichen Prinzipates anschliessen (oben §. 102), und als Erzeugnisse eines locrischen Zweiges der hesiodischen Dichterschule erscheinen. Die Ausdrücke, deren sich die Alten zur Bezeichnung des Inhalts der drei Werke bedienen, sind sprechend. Von den Naupactien gebraucht Paus. 10, 38, 6 die Worte: *ἐν ἔπεσι πεποιημένοις ἐς γυναῖκας*. Vgl. 4, 2, 1. Von dem Katalog 9, 3, 4: *ἐς γυναῖκάς τε ᾀδόμενα καὶ ἃς μεγάλας ἐπονομάζουσιν Ἠοίας*. P. 1, 3, 1: *Ἡσίοδος ἐν ἔπεσι τοῖς ἐς τὰς γυναῖκας*. — Paus. 1, 43, 1: *Ἡσ. ἐν καταλόγῳ γυναικῶν*. Vergl. 3, 24, 7; Harpocrat. v. *Μακροκέφαλοι*; Porphyrius in Fr. Hes. 58 (Göttling), woneben die einfache Bezeichnung *κατάλογος* (vergl. Fr. 29. 30. 44. 45. 46. 62. 64. 66) als Abkürzung erscheint. Als einzelne Theile des *κατάλογος γυναικῶν* werden der *κατάλ. Λευκιππίδων* (Fr. 47) und der *κατάλ. Προιτίδων* (Fr. 42; vergl. 41. 43) erwähnt, so dass die Pluralform *οἱ κατάλογοι* (Fr. 29. 44) auf die Mehrzahl der Muttergeschlechter bezogen werden kann, wenn man es nicht vorzieht, sie aus der Fünfzahl der Bücher zu erklären (Procl. et Tzetz. ad Hes. p. 9, 19 Gaisford: *γυναικῶν ἡρωινῶν κατάλογος ἐν βιβλίοις ε.* Suid. v. *Ἡσίοδος*. Vergl. Fr. 30. 45. 61. 62. 64. 66). — Die Eoeen haben ihre Bezeichnung von der Comparation *ἢ οἵη* (man denke an *οἷος παῖς* der Vasen), womit die Erwähnung jeder einzelnen Heroine eingeleitet wurde. Mit diesem Zusatze finden wir in den Bruchstücken jetzt noch fünf, Thessalien und Boeotien den äolischen Landschaften angehörende Frauen genannt: Mekionike, Antiope, Thero, Coronis, Cyrene. (Markscheffel, Fr. 141—147.) Dazu kömmt Alcmene, Amphitryon's Gemahlin; das auf sie bezügliche Stück, nämlich die 56 ersten Verse der Aspis, gibt sich durch die Eingangsworte *ἢ οἵη* deutlich als Theil der Eoeen zu erkennen. Nach der Heroine wird jeder einzelne Abschnitt des Gedichts eine *Ἠοία* genannt. So spricht Schol. Pind. Pyth. 6 mit Bezug auf Cyrene von der ihr gewidmeten *Ἠοία Ἡσιόδου*, wo es dann nahe lag, die *Ἠοίη Ἀσκραΐκή* selbst als des Eoeendichters Hesiod Geliebte darzustellen (Hermesianax bei Athen. 13, p. 597 D.). Bei der gemeinsamen Anknüpfung der Eoeen und der Kataloge an das gynaikokratische Prinzip lag eine Verbindung beider Gedichte sehr nahe. Dass diese eingetreten, beweist nicht nur der Name der Eoeen, der nach Hesych und dem Etym. Gudian. p. 246, 23 auch dem Kataloge gegeben wurde, sondern insbesondere die Nachricht im Eingangs-Scholion zur Aspis, wonach die *Ἠοίη* Alcmene im 4. Buche des Kataloges stand. Auf dieses grössere Werk dürfte sich die häufige Bezeichnung *ἐν μεγάλαις Ἠοίαις* am natürlichsten beziehen lassen, obwohl der Katalog daneben als gesondertes Gedicht fortbestanden zu haben scheint (vergl. Paus. 9, 36, 4 mit P. 9, 31, 4), so dass aus beiden über denselben Punkt widersprechende Angaben gemeldet werden (Schol. Apoll. Rh. 2, 181 vergl. mit Sch. Hes. Th. 142). Wichtiger als die Aufklärung dieses Verhältnisses ist für unsere gegenwärtige Frage die genealogische Bedeutung, welche den genannten Werken beigelegt wird. Paus. 4, 2, 1 beruft sich bei der Frage über Messene's Nachkommenschaft auf das Stillschweigen der Eoeen, der Naupactia und der genealogischen Dichter Cinaethon und Asius. Proclus ad Hes. p. 4 Gaisford, Tzetzes ad Cass. 176. 284. 393 und Exeg. Il. p. 126 citiren Hesiod *ἐν τῇ ἡρωϊκῇ γενεαλογίᾳ*, und dass hiebei nicht ausschliesslich an den Katalog zu denken ist, beweisen die Worte des Proclus: *μετὰ τὴν ἡρωϊκὴν γενεαλογίαν καὶ τοὺς καταλόγους*. Am bestimmtesten spricht Maxim. Tyr. Diss. 32, 4: *ὁ Ἡσίοδος χωρὶς μὲν τῶν ἡρώων, ἀπὸ τῶν γυναικῶν ἀρχόμενος, καταλέγων τὰ γένη ὅστις ἐξ ἧς ἔφυ*. Hermesianax v. 25 bei Athen. 13, 597: *πάσας* (sc. *Ἠοίας*) *δὲ λόγων ἀνεγράψατο βίβλους ὕμνων ἐκ πρώτης παιδὸς ἀρχόμενος*. Diod. 3, 59: *τοὺς πλείστους τῶν ἀρχαιοτάτων ἡρώων εἰς ταύτας* (*τὰς Ἀτλαντίδας*) *ἀναφέρειν τὸ γένος*. Vergl. Diod. 4, 27. Die entscheidende Eigenthümlichkeit des Mutterrechts wird hier auf das Bestimmteste ausgesprochen, und die erhaltenen Fragmente liefern für die Voranstellung des gebärenden Schosses manche Belege. (Fr. 29. 35. 36. 46. 58. 70. 77. 78. 79. 83. 131. 132. 138 Göttling. Reste einer besondern Bedeutung der Frauen zu Naupactus enthalten die Inschriften des C. I. Gr. 1756. 1757.) Dieses Verhältniss gewinnt dadurch besondere Bedeutung, dass es auch gegenüber der Göttlichkeit des männlich-zeugenden Prinzips sein Recht behauptet. Vorzüglich in den Eoeen sind es sterbliche Frauen, welche von den Göttern ihrer Liebe gewürdigt werden, und die beiden Verse, mit welchen die Theogonie schliesst, scheinen einer ähnlichen für uns verlornen Zusammenstellung zur Einleitung gedient zu haben. Höher steht in solcher Verbindung der Vater als die Mutter, und dennoch ist für die Genealogie nur die Mutter entscheidend. Der Adel aller aus jenen Liebeseinigungen gebornen Söhne ist ein mütterlicher, der mütterliche Ursprung aber um so ruhmreicher, je höherer Gunst das Weib gewürdigt worden war. Dieser Auffassung gehört die Bemerkung des Servius zu Aen. 7, 268: Est mihi nata, wo Latinus dem Aeneas seine

Tochter zur Gemahlin anbieten lässt: Aeneam decebat rogari, nam antiquis mos erat meliores generos rogare. Sic Terentius: hac fama impulsus, Chremes ultro ad me venit, unicam gnatam suam cum dote summa filio uxorem ut daret. Hesiodus quoque *περὶ γυναικῶν* inducit multas Heroidas optare nuptias virorum fortium. In dem Gemälde der Gynaikokratie nimmt dieser Zug eine bedeutende Stelle ein. Das Weib selbst wirbt um den Besitz des höhern Mannes, um durch ihn sich selbst und folgeweise ihres Schosses Sprösslinge zu adeln. Gemahl und Eidam erhöhte des Muttergeschlechts Würde. Für beide wird daher auch der Ausdruck gener gleichmässig gebraucht, wie *γαμβρός* von Sappho nach Serv. G. 1, 31, vergl. Aen. 11, 472, für *νύμφιος*. Wie genau diess mit dem Mutterrecht zusammenhängt, zeigt die Verbindung des sterblichen Weibes mit einem Gotte. Würde der väterliche Adel selbstständig aufgefasst, so unterläge der aus der Verbindung des unsterblichen Vaters mit dem sterblichen Weibe hervorgegangene Sohn einer Erniedrigung; nur wenn die Mutter den Ausgangspunkt bildet, tritt für diese, folgeweise für ihren Sprössling, eine Erhöhung ein. Im ersten Falle findet ein Herabsteigen, im zweiten ein Aufsteigen statt, und diese letztere Anschauung leitet und beherrscht die *ἡρωϊκὴ γενεαλογία* der Kataloge. Die Eoeen insbesondere werden dadurch in ihrer Grundidee noch klarer. Das auf Alcmene bezügliche Fragment derselben, welches den Eingang der Aspis bildet, gibt einen festen Anhaltspunkt für die Behandlung des Stoffs in jenen Liedern. Der Dichter hebt alles dasjenige hervor, was den Ruhm des Weibes erhöhen und die ihr zu Theil gewordene Liebe des Gottes zu erklären vermag. Also wird Alcmenens hervorragende Gestalt, ihre Schönheit, ihr Verstand, ihre Gattenliebe gepriesen, und auch im Verlauf der Erzählung bei Allem, was ihr Mutterverhältniss adelt, bei ihrer Liebe zu dem herrlichen Sohne, ihrer Zärtlichkeit, ihrer Bewunderung desselben, ihrer Bekümmerniss über seine Gefahren und Mühsalen mit sichtbarem Wohlgefallen verweilt. Es ist eine fortlaufende Verherrlichung der Weiblichkeit, die durch ihre Vollendung dem Stoffe die Liebe der Gottheit erwirbt und dann in dem Sohne, „dem edelsten und unglücklichsten von Allen," die höhere Zeuskraft, aus welcher sie empfangen, staunend und bekümmert zugleich wieder erkennt. Durch Ausführungen dieser Art, welche je nach dem Charakter der *Ἠοίη* sich über die verschiedensten Seiten des Frauenlebens erstreckt haben müssen, gewann Hesiod die Bezeichnung eines Meisters Frauenlob, und gegenüber Homer, dem Sänger männlicher Heldentugend, den Ruhm eines Lobpreisers weiblicher Vollendung. *Ἐν τῷ τῶν ἡρωΐδων καταλόγῳ τῆς γυναικωνίτιδος ποιητὴς γέγονεν* (Eustath. zu Hom. p. 745, 50; p. 1680, 30); *τῷ ὄντι γυναικωνῖτιν ὕμνησε παραχωρήσας Ὁμήρῳ τοὺς ἄνδρας ἐπαινέσαι.* (Dio Chrysost. or. de regno 2. Reiske 1, 77.) Als Verherrlicher der Frauen offenbart Hesiod seinen Anschluss an ein älteres, vorzugsweise chthonisches Religionssystem, dem er auch als melampodischer Sänger und Weissager verwandt ist. Die von den Alten hervorgehobene Unechtheit und Interpolation aller unter Hesiod's Namen bekannter Werke, mit einziger Ausnahme der *ἔργα καὶ ἡμέραι* (Paus. 9, 31, 4; Ael. V. H. 12, 36; P. 9, 36, 4: *ὁ τὰ ἔπη συνθεὶς, ἃς μεγάλας Ἠοίας καλοῦσιν Ἕλληνες*; 9, 40, 3; 2, 26, 2: *ἀλλὰ Ἡσίοδον, ἢ τῶν τινα ἐμπεποιηκότων ἐς τὰ Ἡσιόδου τὰ ἔπη*), beweist den innern Zusammenhang alles dessen, was als hesiodisch ausgegeben wird. In der That gehören der Ackerbau und die mit ihm verbundene *πρακτικὴ ἀρετή*, die Ornithologie mit den melampodischen Sehersprüchen, die idäischen Dactylen, die vorzugsweise Richtung auf genealogische Ausführungen und alles auf sterblicher und unsterblicher Frauen Lob Bezügliche einer und derselben Religionsstufe an. Es ist die des Prinzipats der stofflichen Mütterlichkeit mit ihrem demetrischen Mysterium (*Ἑλλάνικος δὲ Φορωνίδι ἀπὸ Ὀρφέως φησὶν εἶναι τὸν Ἡσίοδον,* Proclus in Opp. et dies 635; Macrob. Somn. Scip. p. 8 Zeune; Lobeck, Aglaoph. 2, p. 787—795), also die pelasgisch-äolische Kultur (Aeoler und Pelasger identisch, Herod. 7, 95; Strabo 5, p. 221) des von Hesiod vielgefeierten Peleus (Tz. Prol. ad Cass. p. 261. Fr. 73. 74 Göttling), und der von ihm besungenen deucalionischen Dodona (Sch. Sophocl. Trach. 1174) mit ihren *Γραῖαι* (Strabo Fr. 12, libri 7). Darum gewinnt es die höchste Bedeutung, dass Hesiod gerade von den Locrern gewissermassen als Landesheros in Anspruch genommen wird. In locrischem Gebiet sollte Hesiod beerdigt sein. Thucydides 3, 96 verweist sein Grab in das Heiligthum des Zeus Nemeios bei Oeneon, Pausanias 9, 38, 3 in die Nähe der ebenfalls locrischen Naupactus (P. 10, 38, 5). Besonders belehrend ist die Sage von seinem Tode, welche uns, ausser P. 9, 31, 5 und Nonnus Dionys. 40, 226, Plutarch in conviv. septem sapient. 19, de solert. anim. 13 (Hutten 13, p. 164), 36. (Hut. 13, 204) mittheilt (vergl. Göttling, praefatio ad Hes. p. 15), und die wiederum an Naupactus, das Nemeon und die locrische Poseidonsfeier zu Rhium anknüpft. Von den Einzelnheiten hebe ich die Erwähnung des Hundes wegen seiner kultlichen Bedeutung bei den Locrern, die des Meeres als Bezeichnung der poseidonischen Männlichkeit, endlich die des Milesiers (conv. 19) und des Wettkampfes zwischen Naupactus und Orchomenos um

den Besitz der hesiodischen Gebeine (Fr. h. gr. 2, p. 144, 115; Aristot. und Plutarch bei Procl. in opp. et dies 635) hervor. Der Milesier bei Plutarch schliesst sich der Sage von dem milesischen Ursprung der Naupactia bei Paus. 10, 38, 6 an, und führt nach dem lelegischen Vorderasien. (Strabo 7, 321: *ἐν τῇ Μιλησίᾳ Λελέγων κατοικίας*. Steph. Byz. *Μίλητος*; Eust. Il. 10, 430.) Orchomenos' und Naupactus' Streit dagegen zeigt uns das gleiche Verhältniss der Locrer und Minyer zu dem Dichter des Frauenlobes, wie denn die locrisch-naupactischen Gesänge Medea und die minyeischen Argonauten vorzugsweise behandelten (Sch. Apoll. 4, 86; Sch. Il. 7, 336; Herod. *περὶ μον. λέξ.* p. 15), und in den Katalogen Orchomenos und dessen Nachkommen nicht vergessen waren (Markscheffel, Fr. 46—50). Durch diese Zeugnisse ist der Anschluss der Eoeen, Kataloge und Naupactien an das locrische Mutterrecht bewiesen, der Schluss, dass sie einem locrischen Zweige der hesiodischen Sängerschule angehören, zu hoher Wahrscheinlichkeit gebracht, für die Hervorhebung des Lelegerfürsten Locris in den Eoeen eine nationale Veranlassung gefunden (Strabo 7, p. 222. Fr. 35 Göttling), endlich in dem weiten, bis nach Asien reichenden Umfang der *ἡρωϊκὴ γενεαλογία* ein Zeugniss für die gleich allgemeine Geltung des Mutterrechtes gewonnen (Markscheffel, Fr. 28—35; vergl. Paus. 1, 39, 5; 1, 44, 5). — Dass Pindarus in mehreren seiner Gesänge mütterliche Genealogieen in den Vordergrund stellt, ist darum an dieser Stelle hervorzuheben, weil die boeotische Thebe ebenfalls eine Gründung des Locrus heisst (Schol. in Od. *λ.*, 326, Buttmann p. 379). Ich erinnere an Ol. ix., in welcher die opuntische Mutter; an Ol. vi., in welcher des Jamiden Agesias mütterlich-arkadische Abkunft mit *προμήτωρ Εὐάδνη* und *Μετόπη*, Pindars *ματρομάτωρ* (Sch. 140. 143. Isthm. 1, 1. Pollux 3, 17), und den *Μάτρωες ἄνδρες* (Sch. Pind. Nem. 11, 43; 5, 73. Eust. Il. 2, p. 316, 15. Pollux 3, 16, 222. Oben S. 1, 2); an Ol. x. xi., in welchen das Frauengeschlecht der Epizephyrier; an Pyth. xi., in welchen *Κάδμου κόραι*, Ino-Leucothea *σὺν Ἡρακλέους ἀριστογόνῳ ματρί*, Harmonia's Kinder, Melia und der *ἐπίνομος ἡρωΐδων στρατός*; endlich an Pyth. viii., in der Korkyra's und Thebe's Schwester Aegina *φίλα μᾶτερ*, die Kultstätte einer grossen Zahl mütterlicher Gottheiten (Paus. 2, 30, 2. 3) mit Hervorhebung der mütterlichen Verwandtschaft (Sch. 8, 48; 8, 119; Paus. 2, 29, 7), der jüngsten Geburt (Schol. Isthm. 7, 37) und des den mütterlich-stofflichen Religionen vorzugsweise angehörenden *θρῆνος* (Schol. 8, 136) gefeiert wird: ein Anschluss an die ältesten gynaikokratischen Anschauungen, der dem äolischen Dichter durch die Traditionen seines Volksstammes nahe gelegt wurde, und dadurch an Bedeutung gewinnt, dass Pindar der grossen Mutter Tempel und Kult weihte (Paus. 9, 25. Fr. Pindari p. 591—593 Boeckh. Philostr. Im. 2, 12: *Πίνδαρος* mit Welker, p. 465).

CXXXVI. So haben wir einen Kreis von Erscheinungen zusammengestellt, die alle zu dem Mutterrecht der locrisch-lelegischen Stämme in der engsten Beziehung stehen, und den Nachrichten über den epizephyrischen Weiberadel zur Bestätigung und Erläuterung dienen. Jetzt gewinnt eine grössere Reihe von Erscheinungen, welche uns die italische Kolonie darbietet, eine Bedeutung, die man bisher bei der mangelhaften Kenntniss gynaikokratischer Zustände nicht zu fassen vermochte. Gleich den Lyciern geniessen die Locrer den Ruhm besonderer *εὐνομία* und einer das ganze Leben beherrschenden Zucht und Ordnung. Nicht nur die Epizephyrier, denen der noch besonders zu besprechende Eunomus angehört, sondern auch die Locrer des Mutterlandes werden uns in diesem Lichte geschildert. *Νέμει γὰρ Ἀτρέκεια πόλιν Λοκρῶν Ζεφυρίων* (Ol. 11, 22; Plato, leg. 1, p. 638; Proclus in Timaeum p. 20; Demosth. in Timocrat. p. 744 Reiske; Schol. Pind. Ol. 11, 17). *Ἂν Θέμις θυγάτηρ τέ οἱ Σώτειρα λέλογχεν μεγαλόδοξος εὐνομία* (Ol. 9, 24), wozu Sch. bei Boeckh p. 211: *λέγει δὲ ὅτι ἡ Ὀποῦς εὐνομίᾳ καὶ δικαιοσύνῃ χαίρει.* Vergl. Hesiod Th. 901: *Δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὥρας, Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν.* Wie in gynaikokratischen Staaten alle Tugenden, die hier als Themis-Töchter genannt sind, am schönsten erblühen, so gestaltet sich auch unter des Weibes Einfluss jener aller Neuerung abgeneigte Sinn, welcher demokratischem Verfall am längsten wehrt. Das gemässigt-aristokratische Regiment (Aristot. Pol. 5, 6, 7; Liv. 23, 30; 29, 6; Polyb. 12, 16) und der Weiberadel der hundert Häuser sind zusammenhängende Erscheinungen. Ihnen schliesst sich jenes Festhalten am Alten und Hergebrachten an, das in dem tausendjährigen, ohne alle Aenderung dargebrachten Sühnopfer der zwei locrischen Mädchen, in Zaleukus' berühmtem Verbot jeder Aenderung seiner Gesetzgebung (Diod. 12, 17. 18; Demosth. in Timocrat. p. 744 ed. Reiske; Stobaeus Serm. 42, p. 280; Florileg. *περὶ πατρ.* Meineke 2, 62), und in den Erzählungen von der Verpönung der Neugierde (Plut. de curiosit. 8 bei Hutten 10, 138) und des Landverkaufs (Aristot. Pol. 44, 4), wie in der Abweisung des auf seiner Flucht nach Locri gelangenden Pythagoras, weil die heimischen Gesetze durchaus keiner Aenderung bedürftig schienen (Porphyr. Vita Pyth. p. 100 Westermann nach Dicaearch),

einen theilweise sagenhaften, dadurch aber nur um so bezeichnendern Ausdruck gefunden hat. Wie beziehungsreich erscheinen nun die Worte, mit welchen Pindar (Ol. 10) seinen Gesang auf den Epizephyrier Agesidamos beschliesst: *Ἐμφυὲς οὔτ' αἴθων ἀλώπηξ οὔτ' ἐρίβρομοι λέοντες διαλλάξαιντο ἦθος.* (Der Fuchs bedeutsam in der locrischen Religion, Strabo 9, 4, 9, aphroditisch wie in dem attischen Flecken Alopeke, Lajard, Annali 13, p. 198.) Das Lob angeborner Naturanlage kann bei gynaikokratischen Völkern nicht überraschen. Jedes vorzugsweise durch die Mutter bestimmte und gebildete Volksthum wird sich dieser Sicherheit des Naturells zu erfreuen haben. Wo das Mutterthum massgebend ist, herrscht *φύσις; τὸν δὲ νοῦν διδάσκαλον οἴκοθεν ἔχουσα χρηστὸν ἐξήρκουν ἐμοὶ κ. τ. λ.* (Andromache bei Eurip. Troad. 654.) Nachdrücklicher und öfter als irgend ein anderer Dichter hebt Pindar die Kraft desselben von jener der *διδασκαλία* hervor (Sch. Nem. 1, 36. 38. 39; 3, 36. 75), und auf dem Festhalten an heimischer Weise verweilt er mit jenem Wohlgefallen (Sch. Isth. 4, 21; Aem. 3, 116), welches Zaleucus für alle väterlichen Gebräuche in Anspruch nimmt (Stobaeus, floril. 2, 172 Gaisford): zwei Züge seines Geistes, die mit äolischer Naturanlage (vergl. Sch. Pind. Ol. 1, 162. 164: *Αἰοληΐδι μολπᾷ*) und dem zuvor bemerkten Anschluss des Dichters an mütterliche Kulte und gynaikokratische Anschauungen in unverkennbarem Zusammenhange stehen. In der eminent conservativen Richtung des epizephyrischen Stammes zeigt sich eine Verwandtschaft mit dorischer Art, die auch in andern Erscheinungen, wie in der Abneigung gegen den Handel (Heraclid. Pont. fr. 30: *Καπηλεῖον κ. τ. λ.*; Aristot. Pol. 1, 4, 4) sich ausspricht, und mehr als die Erinnerung an die dorischen Bestandtheile der Kolonie (Paus. 3, 3; — Strabo 6, 259; Euseb. Chron. ad Ol. 24, 2; — Strabo 6, 269; Scymn. Chius 277) oder an die locrische Kriegsgenossenschaft gegen Messenien (Polyb. in den Mai'schen Fragmenten des 12. Buchs bei Lucht p. 16) die spätere, so entschiedene Hinneigung zu Lacedaimon zu erklären geeignet ist. Wenn zu der Bildung des locrischen Conservativismus die hohe Stellung der Frau wesentlich beigetragen hat, so lässt sich andererseits nicht verkennen, dass auch die Niederlassung in fernen Kolonien der reinern Erhaltung alterthümlicher Sitte und Art nicht selten sich günstig erweist. Das früher schon aus Pausanias 4, 27 am Ende mitgetheilte Zeugniss für die Messenier Siciliens ist um so belehrender, da auch in Messenien das lelegische Volk die Grundlage bildet (Paus. 3, 1, 1; 4, 36, 1), und die Erhaltung der Reinheit der Sprache mit dem Einfluss der Mütter bedeutsam zusammenhängt. Man lese hierüber Cicero's Bemerkung: equidem quum audio socrum meam Laeliam; facilius enim mulieres incorruptam antiquitatem conservant, quod multorum sermonis expertes ea tenent semper quae prima didicerunt; sed eam sic audio ut Plautum mihi ac Naevium videar audire. In historischen Erscheinungen finden wir diesen Einfluss der Mütter auf die Sprache der Kinder bei Herod. 4, 78; Schol. Apoll. Rh. 2, 946, womit die ganz ähnlichen Nachrichten über die Karaiben-Stämme bei Müller, amerikanische Urreligionen, S. 169. 198. 199 zu vergleichen sind. Italiens Bestimmung ist es gewesen, anderwärts überwundenen Lebensformen eine sichere Zufluchtsstätte zu bereiten. In der durch seine geographische Lage gegen äussere Einflüsse geschützten Südspitze Hesperiens erhielten sich die Syssitien länger als anderwärts, fand Pythagoras, der auch Aias' Frevel nicht unerwähnt liess (Jambl. V. Pyth. 42), für die Wiederbelebung der uralten orphischen, auf den Prinzipat des Mutterthums gegründeten Religions- und Lebensgestaltung einen Boden, den das fortgeschrittene Hellas nicht mehr darbot, vermochten die Locrer den Adel weiblicher Abstammung noch festzuhalten, nachdem er im Mutterlande keine Geltung mehr hatte, gelangten endlich gynaikokratische Staaten zu einer dauernden Blüthe. Nach den völlig historischen Analogieen, welche uns das innere Asien darbot, darf die berühmte, von Weibern beherrschte Kleite nicht aus der Reihe geschichtlicher Erscheinungen ausgestrichen werden. Da diese Spuren einer amazonischen Vorzeit Italiens nirgends die mindeste Beachtung gefunden haben, so soll der folgende §. die darauf bezüglichen Nachweisungen liefern. Fassen wir alle hervorgehobenen Züge locrischer Geistesart zu einem Bilde zusammen, so erklärt sich die Zuneigung, welche ausgezeichnete Männer, ein Pindar, Polyb, Cicero (de legg. 2, 6, 14: nostri clientes. Vergl. ad Attic. 6, 1, 18) für die Stadt am Epizephyrium durch That nicht weniger als durch Wort an den Tag legten; ebenso der Widerspruch, den Timaeus gegen die unrühmliche Abstammung von ehebrecherischen Frauen, Ephorus gegen die nicht weniger schimpfliche von den Ozolern erhoben; endlich die ängstliche Sorgfalt, welche die Locrer selbst zur Vereitlung des im Drange der Umstände abgelegten aphroditischen Gelübdes aufwendeten. In die Reihe der auf Locri bezüglichen Nachrichten tritt die Pindar's von der gastfreundlichen Sinnesart der Epizephyrier ein: *ἐγγυάσομαι μή μιν, ὦ Μοῖσαι, φυγόξενον στρατὸν — — ἀφίξεσθαι,* wozu Polyb's 12, 5 Zeugniss: *πᾶσιν ἡμᾶς ἠμείψαντο τοῖς τιμίοις καὶ φιλανθρώποις.* Philoxenia wird auch von andern Mutter-

völkern, wie von den Cretern, hervorgehoben, und mit dem Dienste der fremden Ankömmlingen wohlgeneigten, Alles in Liebe einigenden Aphrodite *ξένη* in Verbindung gebracht. (Herod. 2, 112; Strabo 16, 807; Engel, Cyprus 2, 267; über das *καταγώγιον ξένων* auf Lesbos: Eustath. Od. 4, 341; Plehn, Lesbiaca p. 35.) Das mütterliche Prinzip trägt stets den Charakter der Universalität an sich, während das männlich-politische Abschliessung und Beschränkung erzeugt. Ebenso wohnt ihm jene grössere Innigkeit der verwandtschaftlichen Gesinnung bei, welche das Verhältniss der Kinder zu der Mutter vor dem zu dem Vater auszeichnet. Darum ist die Nachricht des Timaeus von einer Freundschaftsurkunde, die er bei den Locrern Griechenlands gesehen, mit den Eingangsworten: *ὡς γυνεῦσι πρὸς τέκνα* (Polyb. 12, 10), gerade durch die Allgemeinheit der Fassung, welche Polyb zu ihrer Verdächtigung geltend macht, den locrischen Zuständen und jener Gedächtnissfeier der *συγγένεια* mit den elischen Opuntiern, deren Strabo 9, 425 gedenkt, angemessen. Je durchgreifender der mütterliche Gesichtspunkt für die Erklärung scheinbar zusammenhangsloser Eigenthümlichkeiten des epizephyrischen Volkes sich erwahrt, um so bemerkenswerther ist es, dass selbst der Untergang der locrischen Macht und Freiheit an ein Affinitätsverhältniss sich anknüpft. Von Doris, der einen der beiden gleichzeitigen Frauen des ältern Dionysius, stammt der jüngere, welcher die Matronen zur Erfüllung ihres aphroditischen Gelübdes aufforderte, und das Recht der ersten Nacht in Anspruch nahm (Strabo 6, 259). Nach locrischer Anschauung erwarb der Sohn durch die Mutter locrisches Recht, und dadurch erst erhält die Bemerkung des Aristoteles Pol. 5, 6, 7: *ἡ Λοκρῶν πόλις ἀπώλετο ἐκ τῆς πρὸς Διονύσιον κηδείας,* wobei nicht nur eine einzelne Familie, sondern die Stadt selbst als verschwägert erscheint (vergl. Lucan bei Serv. Aen. 11, 472: g e n e r u m q u e a d s c i v e r i t u r b i, von Cato: urbi pater est urbique maritus), ihre vollwichtige Bedeutung. Diod. 14, 44; Plut. Timol. 6. Ueber die Bezeichnung *Λοκρῶν πόλις* Proclus in Tim. Plat. p. 20 A.: *τὴν τοῦ Τιμαίου πόλιν Λοκρίδα κέκληκεν, οὐκ εἰωθότων οὕτω καλεῖν τῶν Ἑλλήνων, ἀλλὰ Λοκροὺς μόνον.*

CXXXVII. Bevor ich in der Betrachtung des epizephyrischen Mutterrechts fortfahre, sind die Spuren amazonischer Zustände im südlichen Italien nachzuweisen. Wie alle anderwärts überwundenen Lebensformen im fernen Hesperien eine letzte Zufluchtsstätte suchen, so sollen auch die in Attika besiegten Amazonen nach Italien übergesetzt sein. Zu Lycophron Cass. 1331 bis 1340, der die kriegerischen Mädchen des Thermodon *ξύναιμοι παρθένοι Νεπουνίδος* nennt, bemerkt Tzetzes nach Potter's Lesart (p. 135): *ἐπεστράτευσαν δὲ αὗται τῇ Ἀττικῇ, καὶ νικηθεῖσαι ὑπέστρεψαν εἰς Ἰταλίαν.* Müller p. 1009: *εἰς Σκυθίαν.* Unentschieden bleibt, welchem der drei im weitern Verlauf des Scholion angeführten Schriftsteller, ob dem Lesbier Hellanicus, oder dem pontischen Herodot, oder endlich Lysias diese Nachricht entnommen ist. Unterstützung findet sie in der Sage, welche die mit Locri enge verbundene Caulonia (Diod. 14, 106) nach einer Amazone genannt sein lässt (Serv. Aen. 3, 553; Stephan. Byz. *Καυλωνία*; R. Rochette, hist. 3, 189—191), und in der scythisch-sarmatischen Verbindung Circe's und ihrer weiblichen Kriegsgefährten bei Diodor 4, 45. Besonders bedeutend ist die Nachricht über *Κλειτή*, *Κλήτη*, Clite. So heisst eine Amazone und eine nach ihr genannte Stadt Süditaliens. Lycophron 973—1007 mit Tzetz. bei Müller, p. 900—905, und Etym. m. *Κλειτή* theilen Folgendes mit. Als Kleite die Amazone ihrer Pflegetochter Penthesilea Tod vor Troia vernahm, ging sie zu Schiffe, um ihre Geliebte zu suchen. Aber Stürme trieben sie nach Italien, wo sie eine gleichnamige Stadt gründete, deren Beherrscherinnen alle *Κλῆται* genannt wurden. Lycophron verlegt diese Burg in die unwegsamen tylesischen Berge auf das meerbespülte Vorgebirge Linus, welches Onofrio Gargiulli in dem Capo Corrica und Capo Verre wieder erkennen will. Vergl. Steph. Byz. *Τυλησσός* und Eust. ad Il. *β*. 585, p. 295, 43. Dahin gelangt nun eine troische Kolonie, von welcher Lyc. sagt: *Ἀμαζόνος σύγκληρον ἄρσονται πέδον, Δούλης γυναικὸς ζεύγλαν ἐνδεδεγμένοι.* „Der Amazone erbliches Gebiet werden sie ansteigen und des dienenden Weibes Joch auf sich nehmen." Unter dem dienenden Weibe, dem die Fremdlinge sich unterwerfen, ist Kleite selbst verstanden. Sie wird als Sklavin der Otrere dargestellt und *χαλκομίτρου ὀτρηρῆς κόρης θῆσσα* genannt. Dieses weist wiederum auf eine Zweizahl amazonischer Königinnen, von welchen die eine zu der andern in untergeordnetem Verhältniss steht, hin. Wir finden dieses übereinstimmend bei Schol. Apoll. Rh. 2, 387; Schol. Pind. Nem. 3, 64; Justin 2, 4; Philostr. Her. 19, p. 751 Olear, und in jenem asiatischen Weiberreiche, das bis in das viii. Jahrhundert unserer Zeitrechnung sich erhielt. Während vieler Geschlechter besteht jene von amazonischen Kleiten beherrschte Stadt. Zuletzt wird sie von den Crotoniaten zerstört. Doch nicht ungestraft. Denn die letzte Kleite vertheidigt tapfer ihr Vaterland, und von ihrer Hand fallend *πολλοὶ γαῖαν ὀδὰξ δάψουσι*; eine Darstellung, welche an die Schilderung der Camilla und ihrer ganz amazonischen ministrae, der Italides Larina, Tulla, Tarpeia bei Virgil Aen. 11, 655—665 erinnert. Als

amazonischer Name kehrt Kleite wieder bei Serv. Aen. 3, 553, wo sie Mutter des Caulus, der der locrischen Caulon seinen Namen gab, genannt wird; bei Nonnus D. 21, 77 (*Κλειτὴ λυσιέθειρα*, id est crinibus passis Liv. 1, 13); bei Apollod. 2, 1, wo sie als Danaide und Tochter der Memphis, die wir früher selbst als Amazone gefunden haben, erscheint. Besonders berühmt ist die meropische Kleite von Cyzicus, die in den Argonauten hervortritt und durch ihren untilgbaren Schmerz über des Gatten Tod der karischen Artemisia an die Seite tritt. (Schol. Apollon. Rh. 1, 974. 1063. 1065. 1068; Conon, narrat. 41. Parthen. narrat. amat. 28. Etym. m. *Κλειτή*. Müller, fr. h. gr. 2, 17. 19; 3, 11. Argon. orph. 600. Vergl. Theocrit. epig. 18). Weiter schliesst sich an Serv. Aen. 11, 842: Exclytas, inter quos Amazones sunt, regionem Illyricam incolere, wozu des Duris Bericht bei Athen. 13, 560 über die illyrische *Κυννάνη* und ihre Kriegsübung, so wie Aen. 1, 247: Illyricos penetrare sinus; Serv.: Raeti Vindelici ipsi sunt Liburni — — ab Amazonibus originem ducunt, ut etiam Horatius (C. 4, 4, 18): quibus mos unde ductus, per omne tempus Amazonia securi dextras obarmet quaerere distuli. Im Zusammenhang mit diesen Erscheinungen gewinnen die Sabinerinnen, ihr Schiedsrichteramt im Kampfe mit den Römern, ihre Befreiung von gewissen Dienstarbeiten (Plut. Qu. r. 85), Tarpeia und der geschmückte linke Arm der Sabiner (Liv. 1, 11: vulgo Sabini aureas armillas brachio laevo — quod in sinistris manibus haberent), Cloelia als Geisel, amazonisch als Reiterin und nach Mutterrecht die jüngsten auswählend (Liv. 2, 13), Veturia, die Retterin Roms, das Vorbild der majestas matronalis (Brisson. de form. 1, 66; 2, 129), die Schaar der kriegsgefangenen Messapierinnen (Pausan. 10, 10, 3), das uralte zanclaeische Weihgeschenk des die Amazone besiegenden Heracles (P. 5, 35, 6), die mütterlichen Numerii von Maleventum (Fest. und Epit. de rat. nomin.; dazu Serv. Aen. 10, 557), die vielfach, auch zu Rom (Dion. H. 1, 72), localisirte Sage von der durch troische Frauen geleiteten Städtegründung grössere Bedeutung und Verständlichkeit. Unter den verschiedenen Stufen des gynaikokratischen Daseins, die sich in diesen Traditionen offenbaren, tritt jene der *Κλῆται* als die merkwürdigste und vollkommenste hervor. Das amazonische Wanderleben ist hier, wie in Vorderasien, am Thermodon, in Libyen (Sch. Apoll. Rh. 2, 965), und in dem chinesischen Weiberreiche*) zur Städtegründung und zu der damit verbundenen Ordnung eines friedlichen Daseins übergegangen. Dieser ersten Stufe des Fortschritts würde im Laufe der Zeit jene zweite, welche wir bei den Lyciern finden, nämlich die Entfernung der Gynaikokratie aus dem Staatsregimente und Beschränkung derselben auf das häusliche Mutterrecht, gefolgt sein, wäre nicht durch Krotons zerstörenden Sieg die Entwicklung gewaltsam unterbrochen und der von den Kleiten beherrschte Staat vernichtet worden. Der gewaltsame Untergang der alten Weiberreiche bildet offenbar die Regel. Die Fälle, in welchen eine friedliche Umgestaltung derselben eintrat, gehören zu den Ausnahmen. Um so wichtiger ist es, die Erscheinungen, welche asiatische Länder darbieten, zur Vergleichung herbeizuziehen. Die Nachrichten, welche wir darüber besitzen, sind geeignet, das Schicksal gynaikokratischer Staaten in einer neuen Richtung zur Anschauung zu bringen. Was Dampier (Meiners Gesch. 1, 103—105) über das Königreich Achim auf Sumatra berichtet, wirft auf die allmälige Umgestaltung unerwartetes Licht. Dort war die Macht der Königinnen im Laufe der Zeit zu einer blossen Scheinherrschaft herabgesunken. Die Gewalt lag in den Händen der Minister. Obwohl von hoher Ehrfurcht umgeben, blieb die Fürstin dennoch das ganze Jahr hindurch in ihrem Palast eingeschlossen. Zuletzt verwickelte das Bestreben einzelner mächtiger Häuptlinge, dieser Schattenköniginnen los zu werden, die Stämme der Insel in verderblichen Krieg. Nicht anders fanden die Regentinnen der südasiatischen Reiche Patane und Malacca in ihrer Schwäche selbst den besten Schutz ihrer Kronen, die Grossen des Reichs in der Wahl bejahrter Frauen die sicherste Bürgschaft ihrer Unabhängigkeit. So sank, was ursprünglich innere Berechtigung hatte und auf eigener Kraft ruhte, zuletzt zu einem aus selbstsüchtigen Absichten geduldeten Schattenbilde herab: ein Umschwung, den die Vergleichung der britannischen Heldenkönigin Bunduica (Dio Cass. 62, 2—12. Vergl. Tacit. Germ. 45; über die älteste mythische Gesetzgeberin Britanniens Hermann Catal. mull. Maria.), mit der Parade-Monarchie der heutigen Fürstin desselben Eilandes auch unserm Welttheile vor Augen stellt, und welcher die gegen Montesquieu gerichteten Bemerkungen Laboulaye's (histoire de la condition civile et politique des femmes p. 520 ff.) bestätigt.

---

*) Ueber asiatische Amazonen vergleiche man ausser den früher genannten auch v. Hammer über die Amazonen aus orientalischen Quellen, als Anhang zu Böttiger's Vasengemälde, Heracles mit der Amazone 1, 3, S. 196—201; Klaproth, Reise durch den Kaukasus 1, 655; Welker, Epischer Cyclus 2, 201, Note 41; 200—203. Ueber mysische Amazonen und ihre Königin Hiera, des Telephus Gemahlin, Philostrat. Her. 2, p. 690 Olearius.

CXXXVIII. Hatten die obigen Zusammenstellungen den Zweck, die locrische Gynaikokratie in ihren hauptsächlichsten Aeusserungen und Folgen zur Kenntniss zu bringen, so besteht unsere nächste Aufgabe darin, die Entwicklung des Mutterrechts der Epizephyrier von der aphroditisch-hetärischen Stufe zu dem reinern Ehegesetz Athene's zu verfolgen. Jene erste Lebensform wird durch eine Reihe innerlich zusammenhängender Erscheinungen als geschichtlicher Zustand erwiesen. Die heimische Tradition der Epizephyrier, welche Aristoteles mittheilte (*ἐν τῇ πολιτείᾳ τῶν Λοκρῶν,* Clemens Alex. T. 1, p. 352 A. ed. Sylburg; Sch. Pind. Ol. 11, 17, p. 241 Boeckh; Fr. h. gr. 2, 173; obwohl auch in der ätolischen Verfassung von den Locrern die Rede war, Strabo 7, 321. 322; Fr. h. gr. 2, 145), die Polyb und Theophrast anerkannten und gegen Timaeus' Einwendungen vertheidigten (Polyb. 12, 5. 8—10 bei Schweighäuser 3, 398 ff.; Eustath. zu Dionys. perieg. 364 ff., p. 159. 160. 377 Bernhardy; Sch. Pind. Ol. 11, 17, p. 241 Boeckh; Athen. 6, p. 264. 272. Andere Nachrichten des Timaeus über die Locrer finden sich bei Antigon. Caryst. hist. mirab. 1; Paus. 6, 6, 2; Aelian N. A. 5, 9; Strabo 6, p. 260; Tz. Cass. 1141; Cic. legg. 2, 6; ad Att. 6, 1; Fr. h. gr. 1, 207, fr. 66—71), entspricht den hetärischen Kultübungen des Aphroditedienstes, dem Frevel des locrischen Aias an der Athenepriesterin Cassandra, der Sitte der Prostitution, welche Athen. 12, 516 bezeugt, dem oben erwähnten Gelübde, und dem von Dionysius geübten Recht der ersten Nacht, dem erotischen Charakter der epizephyrischen, auch von den Frauen geübten Muse, endlich der Herleitung der italischen Locrer von den Ozolern. Die innere Verwandtschaft aller dieser Erscheinungen kann nicht verkannt werden. Wir wollen ihnen jetzt genauere Beachtung schenken. Aias, des Oileus Sohn, dem die Epizephyrier seinen Platz in der Schlachtlinie offen halten, der im Kampf an der Sagras den Anführer der Crotoniaten, Leonymus, mitten in die Brust trifft (Conon. narr. 18; Paus. 3, 19, 11; Str. 6, 361), steht zu Aphrodite in dem engsten Verhältnisse, und darum der keuschen Athene feindlich gegenüber. So zeigt er sich als Schänder Cassandra's (gleichviel, welcher Meinung man in Bezug auf die Entstehungszeit dieses Mythus beipflichten mag, worüber Welker, epischer Cyclus 2, 195. 200—203; Gr. Trag. 1, 164 ff.), an deren italischem Bild die Mädchen gegen erzwungenen Ehebund Hilfe suchen; so als Helena's Freier (Hygin. f. 81; Apollod. 3, 10, 8; Paus. 3, 19, 11; Conon narr. 18); so in seiner Vertrautheit mit Palamed, dem Verführer der griechischen Frauen (Cass. 384; 1090—1098); seiner Feindschaft gegen Agamemnon, an dessen tarentinischem Opfermahl die Frauen keinen Theil nehmen (Aristot. mirab. ausc. 114), und dem er nicht wegen Paris' Verletzung des Ehebettes, sondern wegen der Phönicierin Europa gen Troja folgte (Philostr. Heroica c. 8, p. 307); so in dem Gepräge locrischer Münzen, wo er im Verein mit Aphrodite dargestellt ist (Mionnet, 2, 18; Engel, Cyprus 2, 473); so endlich in dem Hasse, mit welchem den Verführer Athene verfolgt (Il. 23, 774) und der an den gyreischen oder caphareischen Felsen seine Schiffe vernichtet (Od. 4, 489; Strabo 13. 600. 601; Serv. Aen. 3, 399; Tz. Cass. 390. 1141). Mit dieser Natur des epizephyrischen Heros steht der aphroditische Charakter der Kolonie in voller Uebereinstimmung. Die vorherrschende Tradition bringt ihre Gründung mit dem Untergang Ilion's und den dadurch veranlassten gewaltigen Umwälzungen (Plato, legg. 3, p. 286; Strabo 7, 7, 7) in Zusammenhang. Der Hetärismus der Frauen während der langen Abwesenheit ihrer Männer vor Troja, oder wovon Timaeus sprach, im Peloponnes, wo sie mit den Dorern die Messenier bekämpften (Polyb 12, 6, p. 16 Lucht), wird als nächste Veranlassung der Auswanderung genannt. So unzuverlässig hier alles Einzelne erscheinen mag, das Vorbild hetärischer Lebensformen ist nicht zu verkennen, und diesen widerspricht die Mischung mit Sklaven, deren Stand auch der Zoganes der sakäischen und mancher ähnlicher bis nach Italien verbreiteter Feste (Tutela-Philotis, Macrob. 1, 11, p. 260) angehört, durchaus nicht (R. Rochette, Hercule p. 235 ff.; Münter, Rel. der Carthager, S. 81. N. 91; Tempel der himmlischen Göttin zu Paphos 1824). Auch historische Analogieen bieten sich dar. Eustath, der in seinem Commentar zu Dionys' Periegese 364 ff. p. 159. 160. 377 (vergl. Schol. Pind. Ol. 11, 17, p. 241 Boeckh) des Aristoteles Erzählung wiederholt, stellt mehrere zusammen. Vgl. Herod. 4, 1; Justin. 2, 5; Plut. Qu. gr. 49; Steph. Byz. *Δούλων πόλις;* Fr. h. gr. 3, 155, 38; — Herod. 6, 83; Plut. mul. virt. Argivae; — Val. Max. 9, 1, 2; 4, 5, 1. In Verbindung mit diesem aphroditischen Ursprung gewinnt das Keuschheitsopfer der hundert Frauen seine richtige historische Bedeutung. Nicht an Athene wendet sich die Stadt in ihrer äussersten Noth, sondern an Aphrodite (Venus Postvota, Serv. Aen. 1, 742), die erste Königin der Epizephyrier, dieselbe, welche die corinthischen Mädchen gegen die Perser anriefen (Chamaeleon de Pindaro bei Athen. 13, 32. 33; Schweighäuser in Athen. 7, p. 104; Pind. Ol. 13; Str. 8, 378; Paus. 2, 2, 7; 2, 4, 7; 2, 2, 3; Plut. conviv. 2), und die durch ihre Rebhühner die Siritis rettete (Hegesand. bei Athen. 14, 656 C.;

J. Lyd. Mens. 4, 44; daher Ἀρεία und bewaffnet: Paus. 2, 17, 5; 2, 4, 7; 3, 15, 5; 3, 23, 1; Eust. Dionys. 852). Denn die Bewahrung vor fremder Sklaverei ist vorzüglich von den grossen Müttern des Naturlebens, deren Wesen alle staatliche Abhängigkeit widerstreitet, zu erwerben (Serv. Aen. 8, 564). Dionysius, der Sohn einer locrischen Mutter, der die Erfüllung des Gelübdes fordert, wird selbst als Diener der grossen asiatischen Mutter geschildert. Zu Corinth als Metragyrte fristet er zuletzt sein Leben (Aelian. V. H. 9, 8; Valer. Max. 6, 9, 6); Plato und Aristipp beschenkt er mit weiblichen Kleidern (Sext. Empir. Pyrrh. 3, p. 169 Bekker); selbst in den Missbräuchen, deren er sich gegen die Locrerinnen schuldig machte, zeigt sich, wie bei der That der volsinischen Sklaven (Val. Max. 9, 1, 2), der Anschluss an aphroditische Kultideen (Str. 6, 259; Clearch. bei Athen. 12, p. 451 C.; Aelian V. H. 9, 8). Wir folgen Aristoteles' und Strabo's Auffassung, wenn wir die Wiedererhebung Aphrodite's über Athene besonders dem Einfluss des genannten Tyrannen zuschreiben. Durch ihn befördert, gelangt das hetärische Gesetz, das in die Ursprünge der Stadt verwoben ist, und dem Kulte der Zephyritis, wie die babylonische und armenische Prostitution dem verwandten der Mylitta und Anaitis (Herod. 1, 199; Strabo 16, 745; 11, 532; Novella Justin. 22), angehört, zu neuer Geltung, und trotz des anfänglichen Widerstrebens, wie es die Geschichte des Gelübdes zeigt, zu immer entschiedenerm Sieg. Der kultlichen Prostitution gedenkt Klearch bei Athen. 12, 515 als einer ganz regelmässigen Uebung, wie auf Cyprus (Justin. 18, 5), in Lydien, in der carthagischen Sicca Venerea (Valer. Max. 2, 6, 15; Solin. c. 27; vergl. Athen. 14, 639; Malalas Chron. p. 284 ed. Bonn; Curt. 5, 1; Dio Chrys. 4, 69, 70; August. C. D. 2, 3; 4, 10; Salvian. de gub. dei 7, 16; Daniel 5, 1—4; Ezechiel. 23, 40—44). Denselben Charakter tragen die Erzeugnisse der locrischen Muse. Der *Λοκρικὰ ᾄσματα ἐρωτικά* gedenkt Klearch *ἐν δευτέρῳ Ἐρωτικῶν* bei Athen. 14, 639 A.; 697 B.: *Λοκρικαὶ ᾠδαὶ μοιχικαί τινες τὴν φύσιν ὑπάρχουσαι.* Es unterliegt keinem Zweifel, dass das viele Eigenthümliche, welches die epizephyrische Kolonie in Musik, Poesie, Orchestik (Athen. 1, p. 22 B.) hervorbrachte, in der erotischen Richtung des Aphroditekultes, an welchen sich auch die Auszeichnung ceischer Frauen anschliesst (Val. Max. 2, 6, 8; Str. 10, 286; Plin. 11, 26) und auf den Lucret. R. N. 1, 25. 29 jeden lepos dicendi zurückführt, seine Wurzel hat. Hierin zumal schliesst sich die äolisch-locrische der äolisch-lesbischen Muse an. Sapphischen und anacreontischen Gesängen sind die locrischen ebenso verwandt, wie die locrische oder italische Tonart, das *λοκριστί*, als Modifikation der äolischen erscheint (Boeckh, de metris Pind. p. 241). Die *Ἰταλὴ ἁρμονία*, welche Callimachus im Sch. Pind. Ol. 11, 17 dem Locrer Xenocrit beilegt, schildert Plutarch de mus. 9 (vergleiche Athen. 14, 624 D.) als hochtrabend und schwülstig, daher auch seine Gesänge trotz ihres heroischen Stoffes nicht Paeane, sondern Dithyramben genannt werden. In diesem Charakter zeigen sie den Einfluss des dionysischen Kults, dem der bewegungsvolle Dithyramb ebenso entspricht, wie der ruhige Paean dem wechsellosen Sein Apollo's (Plut. Ei ap. Delph. 9). Ueber das Eindringen des dionysischen Kults zu Locri besitzen wir das Zeugniss des tarentinischen Musikers Aristoxenus, nach Suidas eines Zeitgenossen Alexanders des Grossen, nach Porphyr. V. Pyth. 54 (Jambl. 251) eines Pythagoreers, der im Leben des Telestes (Apollon. hist. mirabil. c. 40) ein Ereigniss seiner Tage berichtet. Ungewöhnliche Erregung ergriff die Frauenwelt, besonders der Locrer und Rheginer. Oft, bei der Mahlzeit gelagert, glaubten sie Stimmen zu vernehmen, erhoben sich rasch, stürzten vor die Thore und durchschwärmten unaufhaltsam das Land. Gegen das Uebel empfahl das delphische Orakel den Männern die Absingung besänftigender Paeane (vergl. Jambl. V. Pyth. 224; Porphyr. 30. 31; Serv. Aen. 10, 738; vgl. Sturz zu Empedocles, p. 67, N. 99; Den Tex, dissertat. de vi musices, Traj. ad Rh. 1816) während der zwei Frühlingsmonate. Gegen den die Weiber begeisternden und in sinnlich-übersinnlichem Taumel fortreissenden phallischen Gott wird die züchtige und beruhigende Muse des apollinischen Paean in der Zeit des Wiedererwachens jegliches aphroditischen Naturtriebes zur Anwendung gebracht. Der Zeit nach fällt dieses Ereigniss mit der Herrschaft der Dionyse zu Syracus zusammen, und es stellt sich immer mehr heraus, wann und unter welchen Einflüssen der neue Sieg des lange zurückgedrängten aphroditischen Lebens sich entschied. An Dionysos fand Zephyritis, die göttliche Beherrscherin der Locrer, einen mächtigen Bundesgenossen innerlich verwandter Natur. Ihm geeint durchbrach sie von Neuem die engen Schranken der Zucht und Ordnung, mit welchen Athene und Athene's Diener Zaleucus das ganze Leben der Locrer umgeben hatte. Je entschiedener Zaleucus dem hergebrachten Aphroditismus der Kolonie und dessen hetärischen Uebungen entgegengetreten war, um so unwiderstehlicher machte sich im iv. Jahrhundert die Rückkehr zu den alten Zuständen geltend. Die fühere strenge Gynaikokratie nahm den dionysischen Charakter an, und die züchtige Muse der locrischen Lyrik, an welcher sich, wie auf

Lesbos und bei den boeotischen Aeolern, auch Frauen, insbesondere eine öfter genannte Theano, betheiligt hatten (Suidas *Θεανώ*; Eustath. zu Homer 1, 265 ed. Lips.), artete in den Charakter der *ᾠδαὶ μοιχικαὶ* aus. — Durch die versuchte Zusammenstellung der wesentlichsten Züge, in welchen sich der Aphroditismus der Epizephyrier offenbart, wird für die Beurtheilung der einheimisch-locrischen Gründungssage der allein richtige Standpunkt gegeben. Sie erscheint nun nicht mehr als eine vereinzelte und darum unbegreifliche Thatsache, sondern als das erste Glied einer über die ganze Geschichte der Stadt sich erstreckenden Kette gleichartiger Erscheinungen. Insbesondere verlieren die von Timaeus geltend gemachten, aus dem Ruhm der Zucht und Strenge der zaleukischen Gesetze hergenommenen Gründe alle Berechtigung. Vom Standpunkt des durch Athene's anti-aphroditischen Geist gebildeten Lebens mussten die Sitten der Urzeit als Verirrung und Schande erscheinen: aber für widerlegt können sie dadurch nicht gelten. — Gehen wir von der Kolonie in das Heimathland zurück, so liefert dieses neue Belege für jene tiefere Kulturstufe, in welcher das Mutterrecht noch seine vollste Natürlichkeit beibehalten hat. Die Epizephyrier werden von den ozolischen Locrern hergeleitet. Diese Abstammung hält Strabo 6, 259 gegen Ephorus' abweichende Meinung (Pausan. 3, 19; Conon. narr. 18; Scymn. Chius 315; Eratosth. zu Od. 2, 531; — Virg. Aen. 3, 399; Solin. c. 2; Salmas. Exercc. Plin. p. 48) aufrecht. In Uebereinstimmung hiemit wird alles Volk, das Aias nach Troja führt, als ozolisch dargestellt (Serv. Aen. 3, 399), wenn auch sämmtliche von Homer Il. 2, 527—535 genannte Städte nach Eustath dem Gebiete der Opuntier und Epicnemidier angehören. Die Hervorhebung der Ozoler als Stammväter der Epizephyrier ist darum von Bedeutung, weil sich an den ozolischen Namen die tiefste ursprüngliche Stufe der locrischen Kultur anknüpft. Den ozolischen Locrern gehört die Gründungssage, in welcher der Hund als Koloniefübrer (dazu *Κῦνος*, Pyrrha's Stadt, Strabo 9, 425; wie Hecabe's *κυνὸς σῆμα*, Euripid. Hec. 1243, und bei Eustath. Od. *ῥ*. 302: *κύων ἐπὶ μορίου θήλεος κεῖται*; *Κυνάδρα*, argivische Quelle, *ἐλευθέριον ὕδωρ*, Eustath. T. 6, 56 Lips.; *Μάκυνα*, d. h. Mutterhund, Name einer ozolischen Stadt, Plut. Qu. gr. 15; *Κάνη, Κάναι πολίχνιον Λοκρῶν τῶν ἐκ Κύνου* bei Strabo 13, 615), das Dorngesträuch *κυνόσβατος* als heiliger Strauch erscheint. (Plut. Qu. gr. 15; Pausan. 10, 38, 1; Athen. 2, init. nach Hecataeus und 2, 82 nach dem Grammatiker Didymus zu Sophocles. Ueber den *κυνόσβατος* ferner Eustath. zu Homer p. 1822, T. 6, p. 148 Lips.; Schol. Theocrit. Id. 1, 132; 5, 92; Dodwell, classical tour 1, 131; Spengel zu Theophrast H. Pl. B. 2, S. 370.) Auf dieser Religionsstufe tritt das tellurische Mutterthum und die ihm entspringende wilde iniussa et ultronea creatio (Serv. G. 2, 11) als herrschend hervor. Das aus des Hundes Schoss hervorwachsende Holz offenbart die hetärische Bedeutung des *κύων* (*ὅς κύει ἐν ἑαυτῷ*), der verwundende Dorn die überwiegende Todesbeziehung jener mütterlich-tellurischen Religion, und Beidem schliesst sich der wilde unfruchtbare Baum, der zu dem Holzstoss der locrischen Aiassühne verwendet werden soll, gleichbedeutend an. Das Vorbild des wilden Naturlebens leitet auf dieser Lebensstufe alle Anschauungen. Nach den Schossen der Pflanzen sind die Menschen selbst genannt. Denn die Ableitung des Volksnamens *Ὀζόλαι ἀπὸ τῶν ὄζων τοῦ ξύλου* ist die entschieden richtige. *Ὄζος* begegnet öfters als Bezeichnung eines Sprösslings: *ὄζος Ἄρηος* in den hesiodischen Eoeen locrischen Ursprungs (Fr. 70. 126 Göttling); *ἄκρῳ ἐπ' ὕσδῳ* in einem sapphischen Fragment (93 Bergk). Aehnlich *ἔρνος*: *Ἔρνεϊ Τελεσιάδα* (Pind. Ist. 3, 77), Schol *βλάστημα*; wie *ἐκ γαίας βλαστῶν γαῖα πάλιν γέγονα* (C. J. Gr. 749. 765. 1001.) *ἔρνεσι Λατοῦς* (Ol. 7, 93; vergl. Rhunken. ad fr. 247 Callimachi; Meineke. Analecta Alexandr. p. 71). *Θαλλοὶ* für *βροτοὶ* in Fr. Orph. 19, Hermann p. 480, 5. C. J. Gr. 405: *Κεκροπίης σοφὸν ἔρνος*. Die gleiche Anschauung liegt in der Baumgeburt der Menschen. Hesiod: *Μελίας καρπός: τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος· ἐκ τούτων ἦν τὸ πρῶτον γένος τῶν ἀνθρώπων* (Sch. Hes. Th. 187. Vergl. Schol. Pind. Nem. 11, 48. Etym. M. p. 451: *καρπὸς γὰρ αὐτὸς ἄνθρωπος, οὐ βελτίον οὐδείς, οὐ βελτίον οὐδέν*); die gleiche in der Anfertigung des locrischen Apoll aus dem Holze des Fraxinus (Paus. 6, 19, 3; vergl. 2, 18, 3; 6, 18, 5). Nach dieser Naturauffassung ist das Menschengeschlecht rein mütterlich, wie die Pflanze, wozu der Mythus von den Ulmen am Grabe des Protesilaus einen neuen Beleg liefert. Philostr. Her. 2, p. 672: *τοὺς τῶν ὄζων ἀνθεῖν κ. τ. λ.* Nach dieser werden die Bäume weiblich genannt, insbesondere die fruchttragenden (Serv. Aen. 12, 764; 2, 16; oben §. 73 und dazu noch Theophrast H. Pl. 3, 8; 3, 3, 4—7; Dionys. Hal. Exc. 17, 3). Nach dieser weiblich *ἀδελφοὶ οἱ ἐκ τῆς αὐτῆς δελφύος*, id est *μήτρας* (Hes. s. v.); nach dieser stirps genere feminino origo (Serv. Aen. 3, 94), *ματρὶς* für *πατρὶς* (Phot. Lex. p. 268 Porson: *μητρίδα τὴν πατρίδα· καὶ Πλάτων καὶ Φερεκράτης· Μητρυῖον Θεόπομπος τὸν πατρυῖον*; Eust. Hom. p. 1391, 32: *ἡ μητρὶς ποιητικώτερον*; Serv. Aen. 10, 172: matrem patriam dixit; Aen. 7, 207; 12, 209; G. 2, 268; Suid. *ματρυλεῖον*; Catull. 63, 24: patria mea genetrix; J. Lyd. de

mensib. p. 10 Show, über *μαιρίκιον*). Nach derselben konnten die Locrer später statt der erwachsenen Mädchen einjährige, nicht noch jüngere Kinder zum Opfer nach Ilium senden; der Trieb eines Jahres steht einer Menschengeneration gleich, wie auch in der lycischen Blätterfolge. Die Herrschaft des Naturlebens in der ganzen Betrachtungsweise des äolischen Stammes offenbart sich in den Uebungen ihrer Religion wie in ihrer Poesie, und die Uebereinstimmung poetischer Ausdrücke mit kultlichen Gebräuchen zeigt, wie einheitlich zugleich und wie durchgreifend die Grundlage dieser Geistesart war. (Vergl. den Gebrauch der locrischen Hipponium bei Strabo 6, 256 mit Sappho fr. 77; Jamblich. vit. Pythag. §. 54; Euseb. Praep. Ev. 1, 9, p. 28; Schol. zu Theocrit. Syr. p. 973 Kiessling; ferner das Orakel über Rhegiums Gründung bei Diod. Exc. Vat. p. 13 Dind. und Heraclid. fr. 25 mit den Sappho nachgeahmten Bildern des catullischen Liedes: Vesper adest, juvenes, consurgite.) Die mütterlich-stoffliche Auffassung herrscht vor, wie denn die Lyrik, insbesondere die äolische, ihrer innersten Natur nach weibliche Anschauungsweise in sich trägt. Es ist klar, dass diese Betrachtungsart des tellurischen Lebens fast mit Nothwendigkeit zu der Bezeichnung *Ὀζόλαι* und zu der Anwendung der weiblichen Termination *αι* statt der männlichen in *Ὀπούντιοι* führen musste. Oft schwanken bei Völkernamen die Terminationen *οι* und *αι*, wie man *Κελτοί* und *Κέλται*, immer aber *Γαλάται* sagte. Die weibliche Auffassung ist durchgehends die ältere, der sich die Sprache immer mehr zu entziehen suchte, so dass statt *χάτται, χάττοι*, statt *στραγάλαι, ἀστράγαλοι* üblicher wurde, und man da, wo in der lateinischen ersten Declination durchweg weibliche Form für männliche Namen zur Anwendung kam, in der griechischen der männlichen Flexion gegenüber der weiblichen zur theilweisen Anerkennung verhalf: ein Fortschritt der Sprache, der, in Druidae und Bardi wiederholt, mit dem vom Mutterrecht zum Vaterrecht auf demselben Entwicklungsgesetze beruht. (Vergl. J. Grimm, von Vertretung männlicher durch weibliche Namensformen, Berlin 1858.) — Die Alten verbinden mit *Ὀζόλαι* noch eine zweite Bedeutung, der sie ebenfalls eine etymologische Grundlage zu geben suchen. Die Dysosmie, welche bald auf den Pestgeruch verwesender Leichen, bald auf die giftigen Dünste der Flüsse, bald auf den Gestank der Schaffelle, mit welchen die Männer sich bedeckten, oder auf den Hetärismus der Frauen, wie im lemnischen und im Proetiden-Mythus (Fr. Hes. 42 Göttling), bezogen wird (Serv. Aen. 3, 399; Paus. 10, 38, 1; Plut. Qu. gr. 15), hat ihren Grund in der Verachtung, mit welcher weiter fortgeschrittene Stämme auf ein tiefer stehendes Volk, seine rohen Sitten und weniger geläuterte Religion herabschauten. In diesem Lichte erscheinen den Opuntiern (Strabo 9, 4, 2, p. 425) gegenüber die Ozoler, die unter dem Einfluss der rauhern Natur ihrer gebirgigen Wohnsitze länger dem Hirten- und ungebundenen Räuberleben treu blieben, und noch zu Thucydides' Zeit bewaffnet gingen (1, 5: *μέχρι τοῦδε πολλὰ τῆς Ἑλλάδος τῷ παλαιῷ τρόπῳ νέμεται περί τε Λοκροὺς τοὺς Ὀζόλας καὶ Αἰτωλοὺς καὶ Ἀκαρνᾶνας*. Str. 10, 449); in diesem den Alten die Muttervölker, Karer, Leleger, Minyer überhaupt (Plut. Qu. gr. 46. 92: *ἐν Καρὶ κίνδυνον*. Eust. Hom. T. 2, 299 Lips.). Der Mythus hat für die tiefere Stufe der Ozoler einige sprechende Züge bewahrt. Der von Heracles verwundete Nessus wendet sich zu den Ozolern und findet in ihrem Gebiete seine letzte Zufluchtsstätte. Die heraclesfeindliche Lebensstufe des frechen Centauren ist also die ozolische (Plut. Qu. gr. 15; Strabo 9, 427). In Hesiod's Todesgeschichte verweben die naupactischen Ozoler (Paus. 4, 24, 3) die Sage von der an Ganyctor's Tochter begangenen Unkeuschheit, und für Naupactus sowohl als für Oeanthea ist der Aphroditedienst bezeugt (Paus. 10, 38, 5. 6; C. J. Gr. 1756). Zu Naupactus werden die Cabiren-Mysterien entweiht (Paus. 9, 25, 7). In der Sage von dem verwundenden Hunde bleibt der Sohn in dem Heimathlande am euböischen Meere zurück, der Vater dagegen zieht nach dem korinthischen Strande, und wird daselbst Stifter der ozolischen Städte (Qu. gr. 15; Eustath. Od. 2, 531. T. 2, p. 224 Lips.). Hier bezeichnet der Vater die ältere Lebensstufe, die der Ozoler, der Sohn die höhere, zu welcher die durch *εὐνομία* berühmten Opuntier sich erhoben. An Ozoler werden nun auch die libyschen Locrer angeknüpft. Beide Niederlassungen, die in Italien und jene in Afrika, stehen mit einander in Verbindung. Der Od. 4, 499 erwähnte Sturm trennt Aias' Flotte; die eine Hälfte gelangt nach Afrika, die andere nach Italien. Jene heissen ausdrücklich Ozoler. So bei Serv. Aen. 3, 399; 11, 265. R. Rochette, hist. 2, 316—321. Bedeutung erhält diese libysche Niederlassung dadurch, dass auf sie das Volk der Nasamones zurückgeführt wurde, wie Servius nach Tacitus, dieser nach verbreiteter Tradition schreibt. Denn die Narycier des Tacitus werden von Serv. 3, 399 mit den Ozolern identisch erklärt. Wie man auch über die historische Bedeutung dieser afrikanischen, bald auf die Pentapolis, die Syrten und die Insel Cercina beschränkten, bald nach dem Ammonium und den Oasen ausgedehnten Niederlassung denken mag: das bleibt sicher, dass nur die Aehnlichkeit ozolischer und nasamonischer Kultur einer solchen Tradition Halt zu geben vermochte,

Dadurch wird Herodots' (4, 172) Zeugniss über den Hetärismus der nasamonischen Frauen auch für die Ozoler beweisend (oben §. 7, S. 10 ff. Vergl. Steph. Byz. ἡμίκυνες. Apollon. Rh. 4, 1489 ff.), die Nachricht von der ägyptischen Herkunft des megarischen Lelex Libyes filius verständlicher (Paus. 1, 39, 5; 1, 44, 5), Alles, was über die Verbreitung des Hundesymbols in Aegypten und bei den Aethiopen berichtet wird, mit den ozolischen Traditionen in Verbindung gesetzt, und die afrikanische zu allen Zeiten vorwiegend mütterliche Kulturstufe der lelegisch-locrischen ebenso angereiht, wie die Bezeichnungen Narycii und Nasamones von Nar, der poseidonischen Zeugungskraft (Naryciae pices, Virg. G. 2, 438), hergenommen sind. Durch diese Zeugnisse wird die Beziehung des ozolischen Namens auf die ursprünglichste Stufe der locrischen Kultur ausser Zweifel gesetzt, und die verächtliche Auslegung desselben, so wie das Bestreben, die epizephyrische Kolonie aus dieser wenig ehrenvollen Verbindung zu befreien, vollständig erklärt. Statt der Ozoler finden wir die Opuntier, Narycier, Epicnemidier (Strabo 9, 4, 9; Scymn. Chius 480. 481), als Stammväter der Epizephyrier, wie der narycische Patroclus auch Opuntier genannt wird (Salmas. Exercc. Plin. p. 48; vergleiche Boeckh im C. J. Gr. No. 1751, p. 855): ein Wechsel, der mit der Ablegung des hetärisch-aphroditischen Ursprungs der italischen Kolonie aus demselben Beweggrunde hervorging.

CXXXIX. Timaeus glaubte die einheimisch-epizephyrische Tradition durch Hinweisung auf die antiaphroditischen Grundsätze des locrischen Lebens und die Strenge der Gesetze siegreich bekämpfen zu können. Der Gegensatz ist in der That ein durchgreifender und höchst beachtenswerther. Der Charakter, welchen die Tradition Aias dem Locrer leiht, widerspricht dem Geiste der zaleukischen Gesetze so sehr, dass es fast unbegreiflich erscheint, wie dasselbe Volk zugleich den letztern huldigen und den Erstern als seinen Stammheros göttlich verehren konnte. Und dennoch hat dieser Gegensatz geschichtliche Wahrheit. Auf den Hetärismus der ersten Zeit folgt die strenge Ordnung eines reinern Daseins. Aphrodite wird durch Athene in den Hintergrund gedrängt. Durch Zaleukus erhalten die Epizephyrier eine bürgerliche Ordnung, die sich mit den Uebungen des frühern Lebens in bewussten Gegensatz setzt, und als Athene's, nicht als Aphrodite's Gebot dargestellt wird. (Aristot. ap. Sch. Pind. Ol. 11, 17. p. 241 Boeckh; Val. Max. 1, 2, 4; Plut. qua quis rat. 11 bei Hutten 10, 202; Clemens Alex. Strabo 1, p. 352 Sylburg; — vergl. Scymn. Chius 313; Plato, legg. 1, p. 638.) Das *βουλεύειν καλῶς κρίνειν ὀρθῶς πράττειν δικαίως* wird als Athene's, der *τριγένητος, ἀγοραία, ἀμβουλία, βουλαία* auszeichnende Eigenschaft dargestellt (Tz. Cass. 519; Paus. 3, 15, 4; Hesych. *Σταθμία*; über *Τρίγωνον* als Richtplatz Paus. 1, 28, 8, und die Dreitheilung der iuris praecepta §. 3. J. 1, 1). Athene's Feindschaft gegen aphroditisches Leben hat in den Bestimmungen des Zaleukus, die Diod. 12, 20; Stob. flor. 2, 172 Gaisford, wenn auch nicht in den ursprünglichen Worten, so doch dem Sinne nach gewiss richtig überliefern, was auch immer Seneca Ep. 94, p. 446 nach der rein äusserlichen Auffassung seiner Zeit dagegen einwenden mag (Cic. de legg. 2, 6; ad Att. 6, 1), ihren Ausdruck gefunden. (Heyne, opp. 2, 17—73; Bentley, opp. phil. p. 336—353, Lipsiae 1781; Mure, critical history 3, 460; Hermann, Gesetzg. 38 ff.; Gerlach, Zaleukus S. 63 ff. Basel 1858.) Nur wenn wir die aphroditischen Gebräuche der Epizephyrier im Auge behalten, gewinnt das Verbot des Schmuckes und des Verlassens der Stadt zur Nachtzeit, der Trunkenheit (vergl. Clem. Alex. Str. 1, p. 352 Sylb.), der goldenen Ringe und der milesischen Mäntel (vgl. Athen. 12, 519 B.; 523 D.), so wie die auf den Ehebruch gesetzte Strafe (Heraclid. Pont. 30; Aelian V. H. 13, 24; Valer. Max. 6, 5, 3; Timaeus in Exc. Polyb. Vales. 12, 9, 6; Athen. 10, 429) ihre volle Bedeutung und Verständlichkeit (vergl Inscr. Messen. Lin. 16). Aphroditischem Gesetz tritt Athene feindlich entgegen. Ihrem Wesen entspringen alle jene Satzungen, die Keuschheit und sittlichen Ernst zu befördern bestimmt sind. Denn diesen Charakter heben die Alten als Auszeichnung der locrischen Gesetze, auf welchen die für die Stellung der Frau so wichtigen (Diod. 12, 17. 18; Stobaeus, Flor. 2, 184 Meineke) des Charondas beruhen (Str. 6, 1, 8), übereinstimmend hervor (Zenob. 4, p. 10; Diogen. La. 4, 14). Ihn bekundet die Verbindung mit Pythagoras, welche, wie für Zalaeukus und Timares, so für Numa wiederkehrt, und für alle um so bedeutender ist, da sie nicht in geschichtlicher Thatsache, sondern nur in der Uebereinstimmung des innern Wesens dieser drei Erscheinungen begründet sein kann. (Suidas s. v.; Seneca Ep. 90, p. 360 Bip.; Plut. Numa 1. 8; Dionys. 2, 59; Diogen. La. 8, 1, 16; Porphyr. V. Pyth. 21; Jambl. V. Pyth. 33. 129. 130. 172. 267 Did.; Gerlach, Zal. S. 62. 64.) Höchst beachtenswerth ist nun, dass der Gegensatz Athene's und Aphrodite's sich mit dem der einheimischen Bevölkerung gegen die eingewanderten Kolonisten verbindet. Aphrodite gehört den letztern, während Athene, die auch hier dorischen Ursprungs sein möchte (Müller, Dorer 2, 228), in der erstern ihre besondere Stütze fand. Der Antagonismus beider Volks-

theile tritt in mehreren Zügen hervor. Zaleukus wird gleich Gyges, der das autochthone Volkselement gegen die assyrische Dynastie der Mermnaden vertritt, dem dienenden, unterworfenen Stande zugewiesen. (Suidas s. v.: δοῦλός τε καὶ ποιμήν; Aristot. ap. Sch. Pind. Ol. 11, 17, p. 241 Boeckh; Diod. 12, 20.) Von Athene erhält er seine Freiheit (Sch. Pind. Ol. 11, 17). Nach Polyb. 12, 6 nahmen die Locrer die Sitten, Gebräuche und Kultformen von der einheimisch-siculischen Bevölkerung an; echt und rein epizephyrisch ist nur die Gynaikokratie. An eine wörtliche Genauigkeit dieser Erzählung wird Niemand denken. Dennoch ist eine bedeutende historische Thatsache darin ausgesprochen. Das einheimische siculische Volksthum muss darnach völlig umgestaltend eingewirkt, und dem ganzen Leben eine andere Richtung gegeben haben: eine Erscheinung, die durch den Gegensatz benachbarter Niederlassungen noch höhere Bedeutung gewinnt. Denn während es von den Troern in der Siritis heisst: πάντα κατὰ μίμησιν τᾶς Τροίας ἐποίησαν, καὶ ἔκτισαν πόλιν ὁμοίαν Τροίᾳ (Tz. Cass. 978): erscheinen die Epizephyrier den heimischen Sitten entfremdet und ganz den siculischen des neuen Vaterlandes hingegeben. Der Vorwurf der List und Treulosigkeit, der an das erste Auftreten der Fremdlinge geknüpft wird (Polyb. 12, 6. Excerpta Vat. bei Lucht p. 18. Hesych. und Suid. Λοκρῷ ξυνθήματι, ähnlich der Θρακία παρεύρεσις oben S. 42 und den Tücken der Tyrier bei der Gründung Karthago's, der Achäer bei jener Metaponts), legte noch später Zeugniss ab von der alten Feindseligkeit des einheimischen Geschlechts, deren hohe Steigerung zu Zaleukus' Zeit durch das Verbot des bewaffneten Erscheinens in der Volksversammlung, so wie durch die Grundsätze des uti possidetis (Polyb. 12, 7), das merkwürdiger Weise auch in dem Prozess der Cholchyten, den der erste Turiner Papyrus bei A. Peyron uns mittheilt, der richterlichen Entscheidung zu Grunde liegt, bekundet wird. (Gerlach, S. 59, N. 15.) So tritt aus dem Dunkel jener Zeit ein Verhältniss des Antagonismus zweier Kulte und zweier Volksbestandtheile mit aller Bestimmtheit hervor. Dem asiatischen Aphroditismus tritt Athene's züchtigere und strengere Natur entgegen. Sind die Locrer jenen verfallen, so bringen die einheimischen Volkselemente dieses zur Herrschaft. Nach Athene's Weisung ordnet Zaleukus das durch Feindseligkeit der Stände zerrüttete Gemeinwesen, und sichert ihm so jene Wohlfahrt und Dauer, die der rein aphroditische Standpunkt nie erreicht haben würde. Aus dieser Stellung der zaleukischen Gesetze erklärt sich ihre Wichtigkeit für das römische Staatswesen, deren Anerkennung in der Nachricht von dem römischen Bürgerrecht des Zaleucus (Symmach. 10, 25), so wie in der Aufnahme des uti possidetis erblickt werden muss. Auch hier derselbe Gegensatz einer kräftig emporstrebenden einheimischen Bevölkerung und eines Patriziates asiatischen Ursprungs und aphroditischer Verknüpfung (vergl. Serv. Aen. 12, 841; 1, 285; vergl. mit 12, 827), auch hier eine siculische Urbevölkerung, deren innere Kraft und Lebensfähigkeit in dem Untergang des letzten Führers Ducetius glänzend hervortritt. (Gerlach und Bachofen, R. Gesch. 1, 1, S. 114; 134 bis 138. Diod. 11, 76. 91 ff.; 12, 29.) Was aber Rom vor Locri auszeichnet, das ist die frühzeitige und schonungslose Durchführung des Paternitätsprinzips und des mit ihm verbundenen männlichen Imperium in Familie und Staat. Locri bleibt dem angestammten aphroditischen Grundsatz des Mutteradels getreu und wird durch diesen nach langer Blüthe in's Verderben gerissen; Rom dagegen gründet sein Staatswesen auf die Vernichtung des ursprünglich auch ihm angehörenden asiatischen Mutterprinzips, und ist sich dieser Verletzung Aphrodite's so sehr bewusst, dass gerade hierin die hauptsächlichste Ursache seiner dem sicilischen Eryxdienste gewidmeten Sorge erblickt werden muss (Diod. 5, 77; Paus. 8, 24, 3; Str. 6, 252; Ael. H. A. 4, 2; 10, 50; Dionys. Hal. 1, 53; Tz. Cass. 958). Der Gegensatz des locrisch-weiblichen und des römisch-männlichen Prinzips zeigt sich in der verschiedenen Zahlenreihe, der beide huldigen. Das römische Patriziat verwirft die Zehnzahl der Gesetzestafeln und substituirt ihr die männliche Zwölf. (Liv.: postquam animadverterunt duas deesse tabulas.) Die Locrer dagegen halten an der Fünf fest, und schreiten von dieser zu der Zehn, Hundert, Tausend fort. Die Fünf begegnet in der Πεντορχία der locrischen Inschrift von Oeanthea bei Ross, Locr. Insch. 1854, p. 15. 18; in den fünf Büchern der Kataloge, und in dem fünf Ellen langen Drachen des Aias bei Philostr. Her. 8, p. 706 Olear; die Zehn in den zehn Gesandten nach Rom bei Liv. 29, 16; die Hundert in den hundert Geisseln bei Thucydid. 1, 107, in den hundert Häusern und in den hundert durch's Loos bestimmten Matronen. (Vergl. Solin c. 1: centum probatissimae zum Empfang der Venus); die Tausend in den Tausend des weitern Raths (Schol. Pind. Ol. 11, 17; Polyb. 12, 16; vergl. Heraclid. Pol. fr. 10. 25), den tausend Jahren des ilischen Mädchenopfers, den zehntausend Streitern an der Sagras (Strabo 6, 1, 10). Die weibliche Auffassung zeigt sich hier in ihrer ganzen Consequenz, wie sie denn in dem Verhältniss der zwei apollinischen zu den zehn übrigen Monaten des Jahres, in der weiblichen Bezeichnung des Dioscurenflusses Σάγρας (θηλυκῶς zum

Unterschied von dem marsischen ὁ Σάγρας, Strabo 6, 261; vergl. Tacit. Germ. 43), in der Verbindung des Zaleucus mit dem Mutterlande Creta (Strabo 6, 260; Aristot. Pol. 2, 9, 5—9) und der nächtlichen Athene (Egeria neben Numa, congressus nocturni, Liv. 1, 19; Arnob. ad gent. 5, 1; vergl. Strabo 16, 2, 38. 39; 10, 4, 18—22), in der Ausschliessung des Successionsgedankens, die der sprichwörtlichen locrischen List, *Λοκροὶ τὰς συνθήκας,* zu Grunde liegt, endlich in der Hervorhebung des bloss factischen Besitzverhältnisses vor dem Eigenthumsbegriff, der *κράτησις* vor *κυρίευσις*, von Neuem nach allen Seiten hin sich wirksam erweist. Unter den aufgeführten Einzelnheiten ist die Sage von der Art, wie die Locrer sich ihrer Verpflichtung gegen die Siculer zu entledigen suchten, ein eben so wichtiger als bisher wenig gewürdigter Zug. Die Erde in den Schuhen, die Zwiebel an der Stelle des Menschen führen den Locrer wieder auf das Vorbild der Pflanzenwelt zurück. In dieser herrscht die finstere Naturseite über die helle vor. Mit der nach Athenaeus der Leto geheiligten Zwiebel verbindet sich zugleich die Idee des Mutterthums und der Todesgedanke der bezeichnenden Mythe von Dictys dem Isiszögling. (Plut. Is. Os. 8; vergl. über allium Macrob. S. 1, 7, p. 241 Zeune, und über das zwiebelartige *σατύριον* auf tarentinischen Münzen später.) Der tellurischen Vegetation ist nun, wie der locrischen Blätterfolge, jede Idee der Fortsetzung des Individuums durch Succession völlig fremd. Daher hatten die Verträge keine über die Abschliessenden hinausgehende bindende Kraft. Was später als Tücke erschien, war ursprünglich Folge des rein mütterlichen Lebensprinzips. Nach der Religion der lacinischen Hera erlosch das Dasein des Menschen zugleich mit den Zügen seines auf der irdenen Tegula eingegrabenen Namens (Serv. Aen. 3, 552). Jetzt löste sich jede Verpflichtung. Zu diesem Ausdruck der weiblich-stofflichen Idee tritt gleichgeltend noch ein dritter hinzu, den uns Antonin. Liber. 23 aus den grossen Eoeen mittheilt. Der Nachdruck der Erzählung liegt darauf, dass Hermes gleich Cacus die geraubten Kühe rückwärts zieht, *ὡς ἂν τὰ ἴχνη ἀφανίσῃ.* Wir haben die Bedeutung dieser auf das Vorherrschen des Tellurismus gegründeten Hieroglyphe schon früher, §. 80, aus Anlass der rückwärts weidenden äthiopischen Rinder und der rückwärts geschleuderten Steine erläutert. Nach dem Systeme der reinen Naturbetrachtung hatte das gegebene Wort keine forterbende Kraft, so dass Battus' Eidbruch der That des Hermes innerlich entspricht. Dieser Hermes ist der pelasgische. Durch das Land der Pelasger, Locrer, Boeoter, Megarer, Arkader schleppt er rückwärts die Kühe bis in die Nachbarschaft Italiens und Siciliens: zum Beweis, dass jene Auffassung den ältesten locrisch-lelegischen Stämmen und ihrem herrschenden Tellurismus angehört. In Zügen dieser Art hat die frühere Welt der spätern ihre leitenden Gedanken überliefert, ohne Verständniss zu finden, oder auch nur das Bedürfniss darnach zu wecken. An merkwürdigen, gänzlich unbeachteten Traditionen der ältesten Zeit ist das südliche Italien unendlich reich. Manches böte sich dar. Für eines ist noch Raum. Dem Mutterrecht entspricht der Ausdruck des den Rheginern gegebenen Orakels: *ὅπου ἡ θήλεια τὸν ἄῤῥενα.* (Heraclid. fr. 25 und Schneidewin p. 93; vergl. Serv. Aen. 7, 268, besonders Philostr. Im. 1, 9 am Ende, wo die Sage von der Liebe der männlichen und der weiblichen Palme mitgetheilt wird. Claud. de nupt. Hon. et Mar. 65.) In Locri's Nachbarschaft zeigt der Weinstock, der den wilden Feigenbaum umrankt, die Erfüllung des Spruches. Die tellurische Auffassung herrscht also vor, und wenn zu Locri Athene über Aphrodite den Sieg davonträgt, so wird dadurch der Prinzipat des Mutterthums nicht aufgehoben, vielmehr geläutert, und dadurch fester begründet, bis er zuletzt wiederum in die tiefere Stufe des hetärischen Naturlebens zurücksinkt.

CXL. Ehe ich in der Betrachtung der locrischen Gynaikokratie fortfahre, soll für den eben entwickelten Fortschritt von dem hetärischen zu dem reinern Prinzip Athene's ein weiteres besonders belehrendes Beispiel aus Unteritalien hervorgehoben werden. Die Geschichte der lakedaimonischen Parthenier und ihrer Niederlassung zu Tarent schliesst sich dem epizephyrischen Locri um so enger an, als, wie wir sahen, der locrische und spartanische Hetärismus von Timaeus auch in geschichtliche Verbindung gebracht wird (Polyb. 12, 6 bei Lucht p. 16. 17). Ueber die lakedaimonischen Parthenier handeln folgende Quellen: Ephorus bei Strabo 6, 279, vergl. 10, 3, 5; Heraclid. Pont. Pol. fr. 26 (ein Fragment, das vor Schneidewin mit fr. 2 *Λακεδαιμονίων* verbunden war, p. 95); Aristoteles Pol. 5, 6; Eustath. ad Dionys. Perieg. 376, p. 377 Bernhardy; Scymn. Chius 332; Fr. Dionys. Halic. L. 17, p. 102. Ed. Mai. Mediol. 1816 in 4° (vergl. Ambrosch, Eclogae Ambrosianae, praefatio 1841); Diodori Excc. Vatic. p. 10. Edit. Maii Roman. c. 12. p. 11. 12. Ed. Dindorfii Lips. 1828; Justin. 3, 4; 20, 1; Serv. Aen. 3, 551; Ecl. 10, 57; Sch. Cruq. Horat. Od. 2, 6, 12; Acro 1, p. 86 Pauly; Hesych. *Παρθενίαι;* — Ueber *νόθος, παρθένιος, σκότιος* Etym. m. *γνήσιος;* — vergl. Diod. 16, 62; Polyb. 8, 35; Callimachus in Schol. ad Dionys. Perieg. bei Hudson 4, 36; Solin. c. 8. Schriftsteller: Clavier, histoire des premiers temps 2, 177—180; Hermann, antiqq.

Laconicae p. 61 f.; Lorenz, de origine vet. Tarentt. Berolini 1837; R. Rochette, hist. 3, 235—238; O. Müller, Dorer 1, 126. — Von Diodor werden statt der *Παρθενίαι* die *Ἐπευνάκται* genannt. Theopomp bei Athen. 6, 271 D. leitet ihren Namen davon ab: *ὅτι κατετάχθησαν ἀντὶ τῶν τετελευτηκότων εἰς τὰς στιβάδας.* Die Epeunakten und Parthenier stehen also völlig gleich und mit ihnen bringen Theopomp und Menaechmus bei Athen. l. l. die sicyonischen *Κατωνακτοφόροι* in Verbindung: eine Zusammenstellung, die es erklärt, warum die lakedaimonischen Epeunakten von dem Orakel eine Niederlassung in dem schönen Gefilde von Sicyon begehrten. Der hetärische Muttercharakter der Parthenier wird ausdrücklich hervorgeboben Strabo: *προσέταξαν δὲ συγγίνεσθαι ταῖς παρθένοις ἁπάσαις ἅπαντας, ἡγούμενοι πολυτηκνήσειν μᾶλλον.* Dionys.: *καὶ συνήεσαν αἷς ἐπιτυχοῖεν.* Die Kinder sind also Spurii, wie denn Phalanthus ihres Anführers Vater bei Justin bezeichnend Aratus, nascendi auctor, genannt wird; *ἀροῦν* und *σπείρειν* bezeichnen den zeugenden Säemann Sertor. Die phallische Kraft erscheint auch hier wieder tellurisch-poseidonisch, also in ganz allgemeiner Unbestimmtheit. Phalanthus (vergl. Phalai, Gegend bei Tarent, Jamblich V. Pyth. 190) und Taras führen den Delphin (Pausan. 10, 10, 4; 10, 13, 5) und das Zwiebelgewächs *σατύριον* (R. Rochette, Essai sur la numismat. Tarentine, premier mém. p. 176. 192; Millingen, considérations sur la numismat. de l'ancienne Italie p. 107 ff.; C. de Tomasi, sulle due antiche città Saturo e Tarento, Lecce 1848. Serv. Aen. 7, 801), Neptunus des Taras Vater als Zeugungsgott den Pflug (Acro zu Horat. Od. 1, 28, 29; Welker zu Philostr. Im. p. 474). Aus dem Mutterthum erklären sich mehrere Züge der Sage, die sonst unverständlich sind. Zuerst die Hervorhebung der Brüderlichkeit unter den Partheniern: *εἶναι καὶ πάντας ὁμόφρονας, ὡς ἂν ἀλλήλων ἀδελφοὺς νομιζομένους.* Vergleiche dazu die Schilderung der grossen Ostinsel bei Diodor 2, 58, der das *ἐπίσης ἀγαπᾶν* und die *ἀστασίαστος ὁμόνοια* hetärischer Sprösslinge in Uebereinstimmung mit dem oben S. 29, 1 Bemerkten hervorhebt. Ferner die Fassung des Orakels bei Diodor: *καὶ λιμένα σκαιὸν καὶ ὅπου τράγος ἀγλαὸν οἶδμα ἀμφαγαπᾷ. Σκαιός* ist hier nicht geographische Bezeichnung, sondern mit dem folgenden *ἀγλαός* gleichbedeutend, also Ausdruck der Pracht, durch welche heute noch die tarentinische Doppelbucht überrascht (Scymn. Chius 334; Polyb. 10, 1). Nach Mutterrecht heisst es ja maior honos partium laevarum, so dass sich mit *σκαιός* wie mit Scaevola die Idee besonderer Auszeichnung ganz natürlich verbindet (Scaeva bei Hor. Sat. 2, 1, 53). Unter *τράγος* wird der wilde *ἐγίνεος, ὄλυνθος* verstanden (Paus. 4, 20). Das tarentinische Orakel stellt also, wie das rheginische, Italien als das Land dar, wo das Weib um den Mann wirbt, wie Demeter um Jasion (Diod. 5, 49), wo mithin die tiefere Stufe der Gesittung noch nicht überwunden ist. Endlich der Mythus von Phalanthus' Verhältniss zu Aethra, der uns die siegreiche Erhebung Athene's über das unkeusche hetärische Prinzip in einer durch ihre Alterthümlichkeit doppelt bemerkenswerthen Gestalt vorführt. Nach Paus. 3, 10, 3 hatte das delphische Orakel dem Anführer der Parthenier zugesagt: *ὑετοῦ αὐτὸν αἰσθόμενον ὑπὸ αἴθρᾳ τηνικαῦτα καὶ χώραν κτήσασθαι καὶ πόλιν.* Als nun einst Phalanthus, entmuthigt durch das Fehlschlagen aller seiner Hoffnungen, zu den Füssen Aethra's seines Weibes sass, begab es sich, dass diese, während sie das Haar des geliebten Mannes von Ungeziefer reinigte, mit Thränen des Kummers sein in ihrem Schoss ruhendes Haupt benetzte. So erkannte der Held die Erfüllung des Göttergspruchs und brachte in der darauf folgenden Nacht Tarent, wo früher schon minyeische Kreter sich festgesetzt hatten (Strabo 6, 279. 282), in seine Gewalt. Aethra, welche hier als die Vertreterin des höhern Daseins erscheint, wird in bezeichnenden Mythen als die Gegnerin des aphroditisch-hetärischen Lebens dargestellt. Dieser Grundgedanke beherrscht die Bilder des Kypseluskastens und der Lesche von Delphi. Ueber jene Paus. 5, 19, 1; Dio Chrysost. Or. 11. Reiske 1, 325; über diese Paus. 20, 25, 3; vergl. Ilias 3, 144; Apollod. 3, 15, 7; 3, 10, 7; 3, 16, 1; Plut. Thes. 3. 4. 6. 34. Hyg. f. 14. 37. 77. 92; Ovid. Her. 10, 131. Auf dem Kypseluskasten wird Aethra von Helena getreten und gemisshandelt. Von den Tyndariden, der nota proles des Ledaeies geraubt, muss sie dem aphroditischen Weibe als Sklavin nach Ilium folgen. Aber nach dem Falle der Stadt, welche Athene aus Hass gegen das unkeusche Prinzip dem Verderben preisgab, geht sie aus Helena's Händen über in die Agamemnon's, der das verletzte Ehebett der Atriden gerächt hatte. Ohne Widerspruch wird jetzt das Weib ihrem Enkel Demophon, dem sie von väterlicher, nicht von mütterlicher Seite angehört, überliefert. War sie als gehöhnte Magd auf dem Kasten des Labdasohnes dargestellt, so entsprach die sich nahende Befreiung dem Geiste des Delphiers. Demselben Gegensatz begegnen wir in dem Phalanthus-Mythus. Wie die Dysosmie der lemnischen und locrischen Frauen, der kahle, von Flechten zerfressene Scheitel der Proetiden, Philoctets eiternde Wunden die tiefste Stufe des rein tellurischen Daseins bezeichnen, so schliesst sich die unreine Läusegeburt, von welcher Aethra ihres Gemahls Haupthaar zu befreien sucht,

dem nicht weniger unreinen aphroditischen Lebensgesetz der unstet irrenden Parthenier an. Herodot 4, 168 gibt über die libyschen Adyrmachiden, gens accola Nili (Sil. Ital. 3, 278 f.; 9, 223 f.; Plin. 5, 6), eine Nachricht, die sich dem Phalanthus-Mythus erläuternd anschliesst. Es ist nicht zu verkennen, dass die Sitte der adyrmachidischen Frauen, das Haar lang zu tragen und durch eine eigenthümliche Strafe für dessen Reinhaltung von Läusen zu sorgen, von dem Geschichtschreiber als Zeichen der höhern Kultur, zu welcher sich unter dem ägyptischen Einfluss jener libysche Stamm vor den übrigen erhoben hatte, betrachtet und darum mitgetheilt wird. Ueberwunden ist bei den Adyrmachiden der Hetärismus, und nur dem Könige gegenüber noch in einem einzelnen Falle zugelassen. In der Sitte der Frauen, um beide Beine eherne Ringe zu tragen, tritt das Doppelgesetz des ehelichen Lebens, in jener der Männer, nur das linke Bein zu bekleiden (Sil. laevo tegmina crure), der major honos laevarum partium hervor. Die Bedeutung des tarentinischen Mythus kann hienach nicht zweifelhaft sein. Durch Aethra werden die Parthenier aus dem tiefern unreinen Zustand, dem sie angehören, zu höherer Gesittung erhoben. Auf Aphrodite's folgt Athene's Lebensgesetz. Denn Athenen, deren Dienst zu Athen die Eteobutaden (Eteo mit dem Begriff der ehelichen Echtheit, wie in Eteocretes, Eteocharites, Eteoclymene bei Sch. Apoll. Rh. 1, 230; ἐτεὸν τὸ ἀληϑές) versehen (Hesych. s. v. und Βουτάδαι; Suidas s. v.), hat Aithra auf der Insel Sphaeria-Hiera jenen Tempel errichtet, in welchem die troezenischen Bräute vor der Hochzeit ihren jungfräulichen Gürtel weihen (Paus. 2, 33, 1). Auf Athene's Prinzip ist also Tarents bürgerliche Ordnung, Macht und Gedeihen gegründet. Ganz deutlich liegt derselbe Gedanke in dem von Justin 3, 4 mitgetheilten Orakelspruch vor; denn dieser knüpft die dauernde Blüthe des neuen Vaterlandes an die Ausstossung der frühern aphroditischen Elemente und an die Vernichtung der postremae reliquiae des ursprünglichen Daseins an. Vgl. Strabo 6, 265. In den Staaten Unteritaliens hat Athene, die bald mit äolischen, dorischen, achäischen, bald mit troischen Niederlassungen verknüpft wird, besondere Verbreitung gefunden (Tz. Cass. 930, wo Ἰταλικῆς nach den Handschriften feststeht; Str. 6, 1, 4; 5, 4, 8; 5, 3, 6; 6, 3, 5. 7. 9; Ps.-Aristot. de mirab. ausc. 116; Lyc. 852 bis 855 mit Tz. zu 853; 950. 979—992 mit Tz. zu 987; Klausen, Aen. 1, 428 ff. u. öfters), und aller Orten knüpft sich derselbe Fortschritt der Gesittung, der moralischen und bürgerlichen Ordnung wie zu Locri und Tarent an ihren Mutterkult. Den Helden des reinern Daseins steht sie schützend zur Seite, in Italien neben Diomed (Tz. Lyc. 614), Ulyss (Strabo 5, 4, 8; 3, 2, 13; 3, 4, 3) auch Menelaus, dessen Ankunft bei Lyc. 852—865 von Cassandra geweissagt wird, und dessen Irrfahrten nach Ländern vorzugsweise aphroditisch-hetärischer Lebensform, nach Cilicien, Cypros, Aethiopien, Phönizien, Aegypten, Libyen, dem sicilischen Eryx in bedeutsamer Hervorhebung seines ehelich-keuschen Charakters gerichtet sind. In manchen einzelnen Zügen wird die Besiegung des aphroditischen Lebens noch besonders hervorgehoben. Als Weihgeschenk bringt in Italien Menelaus Helenens Beschuhung hetärischer Bedeutung dar (Cass. 857. Tzetz. p. 844 Müller). Philoctets, des in Crimisa und Kroton verehrten Helden Geschoss lenkt Athene auf den unkeuschen Paris-Alexander (Lyc. 914). In ihrem Tempel zu Lagaria legt Epeus die für Troia verhängnissvollen Werkzeuge nieder (Lyc. 930—950). Von Athene wird Diomed geschützt, seine Gemahlin Aegialea dagegen von Aphrodite aus Rache verführt Lyc. 714; Tz. 647). Züchtig niedergeschlagen ist der Göttin Blick, wie er in dem troischen und italischen Mythus zu Sagen ausgesponnen wird (Tz. Lyc. 979 bis 992; Strabo 6, 1, 14; Justin 20, 2; Klausen Aen. 1, 449), während das brennende Auge jener, die den Mann gekostet, in der Erzählung von Penthesilea und Achill bei Tz. Lyc. 999 gegensätzlich hervortritt. Der matronalen Hera wird Thetis untergeordnet (Tz. Lyc. 857) und Calchas', des Sehers der ungezählten Feigen, Besiegung durch Heracles wie in Jonien, so auch in der Siritis lokalisirt (Tz. Cass. 980, p. 897 Müller). Ueberall tritt der tiefere überwundene und ihm gegenüber der höhere siegreiche Standpunkt Athene's hervor. Aber auch auf diesem letztern behauptet das Mutterthum seinen Prinzipat. Stofflich-lunarische Natur trägt die Athene Grossgriechenlands, der die Siriten das Brodopfer darbringen. Ihre Beziehung zu Mond, Wasser, agrarischer Fruchtbarkeit tritt überall hervor. Wie sie Zaleukus im Traum sich offenbart, so gibt sie, als Aethra Mutter des nächtlichen Thau's (ϑῆλυς ἑέρση, oben S. 152), dem Phalanthus auch nächtlichen Sieg, und lässt in der Siritis ihren Dienst durch einen weiblich gekleideten Knaben verrichten (Justin 20, 2; Tz. Lyc. 987). Auf der Verehrung des mütterlichen Prinzips ruht die Zucht und Strenge, welche die unteritalischen Staaten zu ihrer Macht und Blüthe erhob. Sitzend war Athene in den meisten Städten ihres ältesten Kults dargestellt (Str. 13, 1, 41): ein sprechendes Bild der höchsten matronalen, in Handhabung der Zucht, des Friedens (vergl. Tac. Germ. 40), des Rechts und jeglicher bürgerlichen Ordnung sich bethätigenden Würde. Phalanthus zu Aethra's Füssen, von dem liebenden Weibe gepflegt und zu höherm Dasein hin-

durchgeführt, fasst die ganze kulturgeschichtliche Bedeutung der alten Gynaikokratie gleichsam in plastischer Darstellung zusammen. — Einige neuere Schriftsteller, wie Clavier und R. Rochette, haben gegen die bisher betrachteten Erscheinungen der locrischen und tarentinischen Ursprünge die Unwahrscheinlichkeit, welche der Annahme solcher Berichte entgegenstehe, geltend gemacht; O. Müller und seine Nachfolger die Entstehung der Tradition von den Partheniern aus dem Ruf der spätern Weichlichkeit abgeleitet, aus dem jene rückwärts gedichtet worden sei. Aber so wenig voreheliche Zustände und die langsamen Fortschritte der Menschheit zu geregelten Familienzuständen in Abrede gestellt werden können, so wenig die Lacedaemonier gegen Polyandrie, gegen Uebertragung der Frauen (Polyb. 12, 6 bei Lucht p. 16: *παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Λακεδαιμονίοις κ. τ. λ.*) und andere Freiheiten im Geschlechtsverkehr eine Vertheidigung, wie sie die neue Zeit für nöthig erachtet, in Anspruch genommen haben würden: so thöricht erscheint es überhaupt, die Wahrscheinlichkeit zum Maassstab der Geschichtsbetrachtung zu erheben und so dasjenige, was seine Kritik nur in sich selbst trägt, von dem Grade subjectiver Erfahrung und Einsicht abhängig zu machen. Noch unerfreulicher aber ist die Zusammenstellung des spätern Verfalls mit der naturwüchsigen Rohheit der frühern Zeit. Aus dieser haben sich die blühendsten und kräftigsten Staaten entwickelt, jene ist unheilbar. Das lehrt alle Geschichte, dass an Thatendrang, an Ehrgeiz und Hang zu abenteuernder Unternehmung Parthenier es den Meisten zuvorthun. Wenn das Orakel solche Schaaren vorzugsweise nach dem rohern Italien sandte, sie dagegen von Sicyon, wo Athene ebenfalls als Burggöttin thronte (Paus. 2, 5, 5), abhielt, so kann dem delphischen Priesterthum das Zeugniss weiser Förderung seiner Kulturziele nicht versagt werden. Zu allen Zeiten hat Kampf und Mühe läuternd auf die Völker gewirkt. Ihm ist die Ueberwindung der frühern Zustände und die Begründung einer höhern Gesittung hauptsächlich zuzuschreiben. Auf die Einsicht in diesen Fortschritt lege ich das hauptsächliche Gewicht. Einzelne Abweichungen in der Tradition und chronologische Schwierigkeiten verlieren ihm gegenüber alle Bedeutung. *Ἀλλ' οὔτ' εἰ μὴ συμφονοῦσιν οἱ τὴν ἱστορίαν τῶν τόπων παραδιδόντες εὐθὺς ἐκβάλλειν δεῖ τὴν σύμπασαν ἱστορίαν· ἀλλ' ἔσθ' ὅτε καὶ πιστοῦσθαι τὸ καθόλον μᾶλλόν ἐστιν.* (Strabo 1, 2, 9. 11—18.)

CXLI. Die Darstellung des locrischen Mutterrechts beschliesse ich mit einer genauen Betrachtung des Mythus von Eunomus' delphischem Wettkampf mit dem Rheginer Ariston. Niemand hat es unternommen in das Verständniss desselben einzudringen, und doch bringt er uns eine Fülle von Belehrung und eröffnet, wenn richtig verstanden, einen tiefen Blick in die würdigste Seite der auf dem Mutterprinzipat ruhenden äolischen Lebensanschauung. Auf dem Forum der Stadt Locri stand eine Bildsäule des Eunomus, in der Hand die Cithara, darauf eine Cikade. „Wie Timaeus erzählt, so hielten einst an den pythischen Spielen dieser Eunomus und der Rheginer Ariston einen Wettkampf auf der Kithara, bei welchem der Letztere die Delphier ersuchte, seine Partei zu ergreifen, weil seine Ahnen Apoll geweiht gewesen wären und die Kolonie von Delphi ausgegangen sei. (Vergl. Str. 6, 257; Plin. 34, 8, 19 ff.; Anthol. 3, 262, Nr. 528.) Dagegen habe Eunomus geltend gemacht, den Rheginern fehle es an der ersten Vorbedingung zu einem Gesanges-Wettkampf, da bei ihnen selbst die Cikade, dieses wohltönendste aller Thiere, stumm bleibe. Nichtsdestoweniger habe Ariston's Gesang Beifall gefunden und ihm Siegeshoffnung gegeben. Schliesslich aber sei der Preis dem Eunomus verblieben, und von ihm zur Feier des Sieges das genannte Standbild in seiner Vaterstadt errichtet worden. Als ihm nämlich mitten im Kampfe eine Saite riss, liess sich eine Cikade nieder und füllte den fehlenden Ton aus.“ (Strabo 6, 399; Antigon. Caryst. hist. mir. 1 mit Beckmann p. 5; Eustath. ad Dionys. Perieg. 364, p. 159 Bernhardy. Ueber den delphischen *ἀγὼν κιθαρῳδῶν* Strabo 9, 3, 10. Serv. Aen. 6. 645. Ueber *Αἰολεῖς κιθαρῳδοί* Schol. Pind. Pyth. 2, 127; über die apollinische Natur der Kithar und ihren Gegensatz zu der bacchich-orphischen Lyra Hygin. poet. astr. 2, 7; Paus. 5, 14, 6; H. Orph. 34, 16; Aen. 12, 334; Serv. Ecl. 8, 55; Diog. La. Vita Pyth. 24; Jambl. 65. 111; Porphyr. 32; Lucian ad indoct. 11. 12; über die Bedeutung von *νόμος* und *νόμιμος Ἀπόλλων* Photius ex Proclo p. 523; Plehn, Lesbiaca p. 158). Den Mittelpunkt des Mythus bildet die Cikade, welche als locrisches Religionssymbol auftritt. Von dem Verständniss ihres Sinnes wird das des Standbildes und des mit ihm verknüpften Mythus abhängen. *Τέττιξ*, ihres lauten Gesanges wegen (Chandler, voyage dans l'Asie mineure, 2, 224; Theocr. Id. 7, 138) von den Eleern *βάβακος*, sonst *ἀχέτας*, *ἠχέτης* (Hesych ss. vv.; Eustath. Hom. 396, 1; 1481, 15; Tzetz. Chil. 9, 997 ff.), und wenn klein *κερκώπη* (Hesych s. v.) genannt, erscheint in vielen Zeugnissen als Darstellung des Mutterthums der Erde und der einseitigen Mutterabstammung der *γηγενεῖς*, *αὐτόχθονες*. Suid. *τεττιγοφόροι*: *σύμβολον τοῦ γηγενεῖς εἶναι. — — γηγενεῖς δὲ, διότι καὶ Ἐρεχθεὺς ὁ οἰκιστὴς τῶν Ἀθηνῶν ἀπὸ τῆς γῆς ἐτέχθη.* Dazu Philostr. Im. 2. 17, p. 80. 493 Jakobs-

Welker. Suid. τεττίγων ἀνάμεστα; Schol. Thucyd. 1, 6; Sch. Arist. nub. 980 (976); Dio Chrysost. Or. 44, p. 595 Reiske; Tertull. de vel. virg. 10; Hesych. κερκώπη: γῆν γὰρ γένναν (lege γεννήτειραν) τεττίγων φασίν. Nach Plato Sympos. p. 191 herrschte der Glaube, die Cikade zeuge in die Erde, wesshalb sie als Vorbild des ältesten Menschengeschlechts, wo auch nicht Eines in das Andere, sondern Jedes in die Erde zeugte, angesehen wurde. Vergl. Phaedrus p. 230. Mit dem Mutterthum der Erde verbindet sich das der Nacht und des nächtlichen Thaues. Plin. 11, 26 (32): cortice rupto circa solstitia evolant, noctu semper, primo nigrae atque durae. Zur Cikade wird Herse verwandelt, nachdem sie mit Hermes den Tithonos, dieser mit Aurora den Kephalus erzeugt (Apollod. 3, 14, 3. 4; Ovid. M. 2, 737 ff.; Tz. Cass. 18; vergl. Anthol. 6, p. 121; 9, p. 265. Ed. prior. Jak.). Erscheint hier Tettix als thaureiche, fruchtbare Mutter Nacht, so wird zugleich ihre Verbindung mit dem aus dem Schosse des Dunkels hervortretenden Frühlicht angedeutet. Tettix erscheint nun selbst als Tithonos, als der eosgeliebte junge Tag (Serv. G. 1, 447); daher der Glaube an eine stets wiederkehrende Verjüngung der Cikade (Tz. Cass. 18, p. 304 Müller). Gleich der Sonne dem Untergang zueilend, kehrt sie gleich ihr immer wieder zur Jugend zurück. Der Mutter Nacht steht der Tag als männliche Potenz zur Seite. Wie nun mit der Nacht das Stillschweigen, mit dem Frühlichte die Bewegung des Lebens sich verbindet (Alma dies sopitas excitat urbes, et cum luce refert operum vadimonia terris, Manil.), so ist die weibliche Tettix ewig stumm, singend nur der männliche (Plin. 11, 26: mares canunt, feminae silent. Ebenso Aristot. H. A. 5, 30: Hesych. κερκώπη; Beckmann zu Antig. Car. p. 6); sobald am Mittag die Sonne ihre höchste Kraft erreicht, entwickelt sie ihren vollen Gesang (Zeugnisse bei Kreuzer Symb. 4, 580). Nach diesem Beispiele will Plato im Phaedrus p. 259 dem Philosophen nicht gestatten, dass er Mittags schlafe und nicht rede. Die Religionsstufe, welcher Tettix angehört, ist hienach leicht zu bestimmen. Nicht das ewig wechselvolle Licht, sondern der nachtgeborne und stets in die Nacht zurückkehrende Tag (Plato: ἡμέρα νυκτερινή) erscheint als ihr Reich. Sie schliesst sich der Idee nach jenem den Minossohn erweckenden Polyïdos an, der die täglich dreimal wechselnde Farbe des Wunderrindes mit der Brombeerstaude vergleicht. Ihr Reich ist das des unerschöpflichen, aber stets wechselnden Naturlebens, welchem die der Heterämeria der Dioscuren des Sagras vergleichbare, auf Cephallenia wiederkehrende (Antig. Car. Mir. 3) Sage von dem Wechselverhältniss stummer und singender Cikaden angehört. (Die Zeugnisse sammelt Beckmann zu Antig. Caryst. Mir. c. 1, p. 4. Man beachte Aelian H. A. 5, 9: τὸν μὲν Λοκρὸν ἐν Ῥηγίῳ σιγηλότατον ἕξεις τὸν δὲ Ῥηγῖνον ἐν τοῖς Λοκροῖς ἀφωνότατον.) Die agrarische Bedeutung wird namentlich in der anacreontischen Ode 5—9. Bergk p. 822) von Plin. 11, 27 und auf metapontinischen Münzen (Carelli 149, 40; 150, 52; 151, 64; 155, 116. 118, 119) hervorgehoben. Halten wir diese Verbindung fest, so ergibt sich ein inneres Entsprechen der Tettix und des locrischen Mutterprinzips: hier und dort die äolische Betrachtung alles Lebens nach dem Maassstab der tellurischen Vegetation. Aber von der rein physischen Bedeutung steigt nun Tettix zu einer höhern mystischen empor. Die letztere ruht auf der erstern, wie Demeter's Mysterienbedeutung eine Vergeistigung ihres materiellen Mutterthums ist. Der ewige Wechsel, verbunden mit der ewigen Verjüngung der Pflanzenwelt (Cic.: ut ipsa varietas habeat aeternitatem), der ewige Untergang der Sonne, verbunden mit ihrer ewigen Wiedergeburt, wird das Vorbild der höhern Hoffnung des Menschengeschlechts. Tettix ist der Ausdruck dieses Mysteriengedankens. Wir erkennen ihn in einer Reihe von Aeusserungen. Der am Tänarus ruhende kretische Tettix zeigt in seinem Psychopompeion und seiner Verbindung mit dem Kitharöden Arion (Servius, Ecl. 8, 55; Paus. 9, 30, 2; 3, 25, 5; Herod. 1, 23. 24), dem Kasario zweier tarentinischen Münzen (bei Carelli 105, 45 mit Cavedoni's Bemerkung p. 45 und G. de Tommasi, sulle due antiche città Saturo e Taranto, Lecce 1848. Taf. 1, 1; mit Boeckh's Bemerkung über die Bedeutung von Kas auf lakonischen Inschriften C. J. Gr. 1, p. 613), die den Tod und den Untergang besiegende Kraft der Weihen, welche sich in der bildlichen Vorstellung des dem Kerberus eine Cikade vorhaltenden Odysseus in ebenso sprechender Weise äussert. (Plut. de sera num. vind. 17, 10; Paus. 9, 30, 3; Suidas Ἀρχίλοχος; Chrysost. Or. 33, p. 397, Reiske 2, 5; über Taenarus Paus. 3, 25, 4 mit Sibelis p. 80; Stephan. Byzant. s. v.; Friedreich, Natursymbol. S. 638.) Ferner: Horapoll. 2, 55: ἄνθρωπον δὲ μυστικὸν καὶ τελεστὴν βουλόμενοι σημῆναι τέττιγα ζωγραφοῦσιν· οὗτος γὰρ διὰ τοῦ στόματος οὐ λαλεῖ, ἀλλὰ διὰ τῆς ῥάχεως φθεγγόμενος καλὸν μέλος ἀείδει. Etrusc. Spiegel mit Roulez's Erklärung in den annali 1859. Wir sehen hier die allgemeine Mysterienbeziehung fortgesetzt und unterstützt durch eine besondere Eigenschaft des Thierchens, welche auch Plin. 11, 26 hervorhebt: unum hoc ex iis quae vivunt et sine ore est. Die Natur selbst schien das oberste Gesetz der Mysterien, die Verschwiegenheit, angedeutet zu haben.

In der Auffassung, welche die Alten dem thaureichen Himmel unterlegen, dass er nämlich παιδείαν anzeige, und die von oben über die Menschenseelen sich ergiessende Weisheit bedeute (Horapoll. 1, 37), wesshalb auch Orpheus und Pythagoras von Thau genährt dargestellt werden (Str. 4, 628: *νὺξ νυκτὶ ἀναγγέλλει γνῶσιν*), liegt ein Anschluss an die Mysterienbeziehung der Grille, die ja mit Herse identificirt wird, und von dem feinsten Thau sich nährt (*ὀλίγην δρόσον πεπωκώς*). Man wird jetzt die Wichtigkeit des Umstandes einsehen, dass nicht Jünglinge, sondern Greise die goldene Cikade in dem Haarbüschel, dem κρώβυλος (Himer. Or. 8, 4, p. 546; Xenoph. anab. 5, 4, 13; Lucian. nav. 3 und Solan ad. l. l. 8, p. 497 Bip.; Winkelmann, trattato prelimin. 4, 66), tragen. Diess hebt Lucian l.l. ausdrücklich hervor. Bei Homer Il. 3, 151, werden die Alten, deren Gespräch Helena's Erscheinen anregt, den Cikaden verglichen, in dem Mythus von Tithonus ist es die longaevitas, welche die Verwandlung in eine Cikade bewirkt (Serv. G. 1, 447; 3, 328; Aen. 4, 535), in der anacreontischen Ode endlich heisst es: *τὸ δὲ γῆρας οὔ σε τείρει*. Die hierin waltende Idee ist dieselbe, welche auch in der Wahl von Greisen zu Thallophoren, wie sie Xenophon im Symposion 4, 17, Philochorus fr. 26 und Dicaearch im Sch. Aristoph. vesp. 544 anmerken, hervortritt. Tettix, die aus dem Alter zur Jugend zurückkehrt, bildet des der Auflösung entgegenschreitenden Greises schönste Hoffnung. Auf Gräbern sie zu finden, kann daher nicht auffallen. Sie ist auch hier Symbol empfangener Weihen. R. Rochette, Mon. inédits p. 251; O. Jahn, Archeolog. Beiträge S. 145, N. 114. Plin. 34, 8, 19: fecisse et cicadae monumentum ac locustae (Myronem?) carminibus suis Erinna significat. Ueber eine Fortsetzung dieser Ideen in der christlichen Symbolik Görres, Christl. Myst. 2, 223. Ueber Sophocles *ὁ Μουσᾶν τέττιξ*. Posidon. ep. 9. Wir sind jetzt zu dem Punkte gelangt, wo die Verbindung der Cikade mit der brechenden Saite ihr Verständniss erhält. Zu höherer himmlischer Geburt wird durch Tettix der verfallende tellurische Organismus hindurchgeführt. Die melioris spei initia, die nova salutis curricula, die *καλαὶ ἐλπίδες*, welche den höhern Inhalt aller Mysterien, die *ἐπίκτησις* der *τελετή* bilden (Gräbers. S. 32), werden von Cicero legg. 2, 14, Isocrates panegyr. 6, p. 59, Apulei. Met. 11, p. 270 Bip. so bestimmt hervorgehoben, dass es hierorts füglich unterlassen werden kann, die ganze Reihe alter Zeugnisse beizubringen. (Bode, Orph. 163; Roeth. Pythag. 2, 600; Neuhäuser, Kadmilus 125, 1.) Für das weniger bekannte Symbol der brechenden Saite mache ich auf folgende entscheidende Analogieen aufmerksam. Amenophis-Memnon gibt, wenn von der aufgehenden Sonne ersten Strahlen berührt, einen Ton von sich, den Paus. 1, 42, 2 dem einer zerspringenden Saite vergleicht: *τὸν ἦχον μάλιστ' ἂν εἰκάσειέ τις κιθάρας ἢ λύρας ῥαγείσης χορδῆς*. Vergleiche Strabo 17, 8, 6, besonders Philostr. Imag. 1, 7. Kallistratus' (stat. 1, 9) Bemerkung, dass bei aufgehender Sonne ein freudiger, bei niedergehender ein trauriger Ton gehört werde, leiht jener Vergleichung ihren richtigen symbolischen Sinn. Dem locrischen Mythus schliesst sich aber der äthiopische Memnon, der bei Catull coma Berenices, unigena d. h. Bruder des ales equus Arsinoes Locridos, d. h. des Zephyrus (Hes. Th. 379) genannt wird, um so enger an, da auch mit diesem letztern dieselbe Beziehung zu der thaureichen Nacht und dem aus ihrem Schoss hervorgehenden Frühlichte, derselbe Prinzipat des gebärenden Mutterschosses, die gleiche Hoffnung auf Ueberwindung des Todes sich verbindet. Besonders belehrend für die letztere Beziehung ist das im C. J. Gr. 4747 mitgetheilte Epigramm, eines der vielen auf dem Kolosse selbst eingegrabenen *προσκυνήματα*. Achill und Memnon werden sich in demselben entgegengestellt. Zwar traf Beide gleiches Todesloos, aber ewig schweigt jener, während dieser laut verkündet, er lebe, und dadurch der trostlosen Thetis Schmerz stillt. *Ζώειν, εἰναλίη Θέτι* (vergl. Philostr. Her. p. 325 Kayser) *καὶ μέγα φωνεῖν μάνθανε μητρῴῃ λαμπάδι θαλπόμενον κ. τ. λ.* Vergl. Pind. Ol. 2, 91; C. J. Cr. 4740. 4758; Philostr. V. Apoll. 6, 4; Eustath. Il. 1, p. 128. Wir erkennen hier denselben Gedanken der Wiedergeburt, welcher in dem Adonisgesang der Argiverin bei Theocrit Id. 13, 99 ff. Plut. Nicias ausgesprochen ist, und auch Adonis wird von den Frauen im Morgenthau mit den ersten Strahlen der Sonne (15, 132) zu der schäumenden Meereswoge getragen, wie die Aethioper, qui nascentis Dei Solis inchoantibus radiis illustrantur, nach Lucian, Jup. tragöd. 42 die aufgehende Sonne verehren. Vergl. Val. Max. 7, 3, 2. Fest. Lucius; Epit. de nom. Lucii und Manii. Nur aus diesem höhern Gesichtspunkt erklärt sich der Ruhm des s. g. Memnonkolosses, der Theben für Griechen und Römer zum Wallfahrtsorte machte (Philostr. Her. 3, p. 699 Olear; Athen. 15, 680 B.). Nicht die blosse Neugierde, sondern die an den erklingenden Stein geknüpfte Religionshoffnung sprach sich in den Besuchen und den sie bezeugenden *προσκυνήματα* aus. Trotz seiner Verstümmlung (C. J. Gr. 4741; Letronne, Rec. 2, 326) tritt Memnon, den die Mutter schon bei seiner Geburt mit Thauthränen benetzt (C. J. Gr. 4721, Vers 4. 5; Serv. Aen. 1, 493; Ovid. M. 13, 622), tönend aus dem Schosse der laut-

losen Nacht hervor, und verkündet dem horchenden Fremdling die freudige Botschaft, er lebe. Dass es die Mutter auch hören möchte, das ist der Wunsch, den mehrere Besucher aussprechen (C. J. Gr. 4739. 4742. 4763). Denn in Memnon tritt der Schmerz und die Wonne der Mutter und die ganze Innigkeit ihres Verhältnisses herrschend hervor (vergl. H. Homer. in Vener. 4, 218—238). Ueberhaupt hat sich die Grundanschauung des Mutterrechts in den Memnoninschriften nach allen Seiten hin geltend gemacht. Wie die Männer beim Ertönen des Steins vorzugsweise der weiblichen Glieder ihrer Familie, der Mütter, Schwestern, Gemahlinnen liebend gedenken, so sind dem Gotte die *προσκυνήματα* der Frauen besonders erwünscht. Neben Trebulla Caecilia (4739. 4740. 4741) finden wir Balbilla, welche in 4730 für sich, in 4725 für Hadrian und gesondert für dessen Gemahlin Sabina, *τὰν σέμναν κουριδίαν ἄλοχον* (4727. 4728. 4729) ihr *προσκύνημα* darbringt, in dem Epigramm 4730 ihre mütterliche Herkunft hervorhebt (*Βάλβιλλος γενέταις μᾶτρος βασιλήϊδος Ἄκμας*, wo *γενέταις* für *γενέτης*; über Akme, Letronne, Statue vocale de Memnon 1, 173; Recueil des inscript. grecq. et latin. de l'Egypte 2, 357; über Balbillus, Letronne, recherches p. 395), und in dem Gebrauch des äolischen Dialekts einen bewussten und absichtlichen Anschluss an die Auszeichnung der äolischen Frauen und den orphisch-dionysischen Charakter ihrer Poesie kundgibt. Wenn so äusserlich und innerlich der enge Anschluss des griechischen Memnonkults an äolisch-locrische Religionsgedanken sich bewährt, wenn auch Lesbos seine *ᾠδὴ τῶν πετρῶν* besitzt (Philostr. Her. 10, p. 713 Olear), wenn Tithonos, der Eosgemahl, Memnon's Vater, selbst zur Cikade verwandelt wird, so ist auch die gleiche Bedeutung des Bildes von der zerrissenen Saite und ihrem durch Tettix schöner wiederhergestellten Tone für beide Mythen ausser Zweifel. Demselben Kreise von Vorstellungen gehört die zerbrochene Lyra auf einem der bei Bernay gefundenen Silbergefässe, die den grössten Schmuck des Cabinet d'antiquités zu Paris bilden. Eine genaue Prüfung des Originals hat diesen schon von R. Rochette hervorgehobenen Punkt ausser Zweifel gesetzt. Für die Mysterienbedeutung der ganzen Vorstellung aber, die auch Lenormant anerkennt, gibt das auf der Säule aufgerichtete bacchisch-orphische Ei, das vollkommen sicher ist und dennoch der Aufmerksamkeit der französischen Archeologen entging, einen unwiderleglichen Beweis. Die zerbrochene Lyra, der des blinden Thamyris bei Paus. 9, 30, 2 vergleichbar, und das Ei stellen die aus dem Verfall des Leibes hervorgehende höhere Wiedergeburt, wie sie die Mysterien, zumal die orphischen, zusichern, in sprechender Symbolik vor Augen. Das nähere über dieses durch Kunst und Inhalt zum Rang der bemerkenswerthesten Denkmäler erhobene, in Deutschland völlig unbeachtet gebliebene Monument wird den Inhalt einer besondern Publikation bilden. Die Abbildungen im Anhang. Das Verständniss des locrischen Mythus ist durch diese Zusammenstellungen so weit gefördert, dass wir die innere Verbindung desselben mit einer Nachricht des Heraclides, Pol. fr. 30, nicht mehr verkennen können: *παρὰ Λοκροῖς ὀδύρεσθαι οὐκ ἔστιν ἐπὶ τοῖς τελευτήσασιν, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐκκομίσωσιν, εὐωχοῦνται.* Ich habe oben S. 27, 2 auf die Aehnlichkeit der hier angedeuteten Sitte mit der der Keer und Lycier aufmerksam gemacht. Aber erst jetzt wird die volle Bedeutung der bei den Epizephyriern mit fröhlichem Gelage verbundenen Todtenfeier ersichtlich. Die Aeusserungen der Freude sind eine Folge des Mysterienkults, ein Ausfluss jenes Glaubens, der das Zerreissen der Saite als Vorbedingung des Sieges auffasst und den Misston derselben durch die schönere Harmonie der göttlichen Tettix ersetzt. Am nächsten schliessen sich hier die ähnlichen Erscheinungen der pythagorischen und lesbischen Orphik an. Jene verbannt Trauer und Thränen (Jambl. Vita Pyth. 234; Porphyr. 59), und ebenso verweist Sappho ihrer Tochter jede Aeusserung des Schmerzes über der Mutter Tod: *Ἡ Σαπφὼ τῇ θυγατρί· οὐ γὰρ θέμις ἐν μουσοπόλων οἰκίᾳ θρῆνον εἶναι. οὐκ ἄμμι πρέπει τάδε,* Maxim. Tyr. 24, 9. Dazu Fr. 68 Bergk, und Sophocl. Trach. 1200—1205. 1276; Val. Max. 7, 1, 1. Je mehr die lesbische wehmuthreiche Dichterin anderwärts den Untergang als ein Unglück beklagt, — denn wäre er keines, so stürben auch die Götter (Fr. 137), — je mehr sie des Hades Gier bejammert (Fr. 47), und in dem Linus-Oetalinus, so wie in dem Adonisliede (Fr. 62; Paus. 9, 29, 8; Etym. M. *μέλος*) jenen Klageton anschlägt, den Horat. C. 2, 13, 24 als die ergreifendste Seite der äolischen Lyrik hervorhebt (*τὰς ἐν Λέσβῳ γενομένας παρθένους Μούσας ἐπὶ τὰ πένθη φοιτᾶν καὶ θρηνεῖν*), um so bestimmter weist ihre Verwerfung der Todtenklage auf die höchste Seite der orphisch-dionysischen Mystik hin, die in Lesbos einen ihrer berühmtesten Sitze hatte, und die ganze Anlage der aus keinem andern Gesichtspunkt richtig zu würdigenden lesbischen Lyrik beherrscht. In der bacchischen Religion tritt der Gedanke der Trauer und des Schmerzes über den steten Untergang alles Lebens so ergreifend in den Vordergrund, dass darnach die Menschen selbst *δάκρυα* genannt werden (Fr. Orph. 36. Hermann p. 493; *Μεγαρέων δάκρυα* bei Zenob. 5, 8; Diogen. 6, 34; 7, 65), aber er ist nicht das Letzte, er löst sich auf in die Zuversicht der

höhern Geburt, die aus dem verfallenden Leibe wie aus dem brechenden Ei des Enorches im Tode selbst hervorgeht. Dieser letztere Gedanke, an welchen auch die Eier des römischen Circus sich anschliessen, hat in Sappho's Worten ihren Ausdruck gefunden, wie er das epizephyrische Bild des durch Tettix errungenen Sieges und das fröhliche Begehen des Todtenfestes von Seite der Locrer (auch der Frauen, die bei den Lyciern allein trauern), wie der Massilier (Val. Max. 2, 6, 7), und der Thraker (Val. Max. 2, 6, 12; Mela 2, 2, 3 mit Tzschuke 3, 2, p. 79; Jambl. V. Pyth. 173; Philostr. V. Apoll. 5, 14; über risus, Merklin, Talos 78 bis 87) beherrscht und erklärt. Kann es nach diesem einem Zweifel unterliegen, in welchem Sinne Pindar die Epizephyrier einen ἀκρόσοφος στρατός nennt, warum er sie an Ixion's Strafe erinnert (Pyth. 2, 34), mit welchem Gedanken endlich er ihnen das Lob ertheilt *Μέλει τέ σφισι Καλλιόπα*? Nicht die Zuneigung zu Musik und musischem Leben in rein realem Sinne wird lobend hervorgehoben, vielmehr diesem Preise eine bestimmte Religionsbeziehung, die jedem Alten verständlich war (Stob. floril. 2, p. 104. 139 Meineke; Luc. de saltat. 15. 16. Gräbers. S. 283. 290; Strabo 10, 467), und den Ausdrücken καλός*), σοφός (C. J. Gr. 4746. 4816; Plato, Phaedr. 235), στρατός (daher *Μνασίστρατος*, der Hierophant in der messenischen Inschrift, und in den Mysterien der Karpocratianer, worüber später) inwohnt, gegeben. Gerade hier zeigt die Cikade den vollkommensten Parallelismus mit dem epizephyrischen Volke. Auch sie heisst ἱερὸς καὶ μουσικός (Sch. Arist. nub. 980; Plut. Symp. 8, 7, 3, Hutten 11, 371; Clem. Alex. Strom. 5, p. 661 Potter; Artemid. Oneirocr. 3, 49); auch sie σοφός (Anacr. 32, 16), wie die Biene (Philostr. Im. 2, 12); auch sie steht mit den Musen (32, 12), mit Kalliope zumal, im innigsten Verein. Pindar zeigt mit Platon's Darstellung im Phaedrus p. 258. 259 eine solche Uebereinstimmung, dass wir den Einen durch den Andern erläutern können. Das Leben der Cikade, die ohne Speise und Trank singt, bis sie stirbt, dann zu den Musen gelangt und mit der ältesten unter ihnen, Kalliope und Urania, welche die schönsten Töne von sich geben, geeint wird, ist im Phaedrus das Vorbild des Philosophen, der, des Leibes nicht achtend, unablässig um die Kenntniss der göttlichen Dinge sich bemüht. Wie bei Pindar, begegnet hier die Verbindung mit den Musen, zumal mit Kalliope, die vorzugsweise die himmlischen Dinge pflegt; die Fröhlichkeit aber, mit welcher das Thierchen dem schmerzlos sich nahenden Tode entgegensieht, um durch ihn zum Verein mit der ältesten Muse hindurchzudringen, bildet den Inhalt jener höchsten *σοφία*, die den Tod als den schönsten der Siege mit Freudenfesten feiert und der brechenden Saite verhallenden Ton der vollendeten Kunst des heiligen Sängers unterordnet. So tritt in der Cikade die edelste Seite des locrischen Geisteslebens hervor. Haben wir früher ihr Verhältniss zu der physischen Grundlage des äolischen Mutterprinzipats hervorgehoben, so erkennen wir jetzt in der Mysterienbeziehung die metaphysisch geläuterte Auffassung desselben. Auf diese bezieht es sich, wenn nun die unstoffliche und völlig reine Natur des stets nach dem Lichte sich sehnenden Sängers hervorgehoben wird. Immateriell, ein Tropfen des feinsten Thaues ist seine Nahrung (Eustath. Il. p. 395, 30—32; Od. p. 1423, 29), immateriell ἀναιμόσαρκος ihr Körper. Schuldlos und rein (Anacr. 32, 9), *σχεδὸν θεοῖς ὅμοιος*, darum *τίμιος βροτοῖσιν*, der reinen cerealen Biene verwandt, aber verhasst den Schwalben, die man darum unter seinem Dache nicht dulden soll (Plut. 11, 371 Hutten), ist sie das Vorbild des Geweihten, der dem Mysteriengebote gemäss βιοτὰν ἁγιστεύει (Eurip. Bacchae 72; Strabo 10, 469). Auch in dieser Auffassung bleibt sie ihrer mütterlichen Beziehung getreu. Sie wird den Musen, diesen weiblichen Trägern des Mysteriums (H. Orph. 76, 7), und als solche auf Sarkophagen oft dargestellt, geeint, und wie der ältesten derselben, Kalliope, der orphischen Apollo-Mutter (H. Orph. 24, 12; Fr. 1, p. 505), so auch dem ältesten Menschengeschlecht zugetheilt (vergl. Sch. Apoll. Rh. 3, 1, lin. 19 Keil). Der höchste und letzte Schritt ist der Eintritt in den apollinischen Verein. Wir sehen diesen in dem Mythus von dem delphischen Siege der Cikade. Anerkannt ist er bei Anacreon: *φιλέει δὲ Φοῖβος αὐτός, λιγυρὴν δ' ἔδωκεν οἴμην*, während Pindar, Plato, Philostr. V. Apoll. 7, 11 den ursprünglichen Zusammenhang mit den Musen ausschliesslich hervorheben; dargestellt auf metapontinischen Münzen (Carelli 155, 116) und bestätigt durch die Natur der messenisch-andanischen Mysterien, deren zugleich demetrischen und apollinischen Charakter wir aus der grossen neulich entdeckten Inschrift kennen lernen: eine Parallele, die dadurch besonderes Gewicht erhält, dass die Grille auch den Messeniern angehört, wie ihre Münzen beweisen (Kreuzer, S. 4, 580), und Proserpina-Kore, die dem orphischen Menschengeschlecht wohlgewogene Göttin (Eurip. Rhes. 935 ff. 955—959),

*) Die locrische Vase des Michaele Ardito zeigt eine weibliche Sitzfigur mit der Beischrift: *καλὴ δοκεῖς*, worüber Boeckh, Fragm. Pindari p. 569; *καλή* mit der Mysterienbeziehung auf die im Tode hervortretende höhere Schönheit, wofür die Beweise anderwärts beigebracht werden.

bei Messeniern und Locrern (Liv. 29, 18 f.; Valerius Max. 1, 1, 1) gleichen Kult empfängt. So ist der Stufengang von dem chthonischen Mutterthum zu der väterlich apollinischen Lichtnatur vollendet; dasselbe Thierchen, das im Beginn die Erechthiden als *γηγενεῖς* bezeichnete, und vorzugsweise den ältesten Stämmen, Athenern, Kretern, Kephallenern, Messeniern angehört, wird jetzt auf Apollo patrous bezogen (Schol. Arist. nub. 980). Der Wettkampf des Locrers mit dem Rheginer gewinnt von diesem Standpunkte aus sein höchstes Interesse. Ariston begründet seinen Anspruch auf den pythischen Sieg mit dem ursprünglich apollinischen Charakter der rheginischen Stadt. Der Locrer dagegen kann sich dieses Vorzugs nicht rühmen. Rein mütterlich, ja aphroditisch-hetärisch ist der Ursprung der Epizephyrier. Aber wenn Eunomus hiedurch Apollo's Feindschaft gegen sich aufruft, so hat er den reinen Delphier durch die höhere Entwicklung, die er dem Mutterthum gab, für sich gewonnen. Entkleidet des unreinen Charakters, findet das Muttervolk der Locrer apollinische Anerkennung. Ueber Ariston trägt Eunomus den Sieg davon: ein Zeugniss von höchstem Gewicht für die innere Tüchtigkeit der auf Mutterrecht gegründeten Locri und des äolischen Volksthums überhaupt. Bedeutsam erscheint es nun, dass das Keuschheitsopfer der locrischen Matronen dem Kampfe gegen dieselbe Rhegium angehört. Der Gegensatz der Religionen, auf welchen die eine und die andere Stadt beruht, tritt hier von Neuem in voller Schärfe hervor. Aus dem apollinischen Verbande kehren die Epizephyrier zu der ältesten Königin ihrer Stadt, zu Aphrodite, zurück. Der Widerstand und das Sträuben, welches sie diesem Schritte entgegensetzen, erhält nun sein ganzes Gewicht. Die Stadt ist auf dem Wendepunkte ihres Geschicks angelangt. Apollo und Aphrodite streiten sich um dieselbe. Der tiefste und der höchste Zustand treten sich feindlich gegenüber. Langsam entscheidet sich zwischen beiden der Sieg, aber zuletzt wird das epizephyrische Volk, nachdem es in Eunomus seine höchste Erhebung gefeiert, dem aphroditischen Leben wiederum zur Beute: eine Bestätigung der geschichtlichen Erfahrung, dass die Zustände der Jugend im Alter, jetzt aber als unheilbarer Verfall, von Neuem zur Geltung gelangen. Nascentes morimur finisque ab origine pendet (Manil. astr. 4, 16).

CXLII. An die epizephyrischen Locrer Lesbos anzuschliessen, rechtfertigt sich nicht nur durch die Gleichheit des äolischen Volksthums (Schol. Pind. Nem. 11, 43; Paus. 10, 24, 1; Strabo 13, 1, 3; Plin. 5, 31, 139; Plehn, Lesbiaca p. 37 ff.), sondern insbesondere durch die grosse Aehnlichkeit der Erscheinungen, welche beide Länder darbieten. Viel Räthselhaftes birgt Sappho's Heimath. Ohne Erfolg hat die Alterthumswissenschaft um das Verständniss der lesbischen Dinge gerungen. Staunend, aber hilflos stehen unsere Schriftsteller vor dem Kreise jener mit männlichem Bemühen aus dem Dunkel des Privatlebens hervortretenden Dichterinnen, an deren Spitze Sappho's bewunderter Name glänzt. Lob und Tadel haben abwechselnd um den Preis gestritten, und zum Maassstab des Urtheils die sittlichen Begriffe des Christenthums auserkoren. Die Einen sprechen das Verdammungsurtheil, die Andern erschöpfen sich in Lobeserhebungen, die gegenüber den kurzen aber mächtigen Aussprüchen eines Plutarch, Erotic. 18 (*αὕτη δ' ἀληθῶς μεμιγμένα πυρὶ φθέγγεται κ. τ. λ.*) und Horat. Od. 4, 9, 10 (spirat adhuc amor, vivuntque commissi calores Aeoliae fidibus puellae) immer noch frostig erscheinen. Beides gleich grundlos, und für das Verständniss ohne Frucht. Unbestreitbar ist es nun allerdings, dass keine geschichtliche Erscheinung völlig erklärt werden kann, am wenigsten das, was in seiner Art das Höchste ist, und auf diesen Ruhm hat Sappho nach dem einstimmigen Zeugniss des ganzen Alterthums den vollsten Anspruch (Strabo 13, 617; Aristot. Rhet. 2, 23, 11). Ihr gegenüber fühlen wir stärker als sonst die Ohnmacht eines Wissens, das meist nur an Aeusserlichkeiten hinanreicht. Aber das Wenige, das erreicht werden kann, ist nicht geleistet worden. Einen Anknüpfungspunkt für die Erscheinung der lesbischen Frauen hat man in der besondern Naturanlage des pelasgischen (Plehn, Lesbiaca p. 28 ff.) und äolischen Stammes, in den gynaikokratischen Einrichtungen der italischen und griechischen Locrer, endlich in der hohen Selbständigkeit der dorischen, besonders der spartanischen Weiber gesucht. (Plut. Lyc. 18: *οὕτω δὲ τοῦ ἐρᾷν κ. τ. λ.*; Xenoph. Symp. 8 vers. fin.; de rep. Laced. 2, 13; Aelian V. H. 3, 10. 12. 13; Müller, Dor. 2, 292 ff.; Jakobs, Verm. Schrift. 3, 215 ff.; Welker, kl. Schrift. 2, 95 ff.) Unzweifelhaft haben alle diese Gesichtspunkte Gewicht und Berechtigung. Aber derjenige, der die meiste Belehrung in sich schliesst, ist unter ihnen nicht enthalten. Wir haben ihn bei der Betrachtung des dionysischen Frauenlebens angedeutet, und zum Verständniss der höhern Beziehung des epizephyrischen Musendienstes benützt. Er liegt in der orphischen Religion, an welche sich das lesbische Frauenleben überhaupt anschliesst, und von deren Geist die äolische von dem Weibe mit höherer Auszeichnung als von dem Manne gepflegte Lyrik durchdrungen ist. In dem Folgenden soll die Richtigkeit dieser Auffassung sowohl durch historische Zeugnisse als durch die Ver-

gleichung der leitenden Gedanken der lesbischen Poesie mit denen der orphischen dargethan, und zuletzt die von den Alten überlieferten, von den Neuen gänzlich unbeachtet gelassenen Bestimmungen über das lesbische Dotalrecht erörtert werden. Alles so, dass es sich dabei mehr um die Eröffnung der Schächte als um ihre vollständige Ausbeutung handelt. Ich kann mich der Aufgabe überheben, die Reihe der Zeugnisse über die hervorragende Bedeutung des bacchischen Kults auf Lesbos einzeln zu prüfen. (Tz. Cass. 212, dazu Gräbers. S. 36; Plut. Symp. 3, 2; Clem. Alex. protr. 3, p. 36 Potter; Paus. 10, 19, 2; Kreuzer, Myth. 3, 353ff.; Euseb. Pr. Ev. 5, 36; Horat. C. 1, 31; Suid. *Διονύσιος Μυτιληναῖος*, dazu Plehn, Lesb. p. 199ff.; Athen. 1, 28E.; Münzen, Plehn p. 98—112.) Aber reich an Belehrung ist der Mythus, welcher den lesbischen Musenruhm auf die freundliche Aufnahme und Bestattung des aus dem thrakischen Hebrus singend an dem Inselgestade anlangenden Orpheushauptes zurückführt. Nach der unerfreulichen Betrachtungsweise unserer Tage wird auch dieser, wie so vieles Andere, als eine durch spätere Zustände veranlasste Rückwärtsdichtung behandelt. (Vergl. Eustath. zu Dionys. P. 537.) Wir wollen darüber nicht rechten. Welche Entstehung und welches Alter die Sage auch haben mag: dafür, dass Lesbos als einer der berühmtesten Sitze der dionysischen Orphik betrachtet wurde, bleibt sie, wie diejenige von Terpander's Besitz der orphischen Lyra (Nicomach. Gerasen. Harmon. Man. L. 2, p. 29 Meibom; Plehn 149; Bode, orphica 15—19) und von dem ebenfalls lesbischen Arion (Herod. 1, 23; Fronto Arion p. 373; Gell. 16, 19; Hygin f. 174; Serv. Ecl. 8, 56; Plehn p. 165—169), und Pythagoras' lesbischem Aufenthalt (Diogen. La. 8, 1, 2) immer gleich beweisend. Obenan steht das Bruchstück aus der Elegie: *Ἔρωτες ἢ Καλοί* des Phanocles (*ἐρωτικὸς ἀνήρ*, Plut. Symp. 4, 5) bei Stobaeus floril. 62, p. 399, Meinecke 2, 386. Vergl. Rhunken, Ep. Crit. 2; Jakobs Anthol. 1, 204; 7, 224ff. ed. prior; Lobeck, Aglaoph. 1, 243; F. Schlegel, sämmtl. Werke 4, 50ff. Plehn, Lesbiaca p. 139). Fernere Zeugnisse: Luc. saltat. 51; adv. indoct. 11; Philostr. Her. c. 5; 10, 7; vita Apoll. 4, 14; Sil. Ital. 11, 476ff.; Ovid. M. 11, 50ff.; Antig. Caryst. c. 5, Beckmann p. 9; Eustath. zu Dionys. P. 536; Hygin, poët. astron. 2, 7, p. 440 Stavern; Einzelnes über den Musenruhm: Aelian V. H. 7, 15; Fr. h. gr. 2, 130, 37 (*μετὰ Λέσβιον ᾠδόν*); Myrsil. ap. Clem. Alex. Protr. p. 27 Potter (*Μοῦσαι θεραπαινίδες*); vergl. Pocock, Descr. Orient. 3, 27. So sehr diese Berichte in einzelnen Punkten von einander abweichen, so stimmen sie doch in der Hauptsache, dem Anschluss der lesbischen an die orphisch-thracische Muse völlig überein. Besonders belehrend wird die Verbindung beider Länder durch das entgegengesetzte Verhalten der thracischen und der lesbischen Frauen. Während jene der orphischen Lehre feindlich entgegentreten, findet sie bei diesen freudige Aufnahme und ihre schönste Entwicklung. Durch die Thrakerinnen wird Orpheus dem Tode geweiht, aber Lesbos bereitet seinem sangreichen Haupte in äolischer Erde willig das Grab. Indem der Mythus die Gräuelthat der ciconischen Mütter (Ovid: dirae Ciconum matres) mit den Brandmalen ihrer Haut in Zusammenhang bringt, gibt er uns das sicherste Mittel an die Hand, der Grundidee, welcher er folgt, näher zu treten. Die Tätovirung der thrakischen Frauen wird vielfältig und noch für sehr späte Zeiten bezeugt. Plut. de sera n. v. p. 52 Wyttenbach: *οὐδὲ γὰρ Θρᾷκας ἐπαινοῦμεν, ὅτι στίζουσιν ἄρχι νῦν, τιμωροῦντες τῷ Ὀρφεῖ, τὰς αὐτῶν γυναῖκας.* Wyttenbach p. 67. Clearch ap. Athen. 12, 524 leitet die Tätovirung der thrakischen Frauen von jener der scythischen her und stimmt in seiner übrigen Darstellung mit Eustath. zu Hom. p. 1960, 15—17 überein. Besondere Beachtung verdient Dio Chrysostom. Or. 14, Reiske 1, 442: *τί δέ; ἐν Θράκῃ γέγονας; ἔγωγε. ἑώρακας οὖν ἐκεῖ τὰς γυναῖκας τὰς ἐλευθέρας στιγμάτων μεστὰς, καὶ τοσούτῳ πλείονα ἐχούσας στίγματα καὶ ποικιλώτερα, ὅσῳ ἂν βελτίους καὶ ἐκ βελτιόνων δοκοῦσι; τί οὖν τοῦτο; ὅτι βασίλισσαν, ὡς ἔοικεν, οὐδὲν κωλύει ἐστιγμένην εἶναι, βασιλέα δέ (τι) οἴει κωλύειν;* Andere Zeugnisse heben den Unterschied des Geschlechts nicht hervor, Herodot. 5, 9: *καὶ τὸ μὲν ἐστίχθαι εὐγενὲς κέκριται τὸ δὲ ἄστικτον ἀγεννές.* Eustath. zu Dionys. P. 322, p. 151 Bernhardy; Artemid. Oneirocr. 1, 8: *στίζονται παρὰ Θραξὶν οἱ εὐγενεῖς παῖδες, καὶ παρὰ Γέταις οἱ δοῦλοι*; Valer. Max. 9, 13, 3: barbarus compunctus notis Threiciis; Hesych: *Ἰστριανά· οἱ παρὰ τῷ Ἴστρῳ οἰκοῦντες στίζονται καὶ ποικίλαις ἐσθήσεσι χρῶνται*; Nolanisches Vasenbild, Monum. dell' Inst. 5, 2; Annali 1829, p. 265 ff. Von den Gelonen spricht Claudian in Rufin. 1, 313; von den Aethiopen Sext. Empiric. Pyrrh. Hypot. 1, p. 34 Bekker; von Aegyptern und Sarmaten Sext. Empir. 3, p. 169; von den wilden Mossynen Mela 1, 20; von den Britanniern Herodian. 3, 47; Tertull. de Virgin. vel. 10. Die Abweichungen welche in der Darstellung der mitgetheilten Zeugnisse obwalten, sind eine Folge der Entwicklung des Geschlechterverhältnisses. In ihrer Beschränkung auf die Frauen erscheint die Tätovirung als ein Ausdruck des mütterlichen Adels, als *σύνθημα τῆς εὐγενείας*, wie diess Chrysostomus mit besonderer Bestimmtheit hervorhebt. Nur die Königin und die freien Frauen zeigen

das Stigma. Ausgedehnt auf die Knaben wird es das Merkmal des von mütterlicher Seite auf sie übertragenen Adels. Die hervorragende Stellung der Mutter erscheint hier wieder als Theil einer tiefern, rein materiellen Stufe des Daseins. Sie verbindet sich mit hetärischen Geschlechtsverhältnissen, wie sie Herod. 5, 3—6; Eustath. zu Dionys. P. 322; Heracl. Pol. fr. 28 bezeugen, mit der Anwendung der Mantelspangen zur Einritzung der Zeichen, worin nach früher schon mitgetheilten Beweisen (vergl. auch Euripid. Hec. 1139 ff.) die Idee der Geschlechtsmischung vorherrscht, endlich mit der Lambdaform der Stigmata, welche, dem Kreuze sich anschliessend, nach einer über die Mehrzahl der Völker alter und neuer Welt verbreiteten Symbolik den Zeugungsakt versinnbildet. Dieser tiefern Religionsstufe tritt Orpheus feindlich entgegen. Die reinere Lichtlehre, welche der apollinische Priester verkündet, erregt der Frauen Rache und entflammt sie zu der Blutthat. Darin, dass das weibliche Geschlecht der Einführung der gereinigten Lehre widerstand, stimmen sämmtliche Zeugnisse überein. Alle Wendungen der Sage beherrscht der Gedanke an einen tiefen Widerstreit der neuen Religion mit den Rechten der Weiber. (Paus. 9, 30, 3; Conon, narr. 45; Ovid. M. 10, 80; Eratosth. Catast. 24; Hygin, P. ast. 2, 7.) Vom Standpunkt der höhern Lehre musste nun die Tätovirung der Frauen als eine Strafe für den geleisteten Widerstand erscheinen. Was seinem Ursprunge nach ein Zeichen der εὐγένεια war, gestaltete sich jetzt zum Merkmal der Schande und des Verbrechens. Darin findet der Mythus, welcher die Stigmata auf Orpheus' Ermordung zurückführt, seine Erklärung, nicht minder die Beschränkung der Tätovirung auf die Sklaven bei den Geten, und der Gesichtspunkt des blossen Schmuckes, welchen Clearch und Eustath als den zuletzt allein massgebenden betonen, volle Rechtfertigung. Gewinnt somit die von Phanocles am ausführlichsten mitgetheilte Sage ihre Verständlichkeit, so treten nun auch die ἄῤῥενες ἔρωτες in ihrer ganzen Bedeutung hervor. Sie erscheinen als Gegensatz der auf das Weib gerichteten rein sinnlich-geschlechtlichen Begierde. Durch Orpheus wird dem mächtigsten der Triebe eine neue, edlere Richtung gegeben. Auf die ἄῤῥενες ἔρωτες gründet der apollinische Prophet die Erhebung des Menschengeschlechts aus dem Sumpfe hetärischer Sinnenlust zu einer höhern Stufe des Daseins. Nicht Sinnlichkeit der Liebe, an welche Ovid. M. 10, 83, der Genosse einer entarteten Zeit, allein denkt, sondern Erhebung über dieselbe, Ersetzung des gemeinen durch den höhern Eros, Erzeugung der sittlichen Scham ist der Gedanke der Männerliebe in seiner ursprünglichen Reinheit. In der Geschichte der Religion nimmt sie eine wichtige Stelle ein. Wir haben sie oben in Verbindung mit Pelops gefunden, und Pelops gehört auch Mytilene an (Stephan. Byz. s. v.; Plehn 25, 4). Dem achäischen Helden tritt Chrysipp in derselben Stellung zur Seite, welche Ganymed neben Zeus (Athen. 13, p. 602), Pelops selbst neben Poseidon einnimmt, und die Knabenliebe der Kreter, Eleer (Plut. de lib. educ. 14; Plato Symp. p. 184), Megarer, Thebaner, Chalcidier, so wie jene der Phryger bei Serv. Aen. 4, 215 mag ursprünglich dieselbe Religionsbedeutung gehabt haben (Welker, kl. Schriften 2, 89—95). Je räthselhafter diese Erscheinung uns entgegentritt, um so dringender ist die Aufforderung, nur den Zeugnissen der Geschichte zu folgen. Als Beförderung der Tugend wurde der männliche Eros von den Alten, insbesondere den Aeolern und den Dorern, die ich nur als eine besondere Entwicklung jener betrachten kann, in ihr öffentliches Leben aufgenommen (Plut. Lyc. 18), und noch von Spätern in demselben Lichte betrachtet, in welchem ihn Orpheus zum Ausgangspunkte eines höhern apollinischen Daseins machte. An die ἄῤῥενες ἔρωτες knüpft Sokrates die erste Erhebung des Menschen an, in ihnen erkennt er die Befreiung von der Herrschaft des Stoffes, den Uebergang von dem Leibe zur Seele, in welchem die Liebe sich über den geschlechtlichen Trieb erhebt; er erklärt sie desshalb als das beste Mittel, sich der Vollkommenheit zu nähern (Sympos. p. 211: ὅταν δή τις ἀπό κ. τ. λ. Vergl. Lucian, amor. 35). In die gleiche Auffassung stimmt Xenophon ein; ein grosser Theil der Gespräche, mit welchen die Freunde das von Kallias seinem geliebten Autolykos gegebene Gastmahl würzen, bewegt sich um dieselbe Frage und vertritt die gleiche Auffassung. Bei beiden Schriftstellern kehrt der Gedanke, aus welchem der Widerstand der Thrakerinnen hergeleitet wird, mit der grössten Bestimmtheit wieder. (Jakobs, über Männerliebe in den vermischten Schriften 3, 212—252; Welker, kleine Schriften 2, S. 88 ff.) Die orphischen ἄῤῥενες ἔρωτες erhalten dadurch ihre gesicherte Stellung in der Entwicklung des Menschengeschlechts zu höherer Gesittung. Jetzt erscheint das Verhältniss der thrakischen und der lesbischen Welt in seiner vollen Bedeutung. Die thrakischen Weiber treten der orphischen Lehre feindlich entgegen und bleiben der sinnlichen Stufe ihres Daseins getreu; die Lesbierinnen dagegen erwählen, entgegen den früheren amazonischen Zuständen ihrer Insel (oben S. 104, 2), orphisches Leben und verdanken diesem jene höhere Entfaltung ihres Geistes, welche in Sappho und dem sie umgebenden weiblichen Kreise (Maxim. Tyrius, Dial. 24; Ovid. Her.

15, 15 ff.; Welker, Kleine Schr. 2, 116, N. 66), den Gipfelpunkt erreicht. Am bedeutungsvollsten erscheinen in der sapphischen Poesie Aphrodite und Eros (Paus. 9, 27, 2. 3 und die Stellen zu Fr. 132, Bergk p. 696), und wie sich hierin der Anschluss an den ältesten samothrakisch-orphischen Religionskreis offenbart (Plin. 36, 5, 25: Venerem et Pothon qui Samothrace sanctissimis caerimoniis coluntur; Lobeck p. 1284; Ἀξίερος gleich ἄξιος Ἔρως nach der Analogie von ἄξιε ταῦρε bei Plut. Qu. gr. 36; Engel, Cyprus 2, 469 ff.; über Pothos' Verhältniss zu Eros Serv. Aen. 1, 667; — Diod. 5, 49 in fin.), so erkennt auch die Entwickelung, welche die lesbische Lyrik beiden Gestalten leiht, den orphischen Religionsgedanken als ihren leitenden Stern. Abgerissen von diesem Hintergrunde bleibt die Erscheinung der lesbischen Frauen ein unnahbares Räthsel, in Verbindung mit dem angegebenen kultlichen Gedanken dagegen werden die befremdlichsten Erscheinungen verständlich. Den orphischen ἄῤῥενες ἔρωτες tritt das Liebesverhältniss des Weibes zu seinem eigenen Geschlechte gleichartig zur Seite. Erhebung aus den tiefern Stufen der Sinnlichkeit, Läuterung der physischen zu psychischer Schönheit ist auch hier das einzige Ziel. Auf Erziehung ihres Geschlechts ist Sappho's Bestreben gerichtet, daraus entstehen alle Freuden und Leiden (Fr. 12) ihrer durch Eros zu stets neuem Wirken und Schaffen, Ringen und Jagen begeisterten Seele. Οὐδένα γὰρ ἐνθυσιασμὸν ἄνευ τῆς ἐρωτικῆς ἐπιπνοίας συμβαίνει γίνεσθαι κ. τ. λ. (Hermias in Plat. Phaedr. bei Hermann, Orphica Fr. 1.) Ist es nicht die Stimme der sorglichen Mutter, sondern die Erregung der Leidenschaft, aus welcher ihre Feuerworte hervorgehen, so hat diese erotische das Sinnliche und Uebersinnliche, Leibliche und Psychische mit gleichem Ungestüm erfassende Begeisterung ihre letzte und reichste Quelle doch nur in der Religion. Was sich ewig auszuschliessen scheint, Liebe und Geschlechtsgleichheit, tritt jetzt in den innigsten Verein. Mit ruheloser bebender Seele wirbt Sappho um die Gegenliebe der Mädchen ihres Volks (Fr. 1. 22. 23. 33); sie, die grössere, bemüht sich dienend um die geringern. Und nicht einer allein widmet sie ihre Sorge, zu allen treibt sie Eros; die Erhebung und Erziehung des ganzen Geschlechts ist ihre Aufgabe (Fr. 11. 14). Wo immer sie leibliche Schönheit findet, da treibt sie Eros, auch die geistige zu erzeugen. Seine That sind ihre Lieder, seine Wirkung der Wahnsinn ihres Herzens, der Grösseres wirkt als menschlich-nüchterne Besonnenheit. Der religiösen Natur dieser Erregung entspricht das Ziel, auf welches die Dichterin immer und immer wieder hinweist. Dem Ungeregelten, dem Anmuthlosen selbst in der Kleidung und äusseren Erscheinung (Fr. 70. 76) tritt sie entgegen; ihr ist die Schönheit nur eine, der Mittelpunkt ihrer ganzen Geisteswelt, der Ausgangspunkt jeder Veredlung. Aber über der leiblichen wird die geistige gepriesen (Fr. 101. 69), und als letztes Ziel des Strebens hingestellt (Fr. 80). Allem Hetärischen, jeder die Harmonie orphischen Lebens störenden Leidenschaft tritt sie strafend entgegen (Fr. 138. 139. 28), der züchtige Blick ist ihr Beweis der innern Zucht der Seele, die sie als den höchsten Schmuck des Weibes preist. (Athen. 13, 564 D., eine Stelle, deren Zusammenhang den wahren Sinn des Fr. 16, den Müller falsch, Welker richtig auffasst, über allen Zweifel erhebt.) So von den niedern zu den höhern Erscheinungen aufsteigend, das Körperliche vergeistigend und das sinnliche Leben selbst zur Grundlage des psychischen erhebend, führt sie das Mädchen über die Grenzen des leiblichen Daseins hinaus, eröffnet ihm den Blick in die Unsterblichkeit, die dem höhern Eros angehört, zeigt ihm unter dem Bilde des Goldes den bleibenden Werth jener Schönheit, die weder der Wurm noch der Rost zu zerstören vermag (Fr. 142, und Pindari Fr. 207. Bergk p. 292; Plato Symp. p. 218), und entflammt so in des Weibes Seele die Sehnsucht nach der Ewigkeit des Nachruhms, den ihr selbst die Musen, des Vaters goldenes Haus verlassend, durch das Geschenk ihrer Werke gesichert haben (Fr. 10. 32). Vor diesem Gedanken erscheint ihr kleinlich Alles, was sie sonst werth hielt, und echt mädchenhaft γυνὴ πρὸς ἀλήθειαν οὖσα (Athen. 15, 687 A.) anpries, Geschmeide, Reichthum, jeder Schmuck des äussern süssen Daseins. (Fr. 20. 21. 44. 167 vergl. mit Fr. 35.) Wie bejammert sie die reiche Frau, deren Seele, von keinem höhern Streben edel gehoben, ohne Antheil an den Rosen aus Pierien, unter den dunkeln Schatten lautlos und vergessen dahinflattern wird (Fr. 68). Am höchsten aber führt sie Eros empor, wenn er, ihre Seele beschwingend, sie über die Trauer des Todes hinweghebt. Dem höchsten Gedanken der orphischen Religion leiht sie Ausdruck, wenn sie es für Sünde (θέμις) erklärt, in dem musendienenden Hause Klage anzustimmen über den Untergang, da doch des apollinischen Propheten erstorbenes Haupt von der Lyra getragen singend an ihrer Insel Gestade antrieb. Möcht' ich, solches Lied hörend, sterben, war Solon's Wunsch (ἵνα μαθὼν αὐτὸ ἀποθάνω, Aelian ap. Stob. 29, 58). Wie weit sind hinter dieser Erhebung diejenigen zurückgeblieben, die in jenem Gedanken nichts als einen neuen Ausdruck des unzerstörbaren Hanges zu stets heiterm Lebensgenuss, den man als den hervorstechenden Zug der sapphischen Lyrik betrachtet, zu erkennen ver-

mögen. (Bernhardy, L. G. 2, 600: nicht leicht ist zu sagen, wie man Sappho's Versuch auf entgegengesetztem Felde, das Trauerlied auf Adonis, nehmen soll.) So hat die Vernachlässigung der religiösen Idee, welche die lesbische Lyrik durchdringt, die Betrachtung um ihre schönste Frucht betrogen. In der richtigen Auffassung der höhern Mysterienidee, worauf sich auch Sappho's Gesang über Selene's Liebe zu Endymion bezieht (Schol. Apollon. Rh. 4, 57 verglichen mit Serv. Georg. 3, 391. Epigr. de statua Terpandri bei Jakobs Anthol. 3, p. 165: *μυστίδα μολπήν . . . μυστιπόλῳ φόρμιγγι)*, liegt der Schlüssel zu der Erklärung der merkwürdigsten Seite, welche die äolische Muse darbietet. Einerseits Wehmuth, Klage, Schmerz über den steten Untergang alles Lebens, andererseits die Zuversicht der Unsterblichkeit, welche die Trauer verbannt, in welchem Gedanken findet dieser Widerspruch seine Lösung? Aber die orphische Religion bietet das gleiche Janusgesicht, auf dem einen Antlitz thronen Schmerz und Klage, auf dem andern frohe Zuversicht und Freudigkeit, beide geeint in dem Gedanken, dass über dem steten Untergang alles tellurischen Daseins die Ewigkeit des uranischen Lebens versöhnend wohnt. Je thränenreicher die Klage ertönt, um so mehr wird der Geist auf den höhern Theil der Lehre, die jenseitige Hoffnung, gerichtet. Nirgends tritt das völlige Entsprechen der orphischen und sapphischen Religionsanschauungen bestimmter hervor, als hier. Wehmuthsvoll ist der Ton der orphischen Lyra, ihr Klang ein Klagegesang. Flebile, (nescio quid, queritur lyra, flebile), lingua murmurat exanimis, respondent flebile ripae (Ovid. M. 11, 50). Testudinis forma, per heredem tantum post fata sonantis (Manil. astron. 5, 325; vgl. Virgil. G. 4, 454—527; Sil. Ital. 11, 475 ff.). Mit Linus und Jalemos verwandt, ist Orpheus der Vater des *θρῆνος* (Diodor. 3, 66; Schol. Pind. Pyth. 4, 313; 12, 12, 15, p. 421; Eustath. zu Homer p. 500, 43; 1020, 23; 1063, 55—1064, 17; Schol. Apoll. Rh. 4, 1304; Pindari *θρῆνοι* Boeckh p. 619 ff.; Schol. Pyth. 12, 75; Apollod. 1, 3, 2; Herod. 2, 79; Il. 18, 570; Suidas *λίνος*; Jamblich, V. Pyth 139). Sappho aber besingt den Linus-Oitolinus schwermüthig und hoffnungsreich zugleich (Fr. 62. 63), wie die Argiverin den herrlichen, nun dem Tode verfallenen Adonis in Theocrit's Adoniazusen (15, 96—144; vergl. Paus. 2, 29, 3; 2, 19, 7). Den Tod bejammert sie als ein Unglück, wär' er keines, so stürben auch die Götter (Fr. 137). Gello's Gier (Fr. 47), der schöngefiederten Taube starrer Tod (Fr. 17), die von den Hirten des Gebirgs niedergetretene Hyacinthe (Fr. 94), Niobe's Schicksal (Gell. 20, 7; Aen. 6, 21), an Alles knüpft sich die wehmüthige Erregung ihrer Seele, die gleich einer reizbaren Saite unter den Eindrücken der stets wechselnden Aussenwelt erzittert. Der lesbischen Mädchen *μέλος* wird zum *θρῆνος* (Etym. M. s. v.), Sappho's Lyra nimmt in dem Reiche der Schatten selbst den Zauber und die Kraft des orphischen Klagegesanges an, und entwickelt im *θρῆνος* ihren höchsten Reiz. So stellt sie uns Horat. C. 2, 13 dar: sedesque discretas piorum et Aeoliis fidibus querentem Sappho puellis de popularibus. Den klagenden Melodieen horchen die Unterirdischen, wie Orpheus' Lyra Alles bezwingt. Bis in den Hades folgt Sappho's Liebe den Mädchen ihres Volks, denen sie die Lieder sang, deren schönste Entwicklung ihre ganze Seele fesselte. Dass so viele ihre Liebe durch keine Gegenliebe lohnten, so viele, die den Dienst der orphischen Musen verschmähten, nun verloren sein sollten, das ist es, was ihren Schmerz nicht zur Ruhe kommen lässt. Denn das orphische Geschlecht allein ist Proserpina lieb (Plut. Erot. 17 bei Hutten 12, 39; Euripid. Rhes. 935 ff. 955—959; Anthol. 2, p. 24 ed. pr.), und an des apollinischen Propheten Grab ertönt der Nachtigall Gesang mit doppeltem Zauber (Paus. 9, 30). Nichts vermag Hades über die, welche durch die Pflege des Eros und der Musen Orpheus nacheiferten; den unsterblichen Jungfrauen geeint wandeln sie tanzend einher (Antholog. 2, p. 264. p. 91; Epigr. adesp. 524). Das grobe Gewand des tellurischen Körpers (Porphyr. antr. 14: *ἐξυφαινομένη σάρξ*; de abstin. 1, 31; 2, 44. 46: *δερμάτινος χιτών*) wird in der Region der Gestirne durch ein feineres ersetzt, das Athene webt. Diese tröstliche Lehre verkündet bei Nonnus Dionys. 24, 231 f. der lesbische Sänger Leukos, und der Zusammenhang mit den orphischen Mysterien ist hiefür ebensowenig zu verkennen, als es andererseits kaum zufällig sein wird, wenn Dicaearch die Läugnung der Unsterblichkeit gerade in seinen lesbischen Reden niederlegte (Cic. Tusc. 1, 31; Fr. h. gr. 2, 265. 266). Die Wechselbeziehung der Trauer und der höhern Mysterienhoffnung wiederholt sich in Erinna, die aus der Zahl der weniger berühmten Freundinnen Sappho's besonders hervortritt. Wenn sie in dem Epigramm auf Baucis' frühen Tod (Fr. 6, 3 bei Bergk p. 703; Welker 2, 145 ff.) des Hades Gier und der spinnenden Parze unerbittliches Todesgesetz (*Μοῖρα λινοκλώστου δεσπότις ἠλακάτας,* Anthol. 7, 12) wehmüthig beklagt, so besingt sie andererseits auch die Cikade, was Plin. 34, 8, 19 trotz der Schwierigkeiten, welche die Stelle sonst darbietet, jedenfalls beweist (Welker, Kleine Schriften 2, 147). An die Cikade aber und die ihr so eng verknüpften Musen, Kalliope und Urania, knüpft sich die höchste Mysterienhoffnung,

der Sieg, zu welchem die brechende Saite hindurchführt. Der orphische Charakter der sapphischen Muse begründet jene religiöse Weihe, welche die Alten der Dichterin beilegen. Wenn sie als zehnte den neun Schwestern angereiht und dadurch mit derselben Mysterienbedeutung umgeben wird, welche die Orphik jenen beilegt (H. Orph. 76, 5—7), wenn sie in gleichem Sinne vorzugsweise *ἡ καλή ἡ σοφή* (vgl. Plut. Gryll. 7 bei Hutt. 13, 221; Athen. 15, p. 695 C.; Jakobs Anthol. 305: *καί με καλὴ γυνὴ φοροίη καθαρὸν θεμένη νόον,* Laborde, vas. Lamb. suppl. pl. 5), bei Alcaeus selbst *ἁγνά* (*ἰόπλοκ' ἁγνὰ μειλιχόμειδε Σαπφοῖ*), anderwärts *πότνια*, *θεία* heisst, so tadelt Plutarch Symp. 7, 8, 2 die Hersagung platonischer Dialoge, sapphischer und anacreontischer Gesänge bei Gelagen als eine Entweihung, bei welcher er jedesmal aus ehrfurchtsvoller Scheu den Trinkbecher wegzusetzen sich versucht fühle. Anacreon aber ist nach Maximus Tyrius' Bemerkung von derselben sittlichen Anlage (*ἤθους*) wie Sappho, die eben darum trotz der Zeitverschiedenheit (Athen. 13, 599) von Hermesianax zu jenem in Liebesbeziehung gesetzt wird. Auch er liebe alle Schönen, preise ihre körperlichen Reize, sehe aber stets nur auf *σωφροσύνη,* und rühme mit Recht von sich: mich mögen die Knaben lieben meiner weisen Sprüche wegen, Schönes singe ich, Schönes versteh' ich zu reden. Sprechender noch als alles diess ist die Art, wie Socrates der lesbischen Dichterin gedenkt. Im Phaedrus p. 235 (Hermias p. 80 Ast) nennt er Sappho die Schöne an der Spitze derer, die sein volles Herz wie Ströme ein Gefäss erfüllt, und ihm den Stoff zu seiner begeisterten Lobrede auf Eros geliefert hätten. Als Offenbarung jenes wunderbaren Weibes stellt er all' seine Kenntniss von dem höhern Wesen des orphischen Gottes dar, und mit dieser Auffassung stimmt der mystische Flug der Rede, in welcher er das erkundete Geheimniss mittheilt, nicht weniger die echt vestalische Würde, in der Sappho auf Bildwerken erscheint (Welker 2, 140; Grabgefässe: Millingen, ancient unedit. mon. tab. 33; Brönsted, Reisen und Forschungen in Griechenland S. 227; De Witte, Cabinet Durand Nr. 423. 424. 425, drei Denkmäler, deren Bezug auf Sappho ganz willkürlich ist*), vollkommen überein. Wie er aber hier in erster Linie der weisen Sappho gedenkt, so legt er im Gastmahl den höchsten, geheimnissreichsten Theil seiner Liebeslehre der Mantineerin Diotima in den Mund. Zu ihr wandelt er, um das ihm selbst Verschlossene zu erkunden. Vor ihrer höhern Weisheit beugt er sich wie vor einer begeisterten Pythia, ohne Scheu es bekennend, dass er nur mit Mühe in die Tiefen des Mysteriums zu folgen vermöge (Symp. p. 210: *ταῦτα μὲν οὖν* bis *πειρῶ δὲ ἕπεσθαι ἂν οἷός τε ᾖς*). Beide Frauen tragen denselben Charakter, beiden leiht Socrates dieselbe Erhabenheit, dieselbe Unmittelbarkeit der Erkenntniss, denselben priesterlich-wahrsagenden Charakter. (Proclus in Plat. Polit. p. 420 ed. Basil. 1534; in Tim. p. 525; Lucian. Im. 18; Erot. 31; Eunuch. 5, p. 309

---

*) Besondere Berücksichtigung verdient die Vase Middleton einer jetzt zerstreuten Sammlung. De Witte beschreibt sie so: le vase offre *Σαπφω* assise tenant un rouleau, et près d'elle un génie ailé nommé Talas. Die Mysterienbeziehung dieser Vorstellung geht schon aus der Rolle hervor, über welche ich bald Mehreres beibringen werde. Den Flügelgenius hätte ich, wäre kein Name beigeschrieben, unbedenklich auf Eros den *μυσταγωγὸς τῆς τελετῆς* bezogen. Talas ist nun in der That ein dem tyrrhenisch-pelasgischen Eros gleichgeltender Daimon-Telesphorus (Paus. 2, 11, 7; Boeckh im C. J. Gr. 511, p. 479; geflügelt ist auf Münzen von Phaistos auch der kretische Talos-Adonis, dessen Mysterienbeziehung aus seiner Knabenliebe, Suidas *Θάμυρις*, so wie aus der Erfindung der Töpferscheibe hervorgeht, Merklin, Talos S. 77. 88—90). Er gehört in eine Reihe mit Tyros, Tylus, den Dionys. Halic. 1, 18 in. und eine von O. Müller in den Annali besprochene Wiener Münze als Sohn der Erde darstellen, nach welchem das tyrrhenische Volk genannt ist, und dessen Name nach Polyb. 4, 46 die bei Byzanz gelegene Hauptstadt *Τύλη*, *Τύλις* des celtisch-makedonischen Reiches, so wie die ultima Tule trägt; ferner mit Tolus, caput Toli, über welchen man die lehrreiche Abhandlung Orioli's in den Annali nachlese; mit Talus dem Erzmann (Merklin, Talossage, Petersburg 1851, S. 76) von Kreta und Athen, Taulus (oben S. 219, 2), Talaos (Apollon. Rh. 2, 63), mit Tantalus (Nitka, de Tantali nominis orig. et signific. 1846), *Ἀττάλως* des Tzetzes, Tarchon dux Tyrrhenorum, dem Hirten Tyrrhus (Aen. 6, 760; 7, 484), dem Herrschernamen *τύραννος* (oben S. 17, 2), dem Berge Taleton (Paus. 3, 20, 5), *δάκτυλος* (oben S. 131, 1), Tullius, selbst mit Tages, und den weiblichen Tydo, Tyro, Turan, Tellus, der Perfectbildung tuli, tullii (Fest. tullios p. 353 Müller), turris (R. Rochette, Hercule p. 68) und vielen andern. Den Inhalt dieses Protogonos bildet die männliche Zeugungskraft, das *ζωοποιόν* (vgl. Jo. Lyd. p. 82 Show), wie dieses in *τυρός* und *βούτυρον* (nach Plin. h. n. 28, 9 ein scythisches Wort), besonders in dem römischen Talasius (Plut. Qu. rom. 31; Festus Talassio; Liv. 1, 9), gleichgeltend mit dem orphischen Daimon Hymenaios (Serv. Aen. 1, 655; 4, 99), und in *θάλασσα* (wie mare von mas, *πέλαγος* Meer und Wald nach Paus. 8, 11, 1 von *πέος*, *κύματα* von *κύειν*, *κύων*, küssen) entscheidend hervortritt. Daran schliesst sich die Mysterienbedeutung, welche dem pelasgischen Phallus zukömmt, von selbst an. In dieser finden wir *Θάλης*, denn so nannte nach Porphyr V. Pythag. §. 14 Pythagoras seinen Liebling, den Knaben Zalmoxis, an welchen sich die höhere Mysterienbedeutung anschliesst (Herod. 4, 95. 96; Porphyr. V. Pyth. 14). Wenn Plato legg. 5, 738 die *τελετὴ Καβιρική* (Jo. Lyd. p. 82 Show) *τελετὴ Τυῤῥηνική* nennt, so tritt auch hierin der Mysterienzusammenhang des Namens hervor. Damit scheint mir nun die Benennung Talas für den Flügelgenius unseres Vasenbildes erklärt. Die Abhängigkeit der Vorstellung von der pythagorischen Orphik ist unbestreitbar, und für Sappho die Beziehung, welche wir in ihr erkannt haben, merkwürdig bestätigt. Die Wahl der äolischen Dichterin zum Schmucke von Grabgefässen hat alles Räthselhafte verloren.

Bipont.) Ganz religiöser Natur ist ihre Erscheinung, und all' ihr Wissen, mysteriös der Gott, dessen höchstes Wesen sie enthüllen, mysteriös der Flug ihrer Rede, mysteriös die Quelle ihrer Begeisterung. Die Erhabenheit des Weibes ist eine Folge seiner Stellung zu der Geheimlehre, wie wir diese früher schon entwickelt haben. (Plut. Crass. über Spartacus' Gemahlin.) Der Frau ist das Mysterium anvertraut, von ihr bewahrt, von ihr verwaltet, von ihr dem Manne mitgetheilt. In keinem Zuge tritt Sappho's Weihecharakter bestimmter hervor, als in dem Verhältniss, das sie gegenüber Socrates einnimmt, und dieses ist nicht willkürliche spätere Auffassung, auch nicht eine durch des Weibes nähere Verwandtschaft mit Schönheit und Liebe nahegelegte Fiction, sondern ein Anschluss an den historischen Charakter der Dichterin, eine Festhaltung des orphischen Wesens der lesbischen Lyrik und der orphischen Bedeutung des Mystagogen Eros selbst. (*οἷον ἐν τελετῇ μυσταγωγός*; Lucian, amor. 32: *δαῖμον οὐράνιε — — ἱεροφάντα μυστηρίων*; H. Orph. 58: *καθαραῖς γνώμαις μύστῃσι συνέρχου, φαύλους δ' ἐκτοπίους θ' ὁρμὰς ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε*; Procl. in Timaeum 3, p. 165, 28; 267, 28; Procl. in Alcibiad. I. bei Hermann, Orphica Fr. 15; Paus. 9, 27, 2; 9, 30, 6; Eurip. fr. incert. 165; Welker, griech. Tragöd. 2, 655; Plut. Erotic. 17 bei Hutten 12, 29; Lobeck, Aglaopham. 1, 495; Roeth, Gesch. 2, N. 1036; Hymenaios orphisch nach Schol. Pind. Pyth. 3, 96; *οἱ δὲ Ὀρφικοὶ Ὑμέναιον*. Laborde, Lamb. 1, p. 71.) Der lesbische Mythus von der Ankunft des singenden Orpheushauptes, seiner begeisterten Aufnahme und seinem Einfluss auf die Gestaltung der lesbischen Muse tritt mit dem Charakter, den Socrates in Sappho erkennt, in unmittelbare Verbindung, und so ist auch die socratische Entwicklung der Liebe die schönste Erläuterung jenes Eros, der Sappho's Seele begeisterte und all' ihr Schaffen hervorrief. Die unbegreiflichsten Seiten, welche der Dichterin Erscheinung darbietet, werden durch Socrates' Speculation Schritt für Schritt dem Verständniss enthüllt. Es ist, als hätte der grösste der Philosophen die begeistertste der Frauen zum Urtypus des von ihm entworfenen Bildes der Liebe, ihrer Natur und ihrer Wirkungen auserwählt. Alles, was Socrates als die Kraft des die Seele beschwingenden Eros darstellt, hat Sappho an sich selbst persönlich erlebt. (Longin de subl. 10: *ἐκ τῆς ἀληθείας αὐτῆς*; Fr. 15. 26.) In philosophischer Entwicklung liegt dort vor, was wir hier in lebensvoller Wirklichkeit vor uns sehen. Nicht nur ist der Fortschritt von dem Sinnlichen zu dem Geistigen, von dem Leib zu der Seele, von den schönen Gestalten zu den schönen Sitten und Handlungsweisen, von dem Streben nach Zeugung in den Leibern zu der in den Seelen, mithin die orphische Grundidee von der stufenweisen Läuterung des Stoffes bei Beiden dieselbe, nicht nur die Hinüberleitung der Liebe von ihrer Richtung auf das andere zu der Erziehung des eigenen Geschlechts hier und dort der Ausgang aller höhern Gesittung; überraschender noch sind die Parallelen, welche einzelne Züge und Schilderungen darbieten. Die glühende Werbung um die Liebe eines schönen Mädchens, welche den Inhalt der bei Dionys. de compos. verbor. 23, Schäfer p. 344 vollständig erhaltenen sapphischen Ode bildet, jener Schmerz, den Atthis' Abtrünnigkeit erregt (Fr. 33. 41. Terent. Maurus 2154), wie könnte er schöner geschildert werden, als durch die Vergleichung mit dem Nachjagen und Fliehen, in welchem Socrates den Kampf und die Prüfung der Liebe erblickt (Symp. p. 184). Wahnsinn des Herzens nennt die Dichterin (Fr. 1, 18) die Leidenschaft, welche sie zu ihren Genossinnen hinzieht — denn auch das zweite von Longin, dem Verehrer Zenobia's, de sublimit. c. 10 erhaltene Fragment gilt einem wohl durch Vermählung ausscheidenden Mädchen, wie Plutarch's Ausdrücke: *τῆς ἐρωμένης ἐπιφανείσης*, beweisen — und eben diesen Wahnsinn schildert Socrates (Phaedr. p. 244. 251. 252) als die dämonische Kraft der Liebe, die, wenn mit sterblicher Besonnenheit verdünnt, nur Sterbliches sparsam auszutheilen vermag (Ph. p. 256). Klagt Sappho (Fr. 90), sie treibe es hinaus vom Webstuhl, Liebe lasse ihr keine Ruhe, Sehnsucht jage sie hin zum schlanken Knaben, so bedient sich Socrates (Ph. p. 251) der Worte, weder des Nachts zu schlafen, noch bei Tage irgendwo auszudauern vermöge bei ihrem Wahnsinn die Liebe, sondern sehnsüchtig eile sie immer dahin, wo sie den, der die Schönheit besitzt, zu erblicken hoffe. Wie Sappho dem Alcaeus, den Scham zu reden hindert (Alc. fr. 55), vorwirft, dass wenn gut und schön das wäre, was er begehre, nichts ihn hindern könnte, frei zu sprechen (Fr. 29), so sagt Socrates, es sei schöner, öffentlich lieben als verstohlen, und zwar vorzüglich die Edelsten und Besten (Symp. p. 182). Schildert Jene Eros als das bittersüsse Ungethüm (Fr. 40), so hebt auch Socrates (Ph. p. 251) die stete Verbindung von Schmerz und Wonne hervor, und weist darauf hin, dass der Besitzer der Schönheit der einzige Arzt sei für die unerträglichen Schmerzen. Schildert Sappho die Wirkung des Anblicks der Schönheit als schmerzhafte Erregung, welche die Zunge festbannt, das Auge verdunkelt, mit kaltem Schweiss den Körper bedeckt, mit Zittern die Glieder schüttelt, nennt sie dabei den Genuss doch einen göttergleichen (Fr. 2), so werden wir an Socrates' Worte erinnert, in

welchen er, um die Empfindungen eines in die höhere Schönheit Eingeweihten darzustellen, erst von Schauder und Aengsten, dann von Fieber, Schweiss und ungewohnter Hitze spricht (Ph. p. 251). Und wenn ferner von Eros ausgesagt wird, immer wandle er umher, das Schöne zu suchen, worin er erzeugen könne (S. p. 209), habe er es gefunden, dann unternehme er sogleich zu unterweisen, und besitze eine Fülle der Rede über Tugend (S. p. 209), wenn die Tonkunst als Wissenschaft der Liebe (S. p. 187), diese als Schöpfer der Dichter (S. p. 196), die Begeisterung für Einen als geringfügig und nur die allem Schönen dargebrachte Huldigung als würdige Liebe dargestellt, von der innern Einheit des in der Idee Schönen, von der höhern Göttlichkeit des Liebhabers als des Geliebten, weil nur in Jenem der Gott wohne (Symp. p. 180), und wieder von dem Dienen des Grössern und dessen Ringen um die Gegenliebe des Geringern gesprochen wird, so scheint unter der Hand des grossen Künstlers Sappho's Bild immer kenntlicher aus dem zuvor rohen Marmor hervorzutreten. Welch' ein Schauspiel, zwei der schönsten Gestalten des Alterthums in solcher Verbindung zu erblicken, Sappho die Wunderbare, neben ihr als Exeget Socrates den Göttlichen: dort Eros' Kraft in dem Weibe verwirklicht, der mächtige Flügelschlag einer durch religiöse sinnlich-übersinnliche Erregung beschwingten Seele; hier der Mann, durch des Weibes Reden wie mit fremden Strömen erfüllt, spekulativ erfassend, was in jenem unbewusst wirkt (ingenitis pollens virtutibus; die von Plutarch Conviv. 10 gefeierte lesbische Räthseldichterin Eumetis sprechenden Namens), und ohne Beschämung anerkennend, dass nüchterne Geistesthätigkeit nie der mächtigen Erhebung einer in den Tiefen der weiblichen Gemüthswelt wurzelnden Begeisterung zu folgen vermag. „Ich weiss, o Diotima, dass ich einen Lehrer gebrauche" (Symp. p. 207). Diese Unterordnung unter des Weibes unmittelbare Anschauung, die in dem Mysterienprinzipat der Frau ihren Anhalt hat, ist um so beachtenswerther, da in Sokrates sich mit der spekulativen Betrachtung die Kraft der erotischen Begeisterung selbst verbindet. Durch diese tritt er Sappho als eine völlig analoge Erscheinung zur Seite. Die Parallele beider Gestalten nimmt jetzt ihre grösste Bedeutung an. Nicht mehr bloss als Exeget, vielmehr als Sappho's Rivale erscheint uns Socrates: „Ist es erlaubt, Altes mit Neuem zu vergleichen, so äussert sich Maximus Tyrius: *τίς ἡ Σωκράτους ἐρωτική*; so fragen wir, worin denn der Lesbierin Eros von dem Liebesverhalten des Socrates verschieden ist? Beide gleichen sich durchweg. Jene bemühte sich um die Liebe der Weiber, dieser pflegte die der Männer, und Beide gestanden, dass sie Viele liebten und von allen Schönen gefesselt würden. Was dem Socrates Alcibiades, Charmides, Phaedrus, das sind für Sappho Gyrinno, Atthis, Anactoria; was dem Socrates die Kunstnebenbuhler Prodikos, Gorgias, Thrasymachus, Protagoras, das sind der Sappho Gorgo und Andromeda. Jetzt schilt sie diese, jetzt widerlegt sie dieselben, und bedient sich gerade derselben Ironie, wie Socrates. „Sei mir Jon gegrüsst;" sagt Socrates, „sei mir vielmal, Polyanactidas' Tochter, gegrüsst," sagt Sappho. Socrates erklärt, er habe den Alcibiades zwar schon seit lange geliebt, aber nicht eher sich ihm nähern wollen, als bis er ihn für fähig gehalten, seine Reden zu verstehen. „Du scheinst mir noch ein kleines unanmuthiges Kind zu sein," sagt Sappho. (Fr. 34. Plut. Erot. 5.) Jener verspottet Haltung und Sitz eines Sophisten, und diese sagt: „welche in roh ländlichem Putze" (Fr. 70). Diotima sagt zu Socrates, Eros sei nicht der Sohn, sondern der Begleiter und Diener der Aphrodite (Symp. p. 205), und auch zu Aphrodite sagt Sappho in einem Liede: „und auch dein schöner Diener Eros" (vergl. Fr. 132). Diotima sagt, Eros gedeihe im Ueberfluss und sterbe im Mangel (S. p. 196); das hat Sappho in die Worte „süssbitter und schmerzenbringend" zusammengefasst (Fr. 40). Socrates nennt den Eros einen Sophisten (S. p. 203), Sappho einen Redekünstler (Fr. 125). Socrates wird aus Liebe zu Phaidrus vom Wahnsinn ergriffen, der Sappho aber erschüttert Eros alle Sinne, wie der Wind, der sich im Gebirge auf die Eiche stürzt (Fr. 42). Jener tadelt Xanthippen, dass sie über seinen Tod wehklagt; diese sagt im gleichen Falle zu ihrer Tochter, „nicht darf in dem Hause, welches den Musen dient, Trauer schallen; es ziemt Solches uns wahrlich nicht. Weit hinter der Wahrheit würden wir zurückbleiben, wollten wir dieser Parallele nur das Verdienst einer geistreichen Vergleichung zuerkennen. Sie verbindet, was trotz zeitlicher und volklicher Trennung geistig zusammengehört, und gibt diesem richtigen Gefühle einen im Einzelnen vielleicht manchen Einwendungen zugänglichen Ausdruck. Derselbe Eros beflügelt Sappho und Socrates, ist für sie kein blosser Name, sondern lebendig wirkende Gottheitskraft, der Bildner ihrer Seele, wie er als der grösste Wohlthäter für das Staats- und Privatleben gepriesen, und in dieser lebendigen Wirksamkeit von den Gesetzgebern angerufen wird (Phaedr. p. 244; Plut. Amat. 18 bei Hutten 12, p. 45: *καὶ κοινῇ τὸν Ἔρωτα κ. τ. λ.*). Beide erkennen in ihm den einzigen Urheber aller *ἐπανόρθωσις τᾶς ψυχᾶς* (Timaeus Locr. de anima mundi 17); seinem Triebe folgend widmen sich Beide der Erziehung ihres

Geschlechts, dem Werke der Zeugung in dem Schönen, das für sie Ausgangspunkt jeder sittlichen Grösse wird. Seinem Fluge folgend gelangen Beide zu jener Region, wo nicht die Erscheinung, sondern das Wesen der Schönheit wohnt, denn Eros ist seiner Natur nach der Unsterblichkeit verwandt (S. p. 207). Es hätte nur der Beachtung dieses Wechselverhältnisses bedurft, um Sappho's wahres Wesen zur Kenntniss zu bringen und ihr Bild vor dem Schmutze zu bewahren, mit dem Jahrhunderte und die in der Erniedrigung des Grossen sich gefallende Bestialität es bis zur Unkenntlichkeit überzogen haben. Wenn ich sie so gemisshandelt sehe, möchte ich im Gefühl der Scham den Trinkbecher bei Seite setzen. Plutarch, der seine orphisch-dionysische Weihe (Consol. ad uxor. bei Hutten 10, p. 397) durch grosse Würde religiöser Anschauung bekundet, kömmt das Verdienst zu, gegenüber den pasquillartigen Zerrbildern der Komödie (Welker 2, 105—110), in welchen der jonische Geist seine Richtung auf Erniedrigung des Weibes und der ihm verhassten Alterthümlichkeit des Aeolismus von Neuem bekundet, die wahre Natur jener erotischen Begeisterung, deren stufenweise Erhebung er in seinem Eroticus einleuchtend darstellt, erkannt und mit Feuerworten ausgesprochen zu haben. Aber wirkungslos werden sie an denen vorübergehen, die „mit verdünnendem Verstande nur Sterbliches sparsam austheilend,“ keinen Theil haben an jener sittlichen Reizbarkeit, ohne welche es Niemand möglich wird, sich auf diesem Gebiete der Alterthumswissenschaft über das Gemeine zu erheben. Sappho wird auch fernerhin dem Schicksal nicht entrinnen, von dem Einen nach der Auffassung der Komödie, von dem andern nach Socrates beurtheilt zu werden; jenem als Beute des niedern tellurischen, diesem als begeisterte Dienerin des reinen uranischen Eros zu erscheinen, von dem Einen mit unbefleckten Kränzen geschmückt, von dem Andern der *αἰσχροφιλία* verdächtigt zu werden (Suid. s. v.). Bei der Feststellung des Urtheils müssen Zeit, Volksart, Individualität bestimmend einwirken. Jeder sieht und vergöttert nur sein eigenes Lebensgesetz. Den kältern, dem Geiste des Alterthums und dem südlicher Naturen so unendlich fernstehenden Nord zu überzeugen, dass seine Begriffe von Sittlichkeit und reiner Weiblichkeit keinen Anspruch haben, als allgemeiner Maassstab der Moralität zu gelten, ist nicht weniger schwierig, als dem christlichen Bewusstsein gegenüber ein Gesetz der Sittlichkeit zur Anerkennung zu bringen, das nicht auf die Ertödtung der Sinnlichkeit und Leidenschaft, sondern auf ihrer Reinigung und successiven Läuterung beruht, und mit dem Geiste verliebter Freundschaft, welcher der Jugend überhaupt eigen ist, in geheimer Wechselwirkung steht. In dem Verhältniss der sinnlichen und der übersinnlichen Ansprache der menschlichen Natur liegt der wahre Unterschied alter und neuer Weltanschauung, alter und neuer Religion und Bildung. Jene bringt beide in harmonischen Zusammenhang, diese scheidet sie zu feindseligen Gegensätzen. Darum kann nur dort die Idee der sinnlichen Schönheit sich zur sittlichen erweitern, nur dort Eros und Kallos (das Schöne, nicht das Reizende) zum Mittelpunkt der Religion und zum Entwicklungsprinzip der Gottheit, so wie des Göttlichen in der Menschennatur erhoben werden, nur dort dem Weibe eine so hervorragende Führerschaft in dem Werke der Sittlichung zukommen. Ohne diese Einsicht ist Sappho und der von den Alten ihr beigelegte Religionscharakter, durch den allein das Weib sich zu wahrer Grösse emporzuschwingen vermag, durchaus unverständlich, ohne diese der Zusammenhang der äolischen Muse mit der orphischen Mysterienlyra, die übersinnliche Richtung der durch und durch erotischen Naturpoesie, die Vereinigung der glühendsten Leidenschaft mit der grössten Selbstbeschränkung, die Natur eines nicht sowohl in Sinnestaumel fortreissenden als über die Sinnlichkeit emporführenden Eros ewig ein Räthsel, Sappho's und Anacreon's Lieder sind Produkt und Darstellung einer Religionsstufe, die das Diesseits und das Jenseits gleich umfasst, der äolischen Volksanlage seine schönste Entwicklung brachte, und in der Lehre des thrakischen Propheten ihren leitenden Stern erkannte.

CXLIII. Je enger sich die lesbische Muse an den Geist der orphischen Religion anschliesst, um so mehr Beachtung verdient es, dass die dionysische Entwicklung der letztern trotz der hervorragenden Bedeutung des bacchischen Kults auf Lesbos sehr in den Hintergrund tritt. Zwar wird Arion Erfinder des bacchischen Dithyrambus genannt (Herod. 1, 23; Suid. *Ἀρίων*; Sch. Pind. Ol. 13, 25; Plut. Ei ap. Delphos 9; Tz. Lyc. p. 252 Müller; Plehn, Lesb. 167), die apollinische Cithara, welche Terpander noch vorzugsweise übt (Plut. de mus. 3: *κιθαρῳδικῶν ποιητὴν ὄντα νόμον*; Strabo 13, 618; Plehn, p. 146. 157 ff.; der letzte der lesbischen Citharöden Pericletos nach Plut. mus. 6), durch die sinnlichere, klagende Lyra zurückgedrängt (Hygin. poet. astr. 2, 7, p. 440 Staveren; Paus. 5, 14, 6; Sappho Fr. 45 und das bekannte: *Σαπφὼ χρυσείην χερσὶν ἔχουσα λύρην*, bestätigt durch Münzen und Bilder), und neben asiatischen Instrumenten auch lydische Weise (Arist. Pol. 8, 6, 11) begünstigt (Athen. 14, p. 685 D.; Plehn p. 153—155; Boeckh de metris Pind. 3, 235. 248; Bekkeri Anecdota p. 451, 31; Philostr. V. Apollon.

1, 30; Plut. de mus. 6, Hutten 14, p. 215; 16, p. 223; Apulei. Met. 4, p. 93; querulus Lydius modus); zwar offenbart sich in Sappho selbst Alles, was wir als Auszeichnung des bacchischen Frauenlebens gefunden haben, die völlige Hingabe an alle Wonnen und Schmerzen des Naturlebens, die innige Verbindung des sinnlichen und übersinnlichen Daseins, die durch und durch erotische Gluth der Seele (Philostr. Im. 2, 1), veredelt durch dieselbe musische Bemühung, ausgezeichnet durch denselben Hang zur Pflege jedes süssen Behagens, jeder Verfeinerung des sinnlichen Daseins, jeglicher Anmuth (Fr. 78. 50. 55); zwar lässt sich in der Erwähnung der durchsichtigen Gewänder (Fr. 55), welchen die messenische Mysterieninschrift entgegentritt (L. 16: *αἱ γυναῖκες εἱματισμὸν μὴ διαφανῆ*), des scythischen Glättholzes, der purpurnen Handtücher, der vielfarbigen Kleider, der bunten lydischen Schuhriemen (Fr. 167. 20. 21. 44. 46, verglichen mit Inscr. Mess. L. 19: *καλάσηριν ἢ ὑπόδυμα μὴ ἔχον σκιάς*. L. 24: *λευκὰ μὴ ἔχοντα μή τε σκιὰν μή τε πορφύραν*), der Cista (*ἀντίπηξ*, Plehn p. 130), der Kränze aus Dille und Epheu (Fr. 128. Vergl. 77; Servius Ecl. 2, 48; Theocrit. Id. 7, 63; Sch. Syrinx 7, p. 973 Kiessling; *σέλινον πένθιμον, καταχθόνιον* der Proth. Isthm. p. 514 Boeckh), ebenso in der des weissen Eis (Fr. 112. 56; Laborde 1, t. 12), und in dem Ausdrucke *μαινόλᾳ θύμῳ*, dessen sich auch die bacchische Orphik zur Bezeichnung der *ἐρωτικαὶ μανίαι* begeisterter Frauen bedient (Fr. 1 18; H. Orph. 45, 4; 52, 1: *μαινόλα Βάκχε*; Longin. de sublim. 10), dionysischer Festanklang (vergl. Fr. 147) nicht verkennen: dennoch tritt bei Sappho Aphrodite, nicht Bacchus, die mütterliche, nicht die väterliche Naturseite, und als Bezeichnung der phallischen Potenz nicht der zu überragender Herrlichkeit entwickelte Dionysos, sondern der älterer Zeit angehörende, in untergeordnetem, dienendem Verhältniss zu der Mutter, wie Jacchos neben Demeter, Attes neben Cybele, Kureten und Dactylen neben der sie überragenden Rhea, gedachte Eros (Plut. Erotic. 13 bei Hutten 15, p. 23 fin. — 25 init.; Plato in Symp. p. 180; Virgil. Aen. 1, 668: meae vires, mea magna potentia, wie Sappho bei Maxim. Tyrius Dial. 24 *θεράπων*) in den Vordergrund. Noch hat das stofflich-weibliche Prinzip seine Herrschaft unvermindert beibehalten, während die dionysische Orphik die Männlichkeit des Sohnes zu höherer Majestät erhebt (H. Orph. 55, 7 von *Ἀφροδίτη*: *σεμνὴ Βάκχοιο πάρεδρε*), und die höchste Kraft der Mysterien, Wiedergeburt und *σωτηρία*, von der Mutter, der es die älteste Auffassung beilegte (*ἀνακλητήρια* der Demeter und Kore zu Syracus, wo noch Cic. Verr. 4, 57 Sappho's Bild im Prytaneion stand, bei Schol. Pind. Ol. 6, 156. 158. 160), auf die phallische als höchste zeugende Lichtmacht gedachte Potenz übertrug. Sappho besingt vorzugsweise weibliche Gottheiten, die Chariten und Musen (Fr. 65. 81. 83), die nach Myrsilus' beachtenswerthem Mythus bei Clemens Alexandr. Cohort. ad gentes p. 27 Potter in die voräolische Periode zurückreichen; ferner Peitho (Fr. 135), Latona und Niobe (Fr. 31. 36), Artemis mit den Beinamen Ariste und Kalliste (Pausan. 1, 29, 2; Philostr. V. Apoll. 1, 30), Hera, an deren Kallisthenien die Dichterin, in der Hand die goldene Lyra, den Chorreigen der Mädchen anführt (Anthol. 3, p. 260 ed. pr.; Athen. 13, 566. 610; 6, 262; 14, 639; Schol. Il. 9, 129; Suidas s. v.; Nonn. Dionys. 42, 460. 464; Fr. 54), die Anadendraden (Fr. 150), vor allen Aphroditen — nach Palaiphat Incred. 49 auf Lesbos einfach *ἡ θεός* und *χρυσῆ Ἀφροδίτη* nach Cleanthes, Plehn p. 119 — wie namentlich aus Athenaeus 9, p. 410 D. Bericht über eine grössere Sammlung sapphischer Gesänge *πρὸς τὴν Ἀφροδίτην* hervorgeht. Die vollständig erhaltene Ode eröffnet uns einen Einblick in die Innigkeit des Verhältnisses, welches die Dichterin mit der grossen Mutter alles Lebens verbindet, und einzelne kleine Bruchstücke (5. 6. 9. 59. 64. 86. 90) vervollständigen das Bild dieser kindlich rückhaltlosen, treuherzigen, wahren Hingabe, die keine Falte des Herzens vor der Himmelskönigin verschliesst, von ihr jedes Wunsches Erfüllung erwartet, bei ihr für das durch Eros stürmisch aufgewählte Gemüth Ruhe findet. Alles was von Sappho erhalten ist, legt Zeugniss ab für diesen Verein. Die lesbische Lyrik ist der vollendete Ausdruck der aphroditischen Gottheitsnatur. So weit diese reicht, so weit erstreckt sich jene. Wie der nächtlichen Himmelskönigin allgebärende Mütterlichkeit die ganze Welt der sinnlichen Erscheinung als eine ununterschiedene Gesamtheit umfasst, so hat auch die äolische Lyrik im Reiche der Natur keine Grenzmarken errichtet. Nicht Unterscheidung, nicht Trennung, sondern einheitliche Umfassung der ganzen Schöpfung, Gefühl ihres innern Zusammenhangs, Verschmelzung der verschiedensten Organismen in der Unität eines freiwilligen Lebensprinzips, wie es Eryximachus der Arzt bei Plato Symp. p. 186. 187 schildert, tritt uns als Grundton der sapphischen Anschauungsweise entgegen. Der tellurischen Vegetation reiht der Mensch sich als deren schönste Entfaltung an. Von der Blumen- und Baumwelt entlehnt Sappho die herrlichsten Bilder zur Darstellung des weiblichen Daseins: so die Vergleichung eines schutzlos dahingegebenen Mädchens mit der Hyacinthe, die im Gebirg der Hirten Fuss zur Erde tritt (Fr. 94. 56. Catull. 59, 39 ff.); der blühenden Jungfrau mit dem gerötheten Süssapfel an der

äussersten Spitze des Astes, wo der Apfelpflücker nicht hinreichen konnte (Fr. 93); der Ehe mit dem Schicksal der von fremder Hand gepflückten Blume, und der am Ulmbaum sich rankenden Rebe (Catull. 59, 39 ff. 49 ff.). In der Rose erkennt die Dichterin Aphrodite's und ihres eigenen Geschlechts schönstes Bild (Fr. 146), und weil sich das innerlich Verwandte auch äusserlich darstellen soll, so wird nur dem schön mit Blumen bekränzten Mädchen das göttliche Wohlgefallen zugesichert (Fr. 77). In dieser Auffassung offenbart sich die Unterordnung des menschlichen Daseins unter die Gesetze der stofflichen Welt, die Hingabe der Seele an den Reiz der sinnlichen Erscheinung. Receptiv steht die Aeolerin den Eindrücken der Natur gegenüber. Gleich ihrer Göttin ist sie mehr feurig als tief, ihre Poesie mehr Malerei als Schilderung, vorzugsweise melodisch, jeder Vers bis in die letzte Sylbe Musik, durchaus unnachahmbar, blühend in der Farbenpracht des sie umgebenden Naturlebens (*γλαφυρὰ καὶ ἀνθηρὰ σύνθεσις,* Dionys. C. V. 23), liebkosend und süss (*τρυφεροῖς καὶ μαλακοῖς χρῆσθαι φιλεῖ,* Dionys. l. c. p. 342 Schäfer; Fr. 126. 129. 122. 123), nach echt weiblichem Sinne ganz heimisch und volksmässig, zumal in der Sprache, naturgetreu, einfach zugleich wie kunstreich und der Schönheit beflissen (*περὶ κάλλους ᾄδουσα καλλιεπὴς καὶ ἡδεῖα,* Fr. 124), *ἐξ ἰδίης ἕλκων ἀρχέτυπον κραδίης* (Athen. 13, 591), erotisch und doch rein gleich der im Pflanzenschmuck prangenden Erde. In allem ihrer Göttin Ebenbild kennt sie gleich ihr nur Liebe und Einigung (Symp. p. 195. 197), keine Entzweiung, keine Feindschaft, die sie schnell überwindet (Fr. 72). Fern hält sie sich von Alcaeus' Betheiligung an den politischen Stürmen ihres Heimathlandes, und all' der hasserfüllten Leidenschaft, die in der Seele ihres männlichen Zeitgenossen einen neuen Quell der Begeisterung eröffnet (*ᾄσματα στασιωτικά,* Strabo 13, 617; minaces Alcaei Camoenae, Horat. C. 4, 9, 3. Kallias erläutert Beide, Strabo 13, p. 618). Ihr gehört des Frühlings und der warm über Land und Meer sich lagernden alcyonischen Bruttage friedliche Wonne (Demetr. de eloc. 156: *περὶ ἐρώτων δὲ καὶ ἔαρος καὶ περὶ ἀλκυόνος*). Hesperus, der Alles zusammenführt, was die rosige Eos trennt (Fr. 95. Catull. 59, 20 ff.; Fronto de feriis Alsiensibus 1, p. 187, ed. Francofurti 1816), der den Küchlein die Mutter, allen Wipfeln die Ruhe wiederbringt (Demetrius de elocut. 141), er erglänzt ihr als der mildeste und schönste aller Silbersterne am Himmelszelt. Ein Ton tiefer Wehmuth durchdringt diese Sehnsucht nach dem Frieden des Abends. (*ἤνιδε, σιγᾷ μὲν πόντος, σιγῶντι δ' ἀῆται. Ἡ δ' ἐμὰ οὐ σιγᾷ στέρνων ἔντοσθεν ἀνία,* Theocrit, Id. 2, 38.) Mit einer dem Alterthum sonst so fremden Sentimentalität begrüsst sie die volle Scheibe des Nachtgestirns, das über dem Erdkreis erstrahlt (Fr. 3), besingt sie das kühle Wasser, das durch die Quittenzweige plätschernd Schlummer niederwallen lässt (Fr. 4). Mitternächtiges Sinnen wandelt sie an, da sie, einsam sitzend, den Mond und die Silbersterne dem Untergang sich zuneigen sieht (Fr. 52. 53). Am nächsten ist der Dichterin Urania bei nächtlicher Weile, wenn der Mond in das von der Sonne verlassene Reich herrschend eintritt. Als *οὐρανίη γῆ* thront Aphrodite am Himmel (*οὐράνιοι χθόνιοί τε,* H. Orph. 38, 2), neben ihr und durch sie zum nächtlichen Tempelhüter bestellt, Phaëthon, dem Sappho begeisterte Lieder der Liebe sang (Palaephat. 49). Wie sie hierin sich dem göttlichen Urbild anschliesst, so wiederholt sich auch in ihrer Geistesart die ganze Eigenthümlichkeit jener lunarischen Mittelwelt, deren innige Verwandtschaft mit dem weiblich-stofflichen Naturprinzip sich hier von Neuem offenbart. Die äolische Lyrik steht mitten in der Erregung der sublunarischen Welt. Das Doppelgesetz der Natur mit allem Trug und Zauber ihres in stetem Wechsel kreisenden Lebens ist die tiefere Quelle jener Unruhe und ewigen Sehnsucht (Fr. 26), jenes zwischen Schmerz und Wonne stets auf- und abwallenden Gefühlslebens, das den Klängen der lesbischen Lyra das Beben stets erregter, nie erfüllter Erwartung verleiht. Nicht die Klarheit und unangefochtene Ruhe der apollinischen Natur liegt auf Sappho's Dichtungen, zu dieser Höhe dringt Aphrodite, die Königin der Nacht, dringt ihre Tochter nicht empor; vielmehr eignet ihr die elegische Klage, diese ihrer innersten Anlage nach weibliche Begeisterung, die aus dem nie endenden Schauspiel des ewigen Untergangs jeder blühenden Schönheit ihre Nahrung schöpft. Selbst in den *ἐπιμυλίοις* (*περὶ τοὺς ἀλετούς,* Eustath. Hom. 1164, 12), zu welcher Gattung das lesbische Lied *ἄλει, μύλα, ἄλει* bei Plut. conviv. 14 gehört, *τῆς ξένης ἀδούσης,* wie das Drehen der Mühlen in Griechenland noch heute Geschäft der Frauen ist, und in den Hochzeitsgesängen, von deren Anlage und Ton das unvergleichlich schöne Catull'sche Lied: Vesper adest, juvenes, consurgite, die richtigste Vorstellung zu geben geeignet ist (vergl. Koechly, Sappho in den Akadem. Vorträgen S. 196 ff. Himer. Or. 1, 4), mit den Wechselchören der Mädchen und Jünglinge überwiegt das wehmüthige Gefühl, das die Erfüllung der höchsten weiblichen Bestimmung an die Darbringung des schwersten Opfers, den Sieg an das Unterliegen geknüpft sieht. Welche Kontraste bietet nicht dieser Wendepunkt des weiblichen Geschicks! Wie ergreifend wechselt hier das *αἰπάρθενος ἔσσομαι* (Fr. 96) mit dem

Nachruf an den entschwundenen Jungfrauenstand: *παρθενία, παρθενία, ποῖ με λίποισ' ἀποίχῃ; οὐκέτι πρὸς σ', οὐκέτι πρὸς σ' ἥξω ἅπαξ λίποισα* (Fr. 109). Aber Aphrodite hat selbst dem Mädchen solch' süssbittres Ziel gesetzt. Von ihrem himmlischen Sitze herabsteigend, giesst sie am Festgelage in schimmernde Goldpokale den Nektar voll bis an den Rand (Fr. 5), leiht sie doppelte Dauer der Nacht (Fr. 130), aus der die Liebenden, Eines an des Andern Brust gelehnt, ungern aufwachen (Fr. 82). So zu gleicher Zeit Dichterin des Natur- und des Frauenlebens, umschliesst Sappho in der Welt ihrer Gefühle alle Seiten der Göttin, der sie dient, mit welcher sie daher auch in der Volkstradition von dem jetzt menschlich gedachten Phaon und dem leukadischen Sprung zu Einer Gestalt verschmolzen erscheint (Müller, L.-G. 1, 312—316; Plehn, Lesb. p. 175—196; Welker, Kl. Schr. 2, 135—138; 105 bis 110). Die Stufe der Geistesentwicklung, die sich in ihr offenbart und das Wesen der äolischen Welt überhaupt bildet, ist jener Mittelzustand, den im Kosmos der Mond zwischen Sonne und Erde, im Menschen *ψυχή* zwischen *νοῦς* und *σῶμα* einnimmt, welchen Timaeus Locrus c. 3 als *ἰσοδυναμία ἐν ξυναρμογᾷ ἀδιαλύτῳ* bezeichnet, den auch Diotima (S. p. 202—204; Plut. Is. et Os. 57) dem Eros beilegt; denn nicht hässlich und nicht schön nennt sie ihn, sondern etwas zwischen beiden, nicht sterblich und nicht unsterblich, sondern zwischen beiden, nicht Mensch und nicht Gott, sondern Beides, nicht weise und nicht unverständig, sondern philosophisch mitten inne, nicht einheitlich und absolut rein, sondern von doppelter Herkunft. Gleich dem Monde zweier Welten verschiedenes Gesetz in sich vereinigend, ist die äolische Kulturstufe nicht Ueberwindung des weiblich-stofflichen Prinzips, sondern Läuterung und Verklärung desselben, daher auch auf ihrer grössten Höhe gekennzeichnet durch Endlichkeit und eine gewisse Einförmigkeit der Empfindung, sinnlicher Gebundenheit verfallen, weniger durch Schärfe und Freiheit der Umrisse als durch ahnungsreiche Gefühle ausgezeichnet, mehr beherrscht durch Triebe als durch Reflexion, stets verfallen den *δύο νοήματα*, und der Gefahr jenes den Frauen eigenthümlichen ziellosen Ringens, über das Sappho klagt (Fr. 36. Vergl. Anacreon. Fr. 68 Hartung), schwebend zwischen *μανία* und *σωφροσύνη, ἁβροσύνη* und *ἀρετή* (Athen. 15, 687 A.), zwischen Erregung und Besonnenheit, mithin in Allem weiblich-stofflich, nicht väterlich-apollinisch, ganz beherrscht von Aphrodite, an ihrer Grösse und Beschränktheit zugleich theilnehmend, mit ihr wandelnd auf derselben Schwindelhöhe, wo Gluth und Vernunft in ewigem Streit sich das Gegengewicht halten. Um so ruhmreichere Erwähnung verdient es, dass Sappho, Aphroditens Mondreich hinter sich lassend, Prometheus zu der Sonne, dem Sitze des dritten höchsten Eros emporführt (oben §. 76. Vergl. 20), und seine Fackel nicht an des Mosychlus stofflicher Flamme (vergl. Sch. Apoll. Rh. 1, 489), sondern an den reinen Strahlen des Tagesgestirns sich entzünden lässt (Serv. Ecl. 6, 42). Doch ihr Volk zu dieser apollinischen Höhe hindurchzuführen, ist ihr nicht gelungen. Wie schmerzlich berührt die Wahrnehmung, dass eben jenes Geschlecht, dessen höherer Erziehung die Dichterin alle Kräfte ihrer Seele gewidmet hatte, gar bald dem tiefsten Eros zur Beute wurde, den Musenruhm durch den des entwickeltsten Hetärenthums verdrängte, und der auf das eigene Geschlecht gerichteten Liebe eine Sinnlichkeit (wie sie auch auf Vasenbildern, deren Abbildung Herr Muret zu Paris bewahrt, dargestellt ist) lieh, durch deren Bezeichnung *λεσβιάζειν* (Luc. dialog. meretr. 5; Plehn, Lesbiaca p. 122 ff.; Welker 2, 86, N. 14), der Name der orphischen Insel auf alle Zeiten hinaus gebrandmarkt dasteht. Mag der Einfluss des benachbarten Asiens auf das der Ueppigkeit und dem Materialismus besonders zugängliche äolische Volksthum (Athen. 14, 629 E.: *τὸ δὲ τῶν Αἰολέων ἦθος ἔχει τὸ γαῦρον καὶ ὀγκῶδες, ἔτι δὲ ὑπόχαυνον κ. τ. λ. Οἰκεῖον ἡ φιλοποσία καὶ τὰ ἐρωτικά*) und die durch den Weinreichthum der Insel (Athen. 1, p. 293; Longi Pastor. 2, 1; Plut. conv. 13; Plehn p. 89) beförderte, stets sinnlichere Entwicklung des bacchischen Kults als Entschuldigung zugelassen werden: immer bleibt es eine den Stolz unseres Geschlechts tief demüthigende Erfahrung, dass keiner auf den Stoff und das Naturleben gegründeten Religion zuletzt Phaëthon's Schicksal erspart werden wird. Sie trägt das Verderben und, wie Athen. 13, p. 610 A. sich ausdrückt, den *κίνδυνος ἐπ' ἀκολασίαν* in sich, und verfällt ihm nach kurzem Blüthenfrühling unrettbar.

CXLIV. Nach dem angegebenen Plane haben wir nun unsere Aufmerksamkeit dem lesbischen Dotalrecht zuzuwenden. Die Untersuchung ist verwickelt und schwierig, aber lohnend durch das neue Licht, welches sie über das Mutterrecht und die merkwürdigsten Seiten des Religionssystems, dem dieses angehört, verbreitet. Hier noch mehr als sonst ist es nöthig, die Zeugnisse in ihrer wörtlichen Fassung gegenwärtig zu haben. Hygin, Poet. astr. 2, 24, p. 475 Staveren: sunt aliae septem stellae ad caudam Leonis in triangulo conlocatae, quas crines Berenices esse Conon Samius Mathematicus et Callimachus dicit. Cum Ptolemaeus Berenicem Ptolemaei et Arsinoes filiam sororem suam duxisset uxorem et paucis post diebus Asiam

obpugnatum profectus esset, vovisse Berenicem, si victor Ptolemaeus redisset, se detonsuram crinem: quo voto damnatum (was nicht in damnatam geändert werden darf, sondern zu crinem gehört) crinem in Veneris Arsinoes Zephyritidis posuisse templo, eumque postero die non comparuisse. Quod factum quum rex aegre ferret, Conon mathematicus ut ante diximus, cupiens inire gratiam regis, dixit crinem inter sidera videri conlocatum: et quasdam vacuas a figura septem stellas (d. h. noch zu keinem Sternbild vereinigt) ostendit, quas esse fingeret crinem. Hanc Berenicem nonulli cum Callimacho dixerunt equos alere et ad Olympia mittere consuetam fuisse. Alii dicunt hoc amplius, Ptolemaeum Berenices patrem multitudine hostium perterritum, fuga salutem petisse: filiam autem saepe consuetam insiliisse in equum et reliquam exercitus copiam constituisse et complures hostium interfecisse, reliquos in fugam coniecisse, pro quo etiam Callimachus eam magnanimam dixit. Eratosthenes autem dicit et virginibus Lesbiis dotem quam cuique relictam a parente nemo solveret, iussisse reddi et inter eas (so zwei von mir nachgesehene Pariser Codd.) constituisse petitionem. Die seltsame Verbindung Berenice's mit Lesbos und den lesbischen Mädchen kehrt wieder beim Scholiasten zu Germanici Aratea Phaenomena, Buhle 2, p. 53: videntur aliae obscurae septem iuxta caudam eius, quae vocantur crines Berenices et sunt earum virginum quae Lesbo perierunt. Illa autem magna et clara, quae in pectore est, appellatur Tyberone. Der Cod. Puteanus, jetzt Parisinus 7886 (Claudii Caesaris Arati phaenomena) gibt die Stelle so: Videntur aliae iuxta caudam eius stellae obscurae septem, quae vocantur crines Berenices *ΕΥΕΡΣΕΝΑΟΣ*. Dicuntur et earum virginum quae Lesbo perierunt. Alles weitere fehlt. *ΕΥΕΡΣΕΝΑΟΣ* ist aus *ΕΥΕΡΓΕΤΙΔΟΣ* corrumpirt. Der Cod. Basil. sec. ix stimmt mit dem Pariser ganz überein, hat aber in noch grösserer Unkenntniss des Griechischen aus *ΕΥΕΡΣΕΝΑΟΣ* das ganz sinnlose ereptae naom gemacht. Aus welcher Handschrift Buhle oder sein Vorgänger Morelli den Schlusssatz: illa autem magna etc., in welchem Heinsius: appellatur regia a Tuberone zu lesen vorschlägt, genommen hat, muss weitern Forschungen vorbehalten bleiben. (Merkwürdig ist das tuber ovo in der alten von Signorili bei Rossi erhaltenen Inschrift des Castel del ovo: ovo mira novo sic ovo non tuber ovo, welches gerade in seiner Unverständlichkeit einen Anklang an irgend eine alte Bezeichnung zu enthalten scheint.) Wir finden also die Lesbiades als Gegenstand einer doppelten Bestimmung, nämlich einmal in Verbindung mit einer Satzung des Dotalrechts, und zweitens mit dem dem Löwen angehörenden Sternbild des *πλόκαμος* oder der *ἠλακάτη*: beidemale in Verbindung mit Berenike Euergetis, auf welche sowohl das Dotalgesetz als das Sternbild zurückgeführt wird. Von allen Seiten häufen sich hier Räthsel über Räthsel. Was hat Berenike mit Lesbos zu schaffen? Welche Verbindung kann das Dotalrecht und die Sterngebilde einander so nahe rücken? Wie in aller Welt ist die Wechselbeziehung zwischen dem abgeschornen Haare der Königin und dem Tode der sieben lesbischen Mädchen zu erklären? Bevor wir uns daran wagen, die Einheitlichkeit der Grundidee in allen diesen Erscheinungen nachzuweisen, ist zuerst Berenike näher zu bestimmen. Sie ist die einzige Tochter des kyrenischen Magas und der Apame (Thriege res Cyrenens. p. 221; Eckhel D. N. P. 1, V. 4, p. 13), ein Weib von hohem Geist und männlichem Muthe gleich jener Aretaphila, deren Geschichte Plut. de mull. virt. 8, 291 Hutten und Polyaen Strat. 8, 38 erzählen, gleich Pheretime, von der auch Menekles *ὁ τὰς Λιβυκὰς ἱστορίας γράψας* in den *γυναῖκες ἐν πολεμικοῖς συνεταὶ καὶ ἀνδρεῖαι* des Cod. Escurial. sprach (oben S. 158, 1). Magas, des Ptolemaeus Philadelphus, von diesem gefürchteter Bruder (Plutarch, Cleomen. 33), stammt von Berenike, der Gemahlin des ersten Ptolemaeus, aus ihrer ersten Ehe mit dem Makedonier Philippus, von dem sie auch Antigone gebar, die Pyrrhus zur Gemahlin erhielt. Apame dagegen ist die Tochter Antiochus I., Königs von Syrien. (Paus. 1, 6, 8; 1, 7; Plut. Pyrrh. 4. 6; Schol. Theocrit. Id. 17, 34. 41. 61; Callimach. Epigr. 55, p. 227, ed. Graevii 1697.) Als einst Magas, der sich vom Statthalter zum Beherrscher Cyrene's aufschwang, im Felde die Flucht ergriff, stieg die Tochter zu Pferd und brachte das Heer zum Stehen. Mit gleicher Kühnheit bahnte sie sich den Weg zur Verbindung mit dem dritten Ptolemaeus, zugenannt Euergetes I., nach welchem sie ägyptischer Sitte gemäss Euergetis heisst, und von dem sie Mutter des vierten Ptolemaeus, zugenannt Philopator, wurde. (Satyr. ap. Theophil. ad Autolyc. 2, p. 94 in den Fr. h. gr. 3, 164; Justin. 26, 3. Strabo 17, 796.) Um jener Thaten willen nannte sie Callimachus Magnanima, wie wir auch aus Catull's (66, 25) Nachbildung des callimachischen Liedes ersehen. Hygin's Darstellung leidet an einer Verwirrung, um deren Aufklärung Letronne in seinen beiden Werken, Recherches pour servir à l'histoire d'Egypte, p. 6—11. 348; Recueil d'inscriptions 1, p. 3. 4 sich besondere Verdienste erworben hat. Hygin macht nämlich Berenike zur Tochter des Ptolemaeus und der Arsinoë und zur Schwester ihres Gemahls Ptolemaeus. Callimachus, auf dessen Vorgang er sich beruft, hatte

geschrieben: *Πτολεμαῖος ὁ ἐπικαλούμενος Εὐεργέτης καὶ Βερενίκη ἀδελφὴ καὶ γυνὴ αὐτοῦ*, eine Titulatur, welche sich urkundlich findet. (Letronne, rech. p. 6—11: C. J. Gr. 4694; vergl. 5184 und T. 2, p. 286, a.) Jenes *ἀδελφή*, das stets vor *γυνή* steht, weil das Schwesterverhältniss im Muttersystem das höchste ist (Inschrift von Parembole bei Letronne, Rec. 1, 18), verstand nun Hygin von dem wirklichen Schwesterverhältnisse, was ihn weiter zu dem Schlusse führte, Berenike habe mit ihrem Gemahl dieselben Eltern, nämlich den zweiten Ptolemaeus, Philadelphus, und dessen Gemahlin Arsinoë. Der Irrthum des Römers lag darin, dass er den eigenthümlichen Gebrauch von *ἀδελφή* in der ptolemaeischen Hoftitulatur nicht kannte. Hier heisst jede Königsgemahlin *ἀδελφή*, auch wenn sie dem Manne nicht in diesem Grade oder gar nicht verwandt ist. So nennt Cicero pro rege Alexandrino (sc. Aulete Cleopatrae patre) bei Mai sex orat. partes Mediol. 1817, p. 108, Berenike Alexanders II. Gemahlin reginam sororem, obwohl Alexander II. Sohn Alexanders I., Berenike dagegen Tochter Soters II., Beide mithin Geschwisterkinder waren, und Asconius stempelt in Fortsetzung des gleichen Missverständnisses in seinem Scholion zu jener Stelle Berenike's Mord um des vermeinten Schwesterverhältnisses willen zum paricidium im Sinne seiner Zeit. Nach Aufklärung dieses Punktes bleibt darüber kein Zweifel, dass die mit Lesbos in Verbindung gesetzte Berenike die Magastochter Euergetis ist. Wie Germanicus sie ausdrücklich mit ihrem Beinamen nennt, so geht es für das Sternbild überdiess aus Narr. 12, Westermann, Mythogr. p. 363, Eratosthen. Cataster. 12, p. 247 Westermann, aus Catull's coma Berenices 66, und aus Plinius 2, 178 hervor. Für den Ruhm, den eben diese Berenike genoss, liegen noch mehrere Thatsachen vor, deren Kenntniss uns unsere Hauptaufgabe erleichtern wird. Nach Tertullian. de anima 57 galt sie neben dem auch von Plinius sogenannten Nectabis, dem letzten der einheimischen vormakedonischen Könige der sebennytischen Dynastie, der sonst Nactanebus II. heisst (Letronne, de la civilisation égyptienne, Paris 1845, p. 44. 51), als Trägerin magischen Zaubers, namentlich in seiner Richtung auf gewaltsam oder frühzeitig Verstorbene: während der letzten Cleopatra Namen mit Alchymie und Pflanzenkunde in Verbindung gebracht wurde (Reuvens, lettres à Mr. Letronne sur les papyrus bilingues et grecs. 1830, p. 76 ff.; Hermann, Catal. mull. p. 315—317; Chabouillet, catalogue des camées p. 307, No. 2244). Jeder Gedanke an eine bedeutungslose Willkürlichkeit in der Angabe Tertullian's wird ausgeschlossen durch die Beachtung des genauen Entsprechens, das die von ihm hervorgehobenen Eigenschaften mit der Nachricht von dem Dotalgesetz und dem Sternbild verbindet. Wird das letztere an den Tod lesbischer Mädchen angeschlossen, so gilt auch Berenike's Evocation frühzeitig Verstorbenen, wobei Tertullian das weibliche Geschlecht gewiss nur aus Nichtbeachtung der ägyptischen Ideen hervorzuheben unterliess. Wird ferner die Lesbierin durch das Dotalgesetz gegen gewaltsame Benachtheiligung geschützt, so nimmt die Evokation dieselbe Richtung gegen das *ἄδικον* eines vorschnellen oder gewaltsamen Untergangs. Denn *ἄδικον* ist auch jener. H. Orph. in mort. 87, 6: *ἄδικος δ' ἐνίοισιν ὑπάρχων ἐν ταχυτῆτι βίου παύων νεοήλικας ἀκμάς*. Vergl. Galen. de usu part. corp. hum. 16, 1. Berenike erscheint also hier und dort als die mütterliche Beschützerin gegen jegliche Unbill, und diese Sorge erstreckt sich über die Grenzen des leiblichen Daseins hinaus. — Eine zweite zu beachtende Thatsache ist die der Euergetis zu Theil gewordene göttliche Ehre, mit der ihr gewidmeten Athlophorie, welche unter den schon oben Seite 149, 2 beiläufig erwähnten weiblichen Priesterthümern der Ptolemaeer eine ausgezeichnete Stellung einnimmt. Wir finden sie nicht nur in dem Priesterdekret des Steins von Rosette aus der Zeit des fünften Ptolemaeus Epiphanes, sondern ebenso in dem s. g. Protokoll mancher Privaturkunden (vergl. A. Peyron's Anmerkungen zu dem i. und iv. der Turiner Papyrus 1, p. 113 ff.: 2, p. 32 ff.), wie in dem Papyrus Anastasi (dessen von Boeckh 1821 zuerst gegebener Text jetzt wesentlich verbessert bei Reuvens lettres, 3. lettre p. 1—18; Leemans, papyri graeci musei Lugduno-Batavi 1843, p. 67 ff.; Brugsch, lettres à Mr. de Rougé 1850, p. 62 vorliegt; vergl. Champollion-Figeac, eclaircissements historiques sur le Papyrus grec trouvé en Egypte et connu sous le nom de contract de Ptolémais, eine unpassende und seither aufgegebene Bezeichnung, A. Peyron, pap. Taurinenses 2, p. 14); ferner in dem Papyrus Casati zu Paris (St. Martin im Journal des savants, Sept. 1822, Brugsch, l. l. p. 7. 8), und in den beiden ältesten Papyrus-Urkunden aus der Zeit der Ptolemaeer bei Champollion-Figeac, notice de deux Papyrus Egyptiens en écriture démotique et du regne de Ptolémée — Epiphane — Euchariste, Paris 1823. 8°. Jedes dieser die Urkunde eröffnenden Protokolle enthält den Namen der Priester Alexanders und seiner Nachfolger bis zu dem regierenden Könige, dann die Athlophore der Berenike Euergetis, dann die Kanephore der Arsinoë Philadelphus, zuletzt die Priesterin der Arsinoë Philopator; so z. B. Casati: *ἀθλοφόρου Βερενίκης Εὐεργέτιδος, κανηφόρου Ἀρσινόης Φιλαδέλφου, ἱερείας Ἀρσινόης Φιλοπάτορος, τῶν οὐσῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ*

κ. τ. λ. Der Grund der Auslassung der Eigennamen und ihre allgemeine Ersetzung durch τῶν οὐσῶν oder τῶν ὄντων καὶ οὐσῶν sowohl für die Athlophorie als die Kanephorie und das dritte Priesterthum berührt uns an dieser Stelle nicht. Wichtiger ist es, die Bedeutung der Athlophorie festzustellen. Boeckh, Papyrusurkunde S. 14 und Franz im Corp. J. Gr. 3, p. 307 a. haben diess nur unvollständig gethan. Die Beziehung auf Kampfpreise wird zwar richtig hervorgehoben, wie denn nach Athen. 5, p. 203 A. auch für Berenike, des ersten Ptolemaeus Gemahlin, Siegeskronen auf goldenen Wagen am Dionysosfeste aufgeführt wurden: aber über die Spiele, in denen sie errungen worden, findet sich keine Andeutung. Und doch gestattet Callimachus' Angabe, dass Euergetis Pferde zu den olympischen Rennen sandte, keinen Zweifel. Die Bedeutung solcher Theilnahme an den elischen Spielen und ihren Zusammenhang mit dem gynaikokratischen Bewusstsein ägyptischer und makedonischer Frauen habe ich oben schon hervorgehoben. Wer das dort Entwickelte festhält, wird es sehr erklärlich finden, dass der olympische Sieg jede Rücksicht auf ein anderes Priesterthum verdrängte, und die Einführung der Athlophorie statt der Kanephorie, wie sie Arsinoë zu Theil wurde, hervorrief. Jede Ehre übertrifft die des olympischen Siegeskranzes, der, nach Horatius' Worten, terrarum dominos evehit ad Deos (vergl. über die richtige Auslegung derselben Jakobs, Vermischte Schriften 5, 371). Darin mag es seinen Grund haben, dass Berenike's Athlophorie stets vor Arsinoë's Kanephorie aufgeführt wird, während die chronologische Ordnung die umgekehrte Reihenfolge verlangen würde. Was Letronne, Recueil 1, p. 258 ff. zur Erklärung dieses auffallenden Umstandes anführt, beweist nur, dass erst Epiphanes jene beiden Priesterthümer gründete, erklärt aber die Aufopferung der chronologischen Ordnung nicht. Denn nun fragt es sich: was hat denn Epiphanes bewogen, die Athlophorie der Euergetis an erster Stelle zu nennen? Der Grund zu dieser Auszeichnung kann nur ein sakraler sein, da in Aegypten auch unter den Ptolemaeern die Religion Alles, zumal was die Titulatur der Könige betrifft, leitet und entscheidet. Die Athlophorie muss also ein höheres Priesterthum als die Kanephorie, Berenike's Göttlichkeit eine ausgezeichnetere als die Arsinoë's sein, und diess ist sie in der That, so bald wir die Bedeutung des olympischen Sieges zumal für das Weib im Auge behalten. Berenike's Athlophorie an der Spitze sämmtlicher weiblicher Priesterthümer erscheint als die Krone aller Auszeichnungen, welche die Zeitgenossen und die spätern Geschlechter auf dem Haupte dieser Fürstin vereinigten, so dass jetzt auch die Angabe des Steph. Byz.: *Βερενικίδαι ἀπὸ Βερενίκης τῆς Μάγα θυγατρός*, gegen die Anfechtungen Boeckh's im C. J. Gr. 1, p. 160 zu No. 120 (612) gesichert erscheint. Die Sage von der Sternenweihe ihres Haupthaares und dem Gesetz über Auszahlung der Dos, so wie beider Erzählungen Beziehung auf Lesbos gewinnt dadurch noch höheres Gewicht. Treten wir jetzt diesem wichtigsten Theile der Berenike-Mythen näher, so ist die erste Frage, die quälend entgegentritt, die nach dem Verhältnisse, welches Lesbos mit der ptolemaeischen Fürstin verbindet? Einen historischen Hintergrund des Zusammenhangs bietet die Geschichte nicht. Während Cyprus und Cos bei den Verwirrungen im Innern des Königshauses öfters eine bedeutende Rolle spielen, wird für die entfernte Lesbos kein anderer als ein Handelsverkehr hervorgehoben (Plehn, Lesbiaca p. 80. 97), die Insel auch von Theocrit im 17. Idyll unter den Besitzungen des Philadelphus nicht aufgeführt. Obwohl nun bei der grossen Dürftigkeit der Nachrichten über die Lagidenherrschaft und ihre einzelnen auswärtigen Beziehungen ein geschichtlicher Anknüpfungspunkt nicht zu den Unmöglichkeiten gehört, so liegt die Hauptquelle für die Lösung des Räthsels doch offenbar in derjenigen Religion, welche für Lesbos und die Ptolemaeer gleiche Bedeutung hat, nämlich in der orphisch-dionysischen. Zu welchem Glanze die Lagiden den bacchischen Kult erhoben, geht aus der bei Athenäus erhaltenen Schilderung der alexandrinischen Festzüge am besten hervor. Das makedonische Königshaus erblickte in dem Gotte, mit dessen Symbolen geschmückt Alexander der Welt erschienen war, seinen Archegeten. So berichtet Satyrus in den Fr. h. gr. 3, 165, so die adulitanische Inschrift, C. J. Gr. 5127, wo die Vertheilung der väterlichen und der mütterlichen Abstammung (*τὰ μὲν ἀπὸ πατρὸς Ἡρακλέους τοῦ Διὸς, τὰ δὲ ἀπὸ μητρὸς Διονύσου τοῦ Διός*, heracleische Darstellungen der Ptolemaeer, Archeolog. Zeitung 1849, S. 53) besondere Beachtung verdient. *Ἐν Σήτει τῇ τοῦ Διονύσου νήσῳ* versammelt sich das Kollegium der Basilistae, um für das Wohl des Königs zu Dionysos zu flehen (Letronne, Recherches p. 354 ff. 381). Dionysische Symbole erscheinen auf den Denkmälern der Lagidenzeit, so auf dem Steine von Philae, den Rüppel nach der Bibliothek zu Frankfurt bringen liess, und Letronne im Anfang zu seiner Statue vocale de Memnon mittheilt. Eine beträchtliche Zahl sinnlich-bacchischer Terracotten sind aus Aegypten nach Paris gebracht worden. Zu Alexandria verbindet sich mit der *πομπὴ Ἀλεξάνδρου* die des Dionysos (Athen. 5, 202 A.) Von Philadelphus rühmt Theocrit Id. 17, 112—116, keinen Sänger, der des Dionysos

geheiligte Feier mit seiner Kunst verherrlichte, habe er unbeschenkt entlassen, so dass der Musen Diener ihn stets als ihren Wohlthäter priesen. Ptolemaeus Philopator's ausgelassene Bacchusfeste werden von Plutarch im Leben des Agis öfter hervorgehoben. Der letzte der Lagiden, Auletes, führt den Namen des Gottes (Letronne, rech. p. 153 ff.), wie nach Plut. Anton. 24; vergl. C. J. Gr. 4926, zu Ephesus Antonius als *νέος Διόνυσος* festlich empfangen wurde. Physkon aber trug, als er der römischen Gesandtschaft begegnete, das durchsichtige Kleid, wie es die dionysische Religion von den Frauen forderte (Justin 33, 8). Man hat es nicht genug beachtet, in welchem engen Zusammenhange die immer glänzendere Entwicklung des bacchischen Kults mit den Bestrebungen der Lagiden, ihrer planmässigen Beförderung griechischer Wissenschaft und mit dem zur höchsten Blüthe erhobenen dionysischen Charakter der ptolemaeischen Fürstinnen steht. Und doch erscheint bei Athen. 5, p. 198 D. der Dichter Philiscus als *ἱερεὺς Διονύσου* und Führer der bacchischen Prozession. Und doch finden wir auf dem Helicon Arsinoë, des Philadelphus Schwestergemahlin (Schol. Theocr. 17, 128), dieselbe, welche als Arsinoë-Zephyritis, bei Catull als Arsinoë-Locris (zuerst aus dem verdorbenen glaridos, chloridos von Bentley hergestellt) die aphroditische Gottheitsnatur selbst angenommen hat, deren Liebe zu ihrem Brudergemahl Theocrit in den Worten feiert: *ἐκ θυμῶ στέργοισα κασίγνητόν τε πόσιν τε* (17, 130), die mit ihm den Eltern, zumal der Mutter (*ματρὶ φίλᾳ καὶ πάτρι*, 17, 123; C. J. Gr. 805. 6858: *ἄλγεα δ' ἔλλιπε πατρί, πολὺ πλεῖον δὲ τεκούσῃ*; Marm. Oxon. T. 71, 2), Tempel und Opfer darbrachte und nach ihrem Tode selbst das weibliche Priesterthum der Kanephorie erhielt (Schol. zu Theocr. Id. 17, 123 bei Valkenaër ad Adoniaz. p. 355 B. mit den Verbesserungen des Letronne, Rec. 1, 81), dargestellt sitzend auf dem Strausse (Paus. 9, 31, 1; 1, 8, 6), dem sprechenden Bild bacchischer Weihe, wie die *στρουθῶν συνωρίδες ὀκτὼ* bei Athen. 5, 200 F. in der dionysischen Pompa desselben Philadelphus, und die Mysterienbeziehung der Straussen-Eier (Gräbersymb. S. 50. 141. 336; Lucian, dipsades 5. Ein Straussen-Ei unter den Salzburger Gräberfunden, die in allen Theilen sich an die Osiris-Religion anschliessen) darthun, wogegen Winkelmanns Erklärung in dem Versuch einer Allegorie (Werke 2, S. 565) als gänzlich haltlos, ja albern erscheint. Bacchisch-aphroditisches Frauenleben hat in der Erscheinung der letzten Cleopatra einen Ausdruck erhalten, wie die Geschichte keinen vollkommenern bietet. Denn Plutarch hebt es im Leben des Antonius ausdrücklich hervor, dass jener Zauber, welchem die berühmtesten der Zeitgenossen huldigten, nicht sowohl in körperlicher Schönheit als in dem hohen Grade geistig-psychischer Ausbildung seine Wurzel hatte: *ἦν αὐτὸ κατ' αὐτὸ τὸ κάλλος αὐτῆς οὐ πάνυ διαπαράβλητον κ. τ. λ.*; wodurch wir an Maximus Tyrius Worte über Sappho, schön habe sie geheissen, obwohl von Gestalt klein und brünett von Farbe, erinnert werden. Nicht weniger als die Lesbierinnen huldigen die königlichen Frauen der Ptolemaeer der mit Dionysos so innig verbundenen Aphrodite. (Letronne, recherches p. 125; Recueil 1, 46 ff.) Hierauf ohne Zweifel beruht die Hervorhebung Corinths in der alexandrinischen Pompa (Athen. 5, p. 201 D.). Wird Arsinoë selbst zur Zephyritis erhoben, so singt Theocrit. Id. 15, 106 ff. von Berenike, Soter's Gemahlin, Kypris habe ihr mit Ambrosia den Busen erfüllt, sie aus der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit hinübergeführt, und Arsinoë, die mit Helena's Reizen ausgestattete Tochter, begeistert, zu Ehren der göttlichen Mutter den schönen, noch im Tode geliebten Adonis zu verherrlichen. Die Beziehung dieser Feier zu den orphischen Mysterien kann für Alexandria so wenig als für Lesbos bezweifelt werden. Ist der bacchische Dienst stets und wesentlich mit den Weihen verbunden (C. J. Gr. 157, p. 251, 1), so wird in dem Festzug der *στέφανος μυστικὸς χρυσοῦς* noch besonders erwähnt und hervorgehoben, dass man damit das *θύρωμα τοῦ Βερενικείου* schmückte (Athen. 5, 202 D.). Die *Πέρσης τελεταί* (5, 198 E.) hat Casaubonus ohne Grund (Tz. Lyc. 798; Sch. Apoll. Rh. 4, 589; Valer. Flacc. Arg. 7, 238), wiewohl dem Sinne nach richtig in *Ὀρφεοτελεσταί* geändert, denn ich zweifle nicht, dass die von Suidas *Ἡραΐσκος* erwähnte Mehrzahl einheimisch-ägyptischer *τελεταί* insgesammt zu den dionysischen Weihen in Beziehung getreten waren. Jedenfalls wird durch die zusammengestellten Thatsachen das wahre Bindeglied der ptolemaeischen mit den lesbischen Frauen in das klarste Licht gestellt. Nicht irgend ein geschichtliches Ereigniss, sondern der orphische Musenruhm der äolischen Insel ist es, welcher der Lesbierinnen Verbindung mit Berenike-Euergetis hervorrief. Damit ist zugleich die Quelle entdeckt, aus welcher die Erklärung der mitgetheilten Mythen von Berenike's Sternbild und ihrem Dotalgesetz allein geschöpft werden kann.

CXLV. Beide zeigen in der That die vollständigste Uebereinstimmung mit den orphischen Religionsideen. Ich verweile zuerst bei der Betrachtung der coma Berenices. In der Darstellung des Catull 66 treten die Hauptzüge der lesbischen Religion auf's deutlichste hervor. Vor Allem die weibliche Klage über den Untergang des schönsten üppigsten Lebens, und ihr

gegenüber der Trost, den die Mysterien durch Hinweisung auf ein höheres uranisches Dasein bieten. Jene liegt in dem θρῆνος der sorores comae (man beachte die weibliche Auffassung, wie bei Plaut. Poen. 1, 3, 8 die Hände, bei Festus Sororiare, Müller p. 297 die Brüste sorores mit Hervorhebung ihrer Ueppigkeit genannt werden), die ihrer in der Fülle der Kraft abgemähten Schwestern Loos untröstlich bejammern, und so die Todtenklage der Lesbierinnen, jenes μέλος, von dem Etym. M. und gudianum sagen: τὰς ἐν Λέσβῳ γενομένας παρθένους Μούσας ἐπὶ τὰ πένθη φοιτᾶν καὶ θρηνεῖν (eine Nachricht, die Boeckh in der Anzeige des Brönsted'schen Werkes eine unklare und schwer verständliche nennt), im Bilde darstellen; — dieser in der Verkündigung des Memnonbruders Zephyrus, der im Augenblick des grössten Schmerzes die uranische Erhebung der vielbeweinten comae paulo ante abjunctae trostreich zur Gewissheit bringt. Im Reich der Gestirne kehrt wieder, was hienieden dem Tode verfiel. Im Schoss Aphrodite's, die auf ägyptischen Sarkophag-Deckeln, z. B. des Petemenophis und der Sensaos, seiner Schwester, aus der Familie des Cornelius Pollius, mit ausgebreiteten, zum Empfang der Todten bereiten Armen dargestellt ist, werden die frühzeitig abgemähten Locken niedergelegt, nächtlicher Weile, wie es der Natur der mütterlichen Himmelskönigin entspricht. Die orphische Siebenzahl, die auch in Valerius Heptachordus bei Valer. Max. 7, 8, 7 und in den 7 Sphären eines römischen Grabsteins, der Septumia Spica bei Labus mus. di Mantova T. 2. t. 24. p. 171 hervortritt, beherrscht das uranische Gebilde, wie die lesbischen Musen, die Saiten der Terpanderschen Lyra, die Könige, die dem Achill geschenkten Lesbierinnen, αἱ κάλλει ἐνίκων φῦλα γυναικῶν (Philostr. Im. 2, 2) in der heiligen Heptas erscheinen. (Plut. Sympos. 20, Hutt. 8, 49; Arnob. 3, 37 verglichen mit Clem. Alexand. Protr. p. 27 Potter; Schol. Arist. ranae 1304, Bekker 2, p. 400; Strabo 13, p. 618; Plin. 7, 56; Plut. de mus. 30 mit Boeckh, de metris Pindari p. 205; vergl. Paus. 2, 3, 6; Philostr. Her. 19, 14; Septem als Virginitas oben S. 59, 1.) Der König, untröstlich am Morgen das nächtlich verschwundene Haar nicht mehr zu finden, gewinnt Ruhe in dem Gedanken, dass es zu ewigem, reinerm Dasein hindurchgedrungen ist. Es tritt in dieser Bedeutung der Krone Ariadne's zur Seite, mit welcher es von dem Schol. zu Aratus Phaen. 146, Bekker p. 64 ausdrücklich auf eine Linie gestellt wird. (Vgl. Conon narr. 12; Callimachi Fr. 8, p. 235, edit. 1697.) Bei demselben heisst das Sternbild, das gewöhnlich πλόκαμος, βόστρυχος (vergl. Apollod. 2, 7, 3; Apollon. Rh. 3, 47; Pind. Pyth. 4, 82), und mit Beziehung auf Dionysos βοτρυοειδὴς θέοις genannt wird, ἠλακάτη: ein Name, der das Spinnrockenlied Erinna's in's Gedächtniss ruft, und in beiden Anwendungen mit dem Gedanken an die spinnende Parze und das unerbittlich wegraffende Todesloos, das Erinna nicht weniger als die sieben lesbischen Mädchen frühzeitig ergriff, sich verbindet. (Μοῖρα, λινοκλώστου δεσπότις ἠλακάτας, Anthol. 7, 12; Fronto de nepote amisso 1, p. 204 ed. Francofurti 1816; vgl. Antonin. Liber. 25; Gräbers. S. 308. 309; Chabouillet, catalogue, cylindre No. 706. 710. 762. 789. 809. 822. 830. 1025. 1110; Böttiger, die schöne Spinnerin, griechische Vasengem. 1, 3, S. 37—74.) Aber die orphische Verheissung eines durch den Tod vermittelten uranischen Daseins ist nur orphischem Leben gegeben. Nur dem keuschen Weibe ist dahin ihre Hoffnung zu richten gestattet. Catull hebt diese Voraussetzung, welche das Gebot aller Mysterien bildet, am Schlusse seines Gesangs mit der grössten Bestimmtheit hervor. Diejenige, quae se impuro dedit adulterio, stösst Aphrodite zürnend von sich. (Vergl. Val. Max. 8, 15, 12.) Berenike hat, indem sie für des Gemahls Rettung des Weibes schönste Zierde gelobte, diess Gebot vor allen erfüllt. Darum ist ihre coma durch der Göttin Diener selbst zum Himmel emporgetragen, und in gremio castae Veneris niedergelegt worden: ein Gedanke, der durch die bekannte Beziehung des Haares zu hetärischer Zeugung und zu dem unkeuschen Amazonenthum (vergl. Valer. Max. 9, 3, 4; γυναικῶν ἀρεταί ex. cod. Escurial. vox Semiramis) noch grössern Nachdruck erhält. Oben S. 214. An die Beförderung der weiblichen Keuschheit schliesst sich das von Eratosthenes, der selbst unter Ptolemaeus Euergetes Vorstand der alexandrinischen Bibliothek wurde, in einem seiner zahlreichen untergegangenen Werke (Fabricius, bibl. graeca 3, p. 473—479; denn in den erhaltenen Katasterismen findet sich die Stelle nicht), derselben Berenike beigelegte Dotalgesetz an. Schon oben Seite 92 habe ich die Bedeutung der Dos in ihrem Verhältniss zu dem Hetärismus des Mädchens angedeutet. Das bekannte Tusco more tute tibi dotem quaeris corpore giebt den entscheidenden Gesichtspunkt an die Hand. Durch Prostitution erwirbt das Weib sich selbst seine Mitgift. Soll jene ausgeschlossen werden, so muss man auf andere Weise für Aussteuer sorgen. Dieses Wechselverhältniss bewährt sich in manchen Anwendungen und bei völlig getrennten Völkern. Man lese Pallas, Mongol. Völker 1, 200; Meiners, Geschichte des weiblichen Geschl. 1, 84. 85, und über die heutige Lesbos oben S. 104, 2, wozu nach Meiners noch de Guys 1, 28 und Tournefort 1, 50 hinzukommen. Wie tief die

gleiche Idee bei den Römern gewurzelt war, zeigen Cic. pro Quinctio 31; Plaut. trinumm. 3, 2, 63—65; Valer. Max. 4, 4, 10; und noch in sehr später Zeit, anno 458, Majoriani nov. 6, §. 9, Hugo ius civile antej. 2, p. 1381: scituris puellis ac parentibus puellarum vel quibuscunque nupturis, ambos infamiae maculis inurendos qui fuerint sine dote coniuncti, ita ut nec matrimonium iudicetur, nec legitimi ex his filii procreentur (aufgehoben durch Sever anno 463 Nov. 1. de abrogandis capitibus injustis legis divi Majoriani, Hugo 2, p. 1392). In dem Ereigniss, das Macrob. 1, 11, p. 260 Zeune mittheilt, offenbart sich ein ähnlicher Fortschritt von dem Erwerb durch Hetärismus zur Bestellung der Dos; jener verknüpft sich mit dem unkeuschen nächtlichen Feste der nonae caprotinae und dem Sacralnamen Tutela-Philotis (verwandt mit der oben erwähnten Aphroditebezeichnung Tydo), diese liegt in der Freilassung und Dotirung der Hetären. Was Charondas nach Diodor 12, 18 über die Rechte armer Mädchen bestimmte, trägt den Stempel des gleichen Gedankens. Im Gegensatz zu der römischen Dos schreibt Tacitus G. 18 von den Deutschen: dotem non uxor marito, sed uxori maritus offert; dasselbe von den Kantabrern Strabo 3, 165, oben Seite 92, 2. Das Lob germanischer Sitte, das hierin liegt, wird in seinem ganzen Umfang dann klar, wenn wir den Gegensatz so auffassen: auch ohne Bestellung der Dos ist des germanischen Mädchens Keuschheit gesichert, und hier jene Alternative so wenig vorhanden als bei den Spartanerinnen, welche nach Athen. 13, 556 und Aelian V. H. 6, 6, 2 ebenfalls keine Aussteuer erhalten. Vergl. Justin. Nov. 22 über die Armenierinnen. Berenike's Gesetz ist jetzt in seinem Zusammenhang mit dem Charakter, den die Tradition dieser Fürstin leiht, und mit der Richtung der orphischen Religion gegen jede Unkeuschheit verständlich, so dass wir uns zu der Erläuterung des Einzelnen wenden können. Sehr hilfreich begegnet uns hier der Inhalt des fünfzehnten der britischen Papyri, den ich nach Bernardino Peyron, papiri Greci del Museo Britannico mittheile. Armai, ein in der Clausur des memphitischen Serapeum lebender Aegypter, reicht dem Strategen Dionysius folgende Klagschrift ein: Tatemi, die Tochter der Nefori von Memphis (über welche wir auch anderweitige Nachrichten besitzen, Leemans, papyri Leidenses p. 13), lebe mit ihm im Serapeum, und habe durch ihre Collekten und die freiwilligen Gaben der Besucher bereits ein Vermögen, betragend ein Talent und 300 Drachmen, gesammelt, das sie ihm als Depositum zur Aufbewahrung anvertraut. Darauf sei er von der Mutter der Tatemi folgender Art betrogen worden: sie habe ihm vorgegeben, die Tochter stehe in dem Alter, in welchem sie nach ägyptischer Sitte beschnitten werden müsse (*περιτέμνεσθαι*, oben S. 220, 1); er möge ihr daher jene Summe verabfolgen, damit sie bei der Vornahme jener feierlichen Handlung die Tochter einkleiden und angemessen dotiren könne (*αὐτὴν ἀνδρὶ φιρνίζειν*). Sollte sie nicht dazu kommen, das Vorhaben zu erfüllen und die Tochter Tatemi im Monat Mechir des Jahres xviii zu beschneiden, so werde sie mir die Summe von 2400 Drachmen zurückerstatten. Auf diesen Vorschlag sei er eingetreten und habe im Monat Toyt der Nefori das Talent und die 300 Drachmen eingehändigt. Aber die Mutter habe von Allem Nichts gehalten, und als nun die Tochter ihm Vorwürfe gemacht und ihr Geld zurückverlangt, sei es ihm durch wichtige Geschäfte unmöglich geworden, sich selbst nach Memphis zu begeben und dort seine Angelegenheit zu besorgen. Darum gehe seine Bitte dahin, Nefori möge vor Gericht geladen und die Sache zum Gegenstand richterlicher Beurtheilung gemacht werden." Für die Dos ergeben sich aus dieser Urkunde folgende Sätze. Die Aussteuer der Mädchen ist auch in Aegypten üblich, und hier um so beachtenswerther, je vielfältiger der Hetärismus und das dotem quaerere corpore auch für das Nilland bezeugt wird (oben S. 92, 2 und Plutarch, praec. conjug. 7, p. 421 Hutt. *ταῖς Αἰγυπτίαις κ. τ. λ.*). Die Bestimmung des Edictum Julii Alexandri aus Nero's Zeit §. 5 (Haubold, Monum. legal. p. 213) schliesst sich also, obwohl zunächst ganz dem römischen Rechte entsprechend (Fr. 74 D. de iure dott. 23, 3), doch an einheimische Uebungen an. Ferner: die Bestellung der Dos geht von der Mutter aus. Dafür liegt ein mehrfacher Beweis vor: zunächst der, dass die dictio dotis mit der Solemnität der Beschneidung, die nach Ambrosius de patre Abrahamo 2, 2 im vierzehnten Jahre geschieht, verbunden ist (Strabo 17, 824; Galen. de usu partt. corp. hum. 15: Niebuhr, Beschreibung Arabiens S. 70). Ferner, dass mit dem Systeme der Polygamie, wie sie Diodor 1, 80 bezeugt, kein anderes Verfahren vereinbar erscheint; endlich, dass in unserm Papyrus nur die Mutter allein genannt wird, und Armai sich berechtigt erachtet, ihrer Forderung zu willfahren. Drittens aber zeigt die Urkunde, dass die Dos der Tochter selbst bestellt, und dafür der Zeitpunkt der Verlobung nicht abgewartet wird. Mit Hilfe dieser Sätze, die dem auf dem Vaterprinzip beruhenden röm. Rechte durchaus zuwiderlaufen (Vatic. fr. §. 100; Cic. pro Flacco 34. 35; Ulpian 6, 2), lässt sich Berenike's Dotalgesetz genauer bestimmen. Der Fall, welchen es voraussetzt, ist folgender: die Mutter hat für ihre Tochter eine Dos bestimmt und ist darauf

gestorben, noch bevor jene einen Gemahl gefunden und die Mitgift wirklich ausgezahlt erhalten hat (vergleiche Demosth. or. contra Spudiam de dote). In solchem Falle lag die Gefahr nahe, dass der mütterliche Wille unerfüllt und die verwaiste Tochter undotirt bliebe. Dieser Schutzlosigkeit trat Berenike entgegen, indem sie der Tochter ein gerichtliches Klagrecht auf Leistung der Dos einräumte. Das römische Recht bietet in der Bestimmung Augusts über die Fideicommissa ein lehrreiches Analogon, §. 1. J. 2, 23. An die Stelle der blossen fides, auf die man sich früher verlassen hatte, setzte der Kaiser den Rechtszwang durch Klage, an die des pudor das vinculum iuris. Der Ausdruck petitio wird für Alles, was sich auf Hinterlassenschaft bezieht, besonders gebraucht (Fr. 5, §. 2 D. de hered. petit. 5, 3; Fr. 18, 1 D. 46, 4). Inter eas entspricht nicht minder der rechtlichen Sprachweise (Fr. 2, §§. 2. 8 D. 1, 2), ebenso reddi als verstärktes dari, solvi (Lex Galliae Cisalp. 2, 55; Fr. 9 D. 3, 4). Zu eas ist partes oder personas, zwei gleich zahlreiche Partheibezeichnungen, hinzuzudenken. Parens umfasst gleicher Weise den Vater und die Mutter (Vatic. fr. § 321: parens utriusque sexus). Gewiss aber ist zunächst und vorzugsweise an die Mutter zu denken. Auf diese geht das Wort nach seiner physischen Mutterbedeutung (Plin. 18, 3: terra parens; Ovid. Am. 2, 19, 27: Danae de Jove facta parens). Auf sie verweist uns die Analogie des griechisch-ägyptischen Rechts; auf sie das Beispiel der Matrone aus der ebenfalls locrisch-aphroditischen Julis, die in Gegenwart des Pompeius und seines Günstlings Valerius Maximus (2, 6) den Schierlingstrank nahm, nachdem sie ihr patrimonium, so wie die sacra domestica unter den Töchtern vertheilt hatte (Brönsted, Reisen und Untersuchungen in Griechenland S. 85—98); auf sie endlich der dem Mutterrecht entsprechende Gedanke, der auch in Demosthenes' zweiter Rede gegen Boeotus de dote materna hervorgehoben wird, dass das mütterliche Vermögen in der Verwendung zur Tochteraussteuer seine natürliche und nächste Bestimmung erfüllte. Dass aber die Mutter, wie hiebei vorausgesetzt wird, auf Lesbos ein eigenes gesondertes Vermögen besitzen konnte, ergibt sich aus einer Notiz des Theon progymnasm. 13 (Walz, Rhetor. gr. 1, p. 256), wonach Pittacus, wahrscheinlich für den Fall des Todes eines Kindes, die Bestimmung getroffen hatte, *νέμεσθαι πατέρα καὶ μητέρα τὴν ἴσην* (aequa lance, L. 7, C. 6, 56), nach dem orphisch-pythagorischen Grundsatz des Musonius bei Stob. floril. 3, 90 Meineke: *μητρὶ ἢ πατρί*, der Phintys ibid. 3, 65, des Pempelus *ματέρος ἢ καὶ προπάτορος ἢ καὶ ματέρων τὰν αὐτὰν δύναμιν ἐχοισᾶν*. Nach derselben Gesetzgebung fand die Befreiung von der väterlichen Gewalt sehr früh, nämlich mit der Eintragung der Kinder in die *ἀρχαῖα τὰ δημόσια* statt, wie sich aus Dionys. Halic. 2, 26 ergibt (vergl. Clem. Alex. Str. 1, p. 351; Aristot. Pol. 2, 9, 9; Cic. legg. 2, 26; Strabo 13, p. 617). Die Richtung des der Berenike zugeschriebenen Dotalgesetzes gegen hetärische Entartung der Töchter ist nach diesen Erläuterungen ganz klar. Es ergibt sich, dass die Achtung des mütterlichen Willens lange Zeit dem Gewissen und pudor der Hinterlassenen anheimgegeben war, dass aber, als mit dem Verfall der Sitten dieser Schutz ohnmächtig geworden, gerichtlicher Zwang eingeräumt wurde. An ein bestimmtes Gesetz der Magastochter zu denken, verbietet unsere frühere Darstellung: die Anknüpfung an den Namen der berühmten ägyptischen Fürstin ist durchaus mythisch, dadurch aber nur um so beachtenswerther. Denn nun erscheint sie als eine Folge des Charakters, den die Euergetes-Gemahlin in der Tradition trug, mithin als Ausdruck jener auf den Schutz der Mädchen gerichteten mütterlichen Fürsorge, welche in allen übrigen Attributen des hochsinnigen Weibes hervortritt. (Vergl. Aelian. V. H. 14, 43; Valer. Max. 9, 10, 1). Nur so erklärt sich, wie Hygin Veranlassung finden konnte, eine rechtliche Bestimmung in seine Darstellung aufzunehmen. Das Sternbild, welches ihn darauf führte, hatte in der That mit dem Dotalgesetz innere Verwandtschaft. Der orphische Gedanke reiner Weiblichkeit und des ihr eröffneten schöneren zukünftigen Looses findet in jenem seine Beförderung und Ergänzung. Ich denke, dass von den vielen Räthseln, welche sich anfänglich aufzuthürmen schienen, keines ungelöst geblieben ist, und will nun noch auf eine letzte Erscheinung hinweisen, die ebenfalls mit dem mütterlich-orphischen Religionsprinzip der Insel Lesbos im Zusammenhang steht. Plutarch erzählt im Leben des Tiberius Gracchus 8, nach allgemeiner Annahme habe der Rhetor Diophanes, ein Flüchtling aus Mitylene, durch seine Lehre besonders zu den politischen Unternehmungen des Tiberius beigetragen, wesshalb er auch dessen Schicksal theilen musste (c. 29). Wie tief die Richtung auf Gleichheit aller Bürger, folgeweise auf Erhebung der geringern Stände in dem Mutterprinzipat begründet, wie enge sie besonders mit der dionysischen Ausbildung der Orphik verschwistert ist, haben wir öfter schon hervorgehoben. In Diophanes' Theorieen offenbart sich derselbe Zusammenhang. Dieser ersten lässt sich eine zweite Erscheinung, die uns ebenfalls nach Lesbos zurückführt, an die Seite stellen. Mit Tiberius Gracchus wird von Plutarch der spartanische König Agis verglichen. Auch Agis unternahm es, die zu seiner Zeit

herrschende grosse Ungleichheit des Vermögens aufzuheben und die alte lycurgische ἰσότης, mit ihr die frühern strengen Sitten Sparta's wieder herzustellen. Unter den Mitteln, deren er sich zur Durchführung seines Planes bediente, werden die Weissagungen der zu Thalama verehrten Pasiphaa genannt. Diese sollte durch ihre Orakel die Wiederherstellung der alten Ordnung, wie sie Lycurg getroffen, besonders empfohlen haben (Agis 9: ἴσους γενέσθαι πάντας κ. τ. λ. Vergl. Plut. Demosth. 14 über die Priesterin Theoris und ihre Begünstigung der Sklaven). Ist hier die Lehre der Gleichheit wiederum auf das mütterliche Prinzip zurückgeführt, so wird auch Lycurgs Grundsätzen selbst orphische Verknüpfung angewiesen. Terpander, Thales, Pherecydes waren, obwohl fremden Ursprungs, so hebt es Agis in seiner Rede c. 10 hervor, dennoch zu Sparta hoch verehrt: ὅτι τὰ αὐτὰ τῷ Λυκούργῳ διετέλουν ᾄδοντες καὶ φιλοσοφοῦντες. Mag man nun dieser Aeusserung alle Geschichtlichkeit bestreiten, immer spricht sich darin das Bewusstsein des innern Zusammenhangs der orphischen und der lycurg'schen Grundauffassung aus. Terpander nun gehört Lesbos, auf ihn wurde die orphische siebensaitige Lyra, deren Aenderung Ekprepes der Ephore nicht gestattete, vererbt. So sehen wir das Gleichheitsprinzip des Mutterthums sich in den Staat übertragen, und in weit auseinander liegenden Zeitpunkten immer wieder nach Geltung ringen. Tiberius Gracchus und Agis widmen ihm ihre Kräfte, und beide stehen, jener durch Diophanes, dieser durch die Hervorhebung Terpanders mit der orphischen Lesbos in geistigem Zusammenhang. Die Parallele setzt sich fort in dem Antheil, den beider Männer Mütter an ihren Bestrebungen nahmen. Ja hier wird die Vergleichung besonders merkwürdig. Agesistrata, Agis' Mutter, und Archidamia, seine mütterliche Grossmutter, eine von allen Spartanerinnen hochverehrte Frau, wurden, obwohl die reichsten der Stadt, dennoch von dem Sohne leicht für seine Pläne gewonnen, und theilten zuletzt mit ihm dasselbe Todesloos (Agis. 4. 7. 20). Die Namen beider Frauen weisen auf demetrische Priesterwürde, und geben so ihrer politischen Bestrebung einen religiösen Zusammenhang. Nicht anders werden die beiden Gracchen, römischer Sitte durchaus entgegen, mit Cornelius in das engste und in ein ganz ausschliessliches Verhältniss gesetzt. Das Volk ehrt nicht den Vater, sondern die Mutter, und schreibt ihr grossen Antheil an den Entschlüssen seiner Lieblinge zu. Von Neuem spricht sich hierin die innigste Verbindung der natürlichen Gerechtigkeit mit dem Wesen des Mutterthums aus. Huldigt der Vater dem politischen Standpunkt und seiner Ungleichheit, so ist dagegen der Mutter die Vertretung der stofflichen κοινωνία und ἰσότης allein angemessen. In der Aufschrift Cornelia Mater Gracchorum liegt dieser Gedanke ausgesprochen. Sie zeigt die Mutter als die Quelle der von den Söhnen vertretenen natürlichen Gleichheitstheorie, und setzt dadurch den ersten Versuch einer Umgestaltung des alten römischen Staatswesens mit der ersten Hervorhebung des mütterlichen Prinzips in eine sehr beachtenswerthe Verbindung. Gerade hierin aber bewährt sich von Neuem die Verwandtschaft der gracchischen Bestrebungen mit der äolisch-lesbischen Anschauungsweise, die in Diophanes' Einfluss auf Tiberius' Entschlüsse ihre geschichtliche Anerkennung gefunden hat.

CXLVI. Die Verbindung, in welche die Alten Sappho mit Diotima setzen, führt uns von Lesbos nach der arkadischen Stadt Mantinea. Denn die Lesart γυναικὸς Μαντινικῆς Διοτίμας, welche die Mehrzahl der Handschriften gibt, muss vor der andern, μαντικῆς, welcher Ficinus (fatidica muliere) folgt, festgehalten werden, da sie Maximus Tyrius dissert. 24, §. 4, so wie Clemens Alexandr. Strom. 6, p. 754 Potter anerkennen, wonach Themist. Or. 13, p. 162 A. von Wernsdorf ad Himer. p. 357 mit Recht emendirt wird. Bekker, Dindorf, Wyttenbach-Reynders geben Μαντινικῆς. Vergl. Platon. Sympos. ed. Wyttenbach-Reynders, Groeningae 1825, p. 96; Bekker in Platonem a se edit. comm. crit. 1, 349; Van Prinsterer, prosopogr. Platon. p. 124. Diotima's bisher so wenig verstandene Erscheinung findet ihre Erklärung in demselben Religionszusammenhang, den wir für Sappho und die äolische Muse überhaupt nachgewiesen haben. Die Frage, aus welcher Quelle konnte denn dem Weibe jene tiefe geheimnissvolle Weisheit, vor welcher ein Sokrates sich beugt, herstammen? hat von vorn herein alles Quälende verloren. Damit sind auch die Zweifel an Diotima's historischer Existenz, welchen Ast, Platons Leben und Schriften S. 312, N. 2 Raum gibt, gehoben. Liegt doch ihre einzige Quelle in der angeblichen Unerklärlichkeit einer Erscheinung, deren richtige Verknüpfung für die Arkaderin schon durch ihre Verbindung mit der lesbischen Dichterin deutlich genug hervorgehoben wird. Ich gebe zu, dass alle spätern Erwähnungen Diotima's (Aristides Or. Platon. T. 2, p. 127 Jeb. ὥσπερ Διοτίμα κ. τ. λ.; Clemens Alex. Str. 6, p. 754 Potter; vergl. Davis zu Maxim. Tyr. T. 1, p. 459; Wolf, catal. mull. olim illustr. p. 327; Menagius, hist. mull. philosoph. 11) in dem platonischen Gespräche selbst ihre Quelle haben; aber Sokrates' Angabe nimmt auf so bestimmte und so naheliegende Ereignisse Bezug, dass baare Erfindung undenkbar ist. „Sie besass in der Seherkunst und in vielen andern Dingen eine

hohe Weisheit, verschaffte einst den Athenern, als sie zehn Jahre vor der Pest opferten (Ol. 85, 1), Aufschub der Seuche, und lehrte mich die Kunst zu lieben“ (Symp. p. 201). Im Verlauf des Gesprächs kömmt Sokrates noch öfters auf seinen Besuch und seine Unterredung mit der Seherin zurück: *Σέ, ὦ Διοτίμα, ἐθαύμαζον ἐπὶ σοφίᾳ καὶ ἐφοίτων παρὰ σὲ, αὐτὰ ταῦτα μαθησόμενος* p. 206). Ob eine solche Unterhaltung je wirklich gepflogen wurde, scheint mir eine völlig müssige Frage. Zwar widerspricht sie dem Charakter des Sokrates, der Aspasia um der Beredsamkeit, Theodote um der Schönheit willen besuchte, durchaus nicht (Plato, Menexen. p. 236; van Prinsterer p. 123); aber wenn wir auch die Fiction zugeben, und mit dem Inhalt des Gesprächs selbst Diotima's Persönlichkeit in das Gebiet der Dichtung verweisen: so behält die Frage, warum denn Sokrates von einem Weibe in der Kenntniss des Eros unterrichtet wird, und warum an der Stelle einer Athenerin eine Frau aus Mantinea als Lehrerin auftritt, dennoch ganz gleiche Bedeutung. Es ist klar, dass auch die Fiction in wirklichen Verhältnissen ihre Rechtfertigung finden muss. Insbesondere kann die Verbindung mit Aphrodite und Eros für Diotima nicht weniger als für Sappho nur in einem kultlichen Hintergrunde wurzeln. Diesen nachzuweisen, fehlt es uns keineswegs an Hilfsmitteln. In der Nähe Mantinea's wird Kapyae des Anchises Gründung genannt (Strabo 13, 608), Capys aber heisst des Anchises Sohn, des Assaracus Enkel. (Serv. Aen. 1, 276; G. 4, 35; Dionys. Hal. 1, 62; Apollod. 3, 12, 2). Anchises' Besuch in Arkadien schildert Virgil, Aen. 8, 152 ff. Paus. 8, 12, 4 nennt das *ὄρος Ἀγχίσου*, am Fusse das Anchises-Grab, dabei die Trümmer eines Aphrodite-Tempels. Sieben Stadien von dem *χωρίον Μελαγγεῖα*, woher die Mantineer ihr Trinkwasser nach der Stadt leiten, liegt die Quelle der Meliasten, die hier die dionysischen Orgien feiern, dabei ein Heiligthum des Dionysos, und ein anderes der Aphrodite *Μελαινίς* (Paus. 8, 6, 2). Zum Gedächtniss der Theilnahme an der Seeschlacht bei Actium gründen die Mantineer einen Tempel *Ἀφροδίτης Συμμαχίας*, deren Kultbild eine Frau, Nikippe, des Paseas Tochter, weihte (Paus. 8, 9, 3). Die Wahl Aphrodite's zur Bundesgöttin hat ihren Grund in der gemeinsamen Beziehung derselben zu beiden Völkern, zu Mantinea sowohl als zu Rom, insbesondere zu dem julischen Geschlecht (Manil. Astr. 1, 796: Venerisque ab origine proles Julia descendit caelo caelumque replevit.) Weiteres über die Lokalisirung dieses Kults in Arkadien findet sich bei Engel, Cyprus 2, 502 ff.; Klausen, Aeneas 1, 360 ff.; Gerhard, Mythol. §. 364. An Aphrodite schliesst sich Eros, den Venus als mea magna potentia (Aen. 1, 668) anredet, in untergeordneter Stellung an. Ihn nennt Diotima (Symp. p. 203) der Göttin Begleiter und Diener wegen seiner Empfängniss an ihrem Geburtsfest. Darin stimmt sie mit Sappho (Fr. 74. 132) überein, worauf Maxim. Tyr. 24, 9 aufmerksam macht. Der Anschluss an den samothrakischen Götterkreis, der hier hervortritt (Plin. 36, 5) wiederholt sich in den übrigen Kulten Mantinea's. Nach Mnaseas beim Schol. zu Apollon. Rh. 1, 917 nimmt Demeter unter den samothrakischen Kabiren (Strabo 10, 472) als *Ἀξίερος* die erste Stelle ein. Für Mantinea aber bezeugt sie Pausan. 8, 8, 1; C. J. Gr. 1518; für die pelasgischen Arkader überhaupt Herod. 2, 171, der sie als die grosse Weihegöttin der arkadischen Frauen darstellt. (Vergl. Paus. 9, 25; 2, 22, 2: *Δημήτηρ Πελασγίς*.) Auf dem Alesium tritt sie mit Rhea in Verbindung (Paus. 8, 20, 2), wie auch Samothrake beide einander gleichstellt. (Lobeck, Aglaoph. 548; Hermann, Orphica p. 492; Proclus in Plat. Cratylum p. 96: *τὴν Δήμητρα Ὀρφεὺς μὲν τὴν αὐτὴν λέγων τῇ Ῥέᾳ κ. τ. λ.*; Luc. Dea Syr. 15.) In der Verbindung mit Persephone und den Dioscuren (Paus. 8, 9) zeigt sich wiederum das samothrakische System, welches jene als *Ἀξιοκέρσα*, diese in den ursprünglich als Zweizahl gedachten Kabiren (Sch. Apoll. Rh. 1, 917) wiederholt. (Serv. Aen. 3, 12; Varro L. L. 5, 10; Dionys. Hal. 1, 68; Macrob. Sat. 3, 4.) Der dem samothrakisch-pelasgischen System eigenthümliche Prinzipat der Mütterlichkeit offenbart sich zu Mantinea in der Häufung weiblicher Gottheiten, unter welchen ausser den genannten auch Vesta (Paus. 8, 9; vergl. Plin. 28, 7; Herod. 2, 49—51), Autonoë, Latona, Hera (vgl. Paus. 8, 37, 5. 6), Athene, Hebe, Penelope (Paus. 8, 12, 3), Maera (P. l. c.; Gräbers. S. 142, 2; 153, 4) aufgeführt werden. Wie Mantinea, so steht Arkadien überhaupt mit Samothrake in der engsten Kultverbindung. Das Volksthum ist dasselbe. Herod. 2, 171 bezeugt für Arkadien, was er 2, 51 für Samothrake hervorhebt. Hier werden die Pelasger ausdrücklich als erste Bewohner der Insel und als Begründer der Kabirenweihen genannt. Es sind diejenigen Pelasger, welche zu Athen gewohnt hatten, und die von hier nach den Inseln, namentlich nach Imbros und Lemnos übersiedelten (Herod. 6, 137; 5, 26; Strabo 9, 401; Pind. fr. bei Schneidewin Philolog. 1, p. 423), mithin jene Tyrsener, von welchen Thucyd. 4, 109 und Callimachus ap. Aristoph. Sch. av. 833 reden, und nach welchen Plato leg. 5, 738 die samothrakischen Weihen tyrsenische nennt (J. Lydus de mensib. p. 82 Show). Arkadische Auswanderer bringen den samothrakischen Kabirenkult nach Pergamus (P. 1, 4, 6). Electra ge-

hört Arkadien nicht weniger als Samothrake, wo sie *στρατηγίς* hiess (Schol. Apoll. Rh. 1, 916; Apollod. 3, 10, 1; 3, 12, 1; Dionys. Hal. 1, 61); ebenso Dardanus, der als Träger dieser ganzen, von Vorderasien über Samothrake, Creta und Arkadien nach Italien reichenden Religionsverbindung auftritt (Pausan. 1, 4, 6; 8, 24; Dionys. Hal. 1, 61. 68. 69; 2, p. 126 Sylb.; Strabo 7, 331; Fr. 50, 51; Serv. Aen. 1, 382; 2, 166. 325; 3, 12. 148; 8, 285; Diod. 5, 43; Clemens Alex. Protr. p. 12 Potter; Steph. Byz. *Δάρδανος*; Neuhäuser, Kadmilus p. 14—29). Diese Zeugnisse lassen keinen Zweifel, in welchem Religionssysteme Diotima's hervorragende Erscheinung, ihre Eroslehre und ihr wahrhaft priesterlicher Weihecharakter seine Wurzel hat. Alles das gehört der pelasgisch-samothrakischen Welt, welcher das Mutterthum und dessen Mysterienprinzipat zum Mittelpunkt dient. An den gebärenden Schoss knüpft die *καβειρική τελετή* alle Auszeichnung. Auf Seite der Mutter liegt die Ursprünglichkeit, wie sie Pelasgus' Erdgeburt darstellt (Paus. 2, 14, 3; 8, 1, 2; 2, 22, 2; Apollod. 3, 3, 1); auf Seite der Mutter die Unsterblichkeit, welche Demeter vor ihrem Geliebten, dem Dardanosbruder Jasion, auszeichnet (Theog. 963 ff.; Diod. 5, 49; Sch. Theocr. Id. 3, 50; später ist die Wendung der Od. 5, 125; Apollod. 3, 12, 1; Tz. Lyc. 29; Conon. narr. 21); auf Seite der Mutter die Macht, welche Eros und Kadmilus neben Urania, Jacchos neben Demeter, Attes neben der phrygischen Göttermutter anerkennt. Ueberall ist in diesem Systeme nur das Weib genannt. Wird der arkadische Zeus bei Clemens Alexandr. Strom. 5, 724, 11 als *μητροπάτωρ* angerufen (Dionys. Hal. 1, 62: *εὐδαιμονέστατος κ. τ. λ.*; Serv. Aen. 1, 42: Teucri socero cognomines), so tritt der Mutter Axieros-Demeter nur eine Tochter Axiokersa-Persephone, kein Sohn zur Seite. Das religiöse Vorbild der ausschliesslichen Tochtererbfolge, wie sie das Mutterrecht darbietet, lässt sich hierin nicht verkennen. In Isis und Misa, der Midasmutter (H. Orph. 42, 9; Hesych. *Μιδάθεος*), liegt das gleiche System, und der Verfasser des dem Euripides mit Recht abgesprochenen Prologs der Danaë (Wagner, Fr. p. 156; Jakobs, Vermischte Schriften 5, 607) hat darin, dass er erst eine Tochter und nur im zweiten Geschlecht einen Sohn verheisst, dem samothrakischen Systeme sich richtig angeschlossen (*πρῶτα γὰρ θῆλυν σπορὰν φῦσαι δεήσει· κᾆτα πῶς κείνη . . λέοντα τέξεται πατρὶ κ. τ. λ.* verglichen mit Apollod. 2, 4; Plato, Crit. 7; Proclus in Tim. 2 extr.: *καὶ γὰρ ὁ Θεολόγος τὴν Κόρην μουνογένειαν εἴωθε προσαγορεύειν*; H. Orph. 29, 2; Paus. 4, 1: *ματρὸς καὶ πρωτογόνου Κούρας*). Ueber die Voranstellung der Mutter C. J. Gr. 1499; vgl. 765. Wie bei der Geburt, so erscheint auch beim Tode die Mutter allein. Gleich einem geängstigten Vogel die Länder durchirrend, sucht Demeter traurig die entschwundene Tochter; an des Sipylus hoher Felswand weint Niobe ewige Thränen über der Kinder Tod, und wie die karischen und lesbischen Weiber den Threnos anstimmen, so beweinen die Schwestern Gorgo's, die drei Jungfrauen, Pytho's Untergang (Porphyr. V. Pythagor. 16), heisst Ino flebilis, Aërope tristis (Welker, gr. Tragöd. P. 685), beklagen die *δίδυμαι* des memphitischen Serapeum Osiris' Tod (B. Peyron, papiri Greci del museo Britannico p. 19. 20), und legt noch Plato im Menexenus die epitaphische Rede in eines Weibes Mund (oben §. 10). Der Sterbende aber kehrt in den Schoss der Mutter, aus dem er hervorgegangen, zurück. Dem athenischen Ausdruck *Δημήτριοι* entspricht der arkadische *χρηστοί*, den Plutarch Qu. r. 52; Qu. gr. 5; Hesych. *χρηστοί*, urkundlich nachweist und nach Aristoteles auf die Verstorbenen bezieht. M. Oxon. II, t. 68. So des Kindes physische Pflegerin und Nährerin, wird die Mutter auch seine Hoffnung im Tode, durch die Weihe aber die Quelle der bessern Zuversicht, welche die Schrecken des Untergangs mildert. Von Demeter stammt die *τελετή*, von Frauen wird sie nach Arkadien gebracht und hier wieder nur den Frauen mitgetheilt. Aller leiblichen und geistigen Wohlthat Quelle ist die Mutter. Auf dieser Stufe der Religion erscheint das männliche Prinzip vorzugsweise als poseidonische Wassermacht und als finsterer Hades *Ἀξιόκερσος*, wie sie in den samothrakischen Mysterien und entsprechend in dem Poseidonskulte von Mantinea (Paus. 8, 5, 3; 8, 10, 2. 3. 4; 8, 37, 6; Pind. Ol. 11, 72. 83, p. 252 Boeckh; Ross, Inscr. 1, p. 4; vergl. Paus. 8, 8, 3) sich offenbart. Von der Mutter wird die zeugende Kraft umschlossen und beherrscht (P. 8, 5, 3; 8, 10. 2), und auf der Mondstufe, zu welcher das samothrakische System den Stoff erhebt, das gleiche Verhältniss beider Potenzen wiederholt. Als himmlische Erde haben wir uns Electra, Harmonia, Aphrodite und alle samothrakischen Mütter überhaupt zu denken. (Vergl. Plut. plac. phil. 2, 13; H. Orph. 38, 2; 3, 8; Procl. in Tim. 4, p. 283, 11; 5, p. 292: *οὐρανίαν γῆν τὴν σελήνην ὁ Ὀρφεὺς προσηγόρευσεν*; 1, 45: *παρ' Αἰγυπτίοις αἰθερίαν γῆν*. Gräbers. S. 76 ff. Oben S. 22, 2; 37, 1; 119, 1.) Ihnen untergeordnet walten die Kabiren-Dioscuren in den Feuererscheinungen der niedern Erdatmosphäre (vergl. Sch. Aristoph. pax. 276; Diodor 5, 49; Etym. Gud. *Κάβιροι*; Sch. Apoll. Rh. 1, 917; Cic. N. D. 3, 37; H. Orph. 38, 5), welcher Achilles-Pemptus (oben S. 115. 56), Bellerophon (oben S. 3, 1), Phaëthon und selbst der arkadische Zeus (Clem.

Alex. Coh. p. 8) angehören. Ganz in der Welt der stofflichen Erscheinung und des wechselreichen Naturlebens ist diese Religion gefangen. In ihr herrscht die Materie, und darum das Weib. Nicht überschritten ist die Grenzregion des Mondes, welcher als die höchste weibliche Quelle der Lehre und des Mysteriums dasteht. In dem auf Demeter und Dionysos bezüglichen *ἱερὸς λόγος* redet Orpheus die Mysten unter dem Namen Musaeus also an: *φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί — — σὺ δ' ἄκουε φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης Μουσαῖ'*. (Euseb. Pr. Ev. 13, 12; Justin. Martyr. bei Hermann Orph. p. 447; Lobeck, Aglaoph. p. 438—443; Plato, R. P. p. 236.) Stofflich-mütterlicher Natur und Entstehung ist die höchste *σοφία*, welche diese Religionsstufe und die samothrakische Weihe in sich trägt. Diotima's Erscheinung erhält aus diesem Systeme volle Verständlichkeit. Die doppelte Richtung ihrer religiösen Thätigkeit, die Lehre und die pestabwendenden Opfer, findet in der Natur jener ältesten Weisheit, die als *φυσιολογία* (Euseb. Praepar. Ev. 3, 16) bezeichnet und von Cicero auf die Kenntniss der natura rerum bezogen wird, ihre innere Einigung. Wohlbegründet ist also der Mythus bei Clem. Alexandr. Str. 1, 361 Potter, wonach Aiolus in der *φυσικὴ θεωρία* von seiner Gemahlin Hippo, Chiron's Tochter, unterrichtet wird. Vergl. Cyrill. c. Julian. L. 4, p. 134 ed. Lips.; Hermann, Catalog. s. v. Hippo; bedeutsam die Auffassung der Theano als erster Philosophin bei Didymus ap. Clem. Alexandr. Str. 1, p. 366; verständlich endlich Agnodike und das von Hygin f. 274 berichtete Ereigniss über die Entbindungskunst der Frauen (oben S. 74 Note), so wie die grosse Zahl der mulieres medicae, wovon ein Blick in Hermann's Catalogus überzeugt. An einer Philosophie physischer Grundlage kann auch das Weib sich erfolgreich betheiligen. Das Wichtigste, der religiöse Prinzipat des Weibes, erscheint nur als die Wiederholung der Stellung, welche in der Götterwelt dem demetrischen Mutterthum eingeräumt ist. Das Mysteriöse der pelasgisch-chthonischen Religion und der Weihecharakter der Frau sind nothwendig und durch innern Nexus verbunden. Das Alterthum gibt uns manche belehrende Beispiele für diesen Zusammenhang. Die Danaiden bringen die Weihen zu den Pelasgern, aber nicht den Männern, sondern den Frauen werden sie mitgetheilt (Herod. 2, 171). Die Weihen der thebanischen Kabiren stammen ihnen von Demeter, ihre Erhaltung knüpft sich an Pelarge, die an erster Stelle vor ihrem Manne genannt und mit einem trächtigen Mutterschweine verehrt wird (Paus. 9, 25). Chryse, des Pallas Tochter, bringt ihrem Gemahl Dardanus als Hochzeitsgabe die Weihen der grossen Götter, die sie gelernt hat (Dionys. Hal. 1, 68). Phot. Lex. p. 268: *Μητραγύρτης: ἐλθών τις εἰς τὴν Ἀττικὴν ἐμύει τὰς γυναῖκας τῇ μητρὶ τῶν θεῶν κ. τ. λ.* Kaukon, des Phlyus Enkel, übergibt die *τελητὴ τῶν μεγάλων θεῶν* der Messene, des Triopas Tochter (Paus. 4, 1, 4), Lykus dieselben dem Aphareus, dessen Kindern und Gemahlin Arene (*τῆς αὐτῆς γυναικὸς καὶ ἀδελφῆς ὁμομητρίας*, P. 4, 2, 3. 4). Bei der Wiederherstellung der Stadt auf dem Ithome verkündet Kaukon dem Epiteles im Traume: *ἔνθα δὴ τῆς Ἰθώμης εὕρῃ πεφυκυῖαν σμίλακα καὶ μυρσίνην, τὸ μέσον ὀρύξαντα αὐτῶν, ἀνασῶσαι τὴν γραῦν. κάμνειν γὰρ ἐν τῷ χαλκῷ, καθειργμένην θαλάμῳ, καὶ ἤδη λειποψυχεῖν αὐτήν.* Der eherne Sarg findet sich und darin ein aus feinen Bleiblättern (Boeckh im C. J. Gr. 1, 539, p. 486) gebildetes Buch, das einst Aristomenes hineingelegt hatte (P. 4, 20, 26; vergl. 9, 31, 4), mit der Beschreibung der von Kaukon aus Eleusis gebrachten Orgien. Die Bewahrung der Weihen wird also auch hier wieder an eine Frau geknüpft. Die messenische Mysterieninschrift schliesst sich erläuternd an das von Pausanias mitgetheilte Ereigniss an, und erwähnt auch *τὰν δὲ κάμπτραν καὶ τα βιβλία.* Nach Paus. 1, 38, 3 verrichten des Celeus drei Töchter die Mysterien, als *ἱεραὶ γυναῖκες* nach der messenischen Inschrift L. 20. Von Baubo wird Demeter zu Eleusis aufgenommen (Arnob. 5, 25; Paus. 1, 39, 1), von Jambe erheitert (Apollod. 1, 5, 1). Bei Apuleius M. 11, p. 276 Bip. lässt sich Lucius zuerst in die Mysterien der Isis, nachher in die des Osiris aufnehmen. So innig ist das Mysterium mit dem weiblichen Naturprinzip verbunden, dass es auch in den dionysischen Weihen nicht auf den zum höchsten Glanze entwickelten männlichen Gott übergeht, sondern mit dem Mutterthum verbunden, und darum nächtlicher Weile gefeiert wird (H. Orph. 79, 9; 52, 4; 54, 10). Das Ei, des gebärenden Mutterschosses Bild, bildet ihren Mittelpunkt (Plut. Symp. 2, 3); selbst das männliche Geschlecht nimmt in weiblicher Kleidung Antheil daran, die Kränze werden von den Zweigen der materna myrtus gebildet (Arist. ranae 330; Tz. Cass. 1328; De Witte, Cab. Durand 389, 390; Laborde, Lamb. 1, 13. 15; Gräbers. S. 25. 26. 65. 87), weibliche Gottheiten sind die Lehrerinnen, H. Orph. 24, 10 in Nereïdas: *ὑμεῖς γὰρ πρῶται τελετὴν ἀνεδείξατε σεμνὴν εὐίερον Βάκχοιο κ. τ. λ.*; 67, 7 in Musas.: *αἳ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστιπολεύτους.* In der Erzählung von den römischen Bacchanalien tritt die Bedeutung des Weibes, der Mutter zumal, bezeichnend hervor, Liv. 39, 13: primum sacrarium id feminarum fuisse etc. Vergl. *Μελανίππη ἡ σοφή: οὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,* Welker, gr. Tragöd. 840. 850; Clem. Alexandr. Str. 1, 360; Diod. 4, 45; Aristipp *ὁ μητροδί-*

δακτος, Arete's Sohn, von Cyrene Strabo 17, 837; Diogen. Laërt. 2, 86; Aristot. ap. Euseb. pr. ev. 14, 18, p. 764; Aelian, H. A. 3, 40; — Proverbia Salom. 31, 1. 26; — Marc. Aurel. Anton. *τῶν εἰς ἑαυτόν*, initio: *παρὰ τῆς μητρὸς τὸ θεοσεβές κ. τ. λ.*; — Diogen. Laërt. 10, 4: *σὺν τῇ μητρί κ. τ. λ.* In dem demosthenischen Angriff auf Aeschines' Jugendjahre pro corona p. 313 wird ihm vorgeworfen, er habe zur Nachtzeit bei den Weihungen seiner Mutter die orphischen Bücher vorgelesen: *τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες κ. τ. λ.* Das delphische Fest Herois enthält einen auf Semele's Rückführung bezüglichen mystischen Theil, den nur die Thyiaden kennen, und auf dasselbe folgt das Schuhschlagen der Charila (Plut. Qu. gr. 12). Auch die Errichtung des Liknites ist nur der Thyiaden That (Plut. Is. 35; Pausan. 10, 6, 2). Hierophantiden oder Prophantiden ertheilen die Weihe. Photius und Suidas: *Φιλλεῖδαι γένος ἐστὶν Ἀθήνησιν. — ἐκ δὲ τούτων ἡ ἱέρεια τῆς Δήμητρος καὶ Κόρης, ἡ μυοῦσα τοὺς μύστας ἐν Ἐλευσῖνι.* C. J. Gr. No. 432. 435. Hesych. *μητροπόλους* S. Croix, mystères 1, 244—246 mit Sacy's Anmerkung und Lord Valentia travels 2, 117. 484. London 1811. Zu erwähnen ist besonders jene, welche den Kaiser Hadrian in die Eleusinien einweihte (Dio Cass. 69, 11; Spartan. 13; Salmasius p. 117). Die darauf bezügliche Inschrift, im J. 1785 von Worsley zu Eleusis entdeckt, wird mitgetheilt von Show, charta papyracea graece scripta Musei Borgia Velitris, Romae 1788, 4⁰. p. 77 ff. Jakobs, Antholog. Palatina app. No. 234; C. J. Gr. 1, No. 434. Beachtung verdient, dass die Hierophantin, die nach heiliger Satzung ihren Geschlechtsnamen verschweigt (Lucian. Lexiph. 10), sich *Μήτηρ Μαρκιανοῦ, θυγάτηρ Δημητρίου* nennt. Das Mutterthum und seine fertilitas (vergl. C. J. Gr. 1436. 1440. 1446) wird hier im Anschluss an die demetrische Natur besonders hervorgehoben, wie auf einer amyclaeischen Inschrift (Nouv. traité de diplomat. T. 1, p. 616) und auf einem von Chandler zu Eleusis gefundenen Titel (Inscr. p. 2, No. 120; C. J. Gr. No. 435). Vergl. Diogen. Laërt. 8, 1, 10, 11: *τὴν δὲ τέκνα γεννησαμένην Μητέρα*, und C. J. Gr. 1442. 1446. 392. 435. 921. Ueber Hierophantiden, Kreuzer, Symb. 4, 487. Zur Einweihung werden die Kinder von den Müttern dargebracht, so dass auf den Katalogen der hermionischen Demeter vielfältig nur der Muttername erscheint (C. J. Gr. 1207. 124. 1193; vergl. 448. 443. 445. 379. 390. 391. 397). Die Einweihung durch Frauen kehrt wieder in dem Neuplatonismus, wie denn Proclus durch Asclepigenia, die Tochter seines Lehrers Plutarch von Athen, in die *ὄργια καὶ ἡ σύμπασα θεουργικὴ ἀγωγή* eingeweiht wurde (Marini vita Procli 28. Vergl. Fabricii prolegom. p. 31 in Boissonnade's Ausgabe des Marinus). Genaueres über die Frauen der Pythagoreer und Carpocratianer später. In die Reihe der Zeugnisse für die hervorragende Rolle des Weibes bei der Initiation treten auch bildliche Darstellungen ein. Der erste Platz gebührt den beiden oben erwähnten Silber-Kantharn von Bernay, welche mit dem bacchischen Ei die zerbrochene Lyra verbinden. (R. Rochette, notice sur deux vases d'argent provenant du dépot de Bernay, du cabinet des antiques, extrait des nouvelles annales publiées par la section française de l'institut archéologique, Paris 1838 chez Chapelet, rue de Vavgirard 9.) Die Frau erscheint hier in hervorragender Stellung. Sie wird als die begeisterte Verkünderin des Mysteriums in imponirender aktiver Haltung dargestellt, der Mann erscheint ihr gegenüber in empfangender, horchender, hingegebener Stellung. Wie Socrates vor Diotima, so sehen wir hier den bärtigen Alten in der Gewandung eines Philosophen stehend, dem sitzenden aus der geöffneten Rolle, dem *βίβλιον*, der messenischen Inschrift, das Gesetz des Heils verkündenden, begeisterten Weibe gegenüber treten, begierig aus der Hierophantin Mund die Offenbarung des Geheimnisses, dessen ganze Tiefe Sokrates kaum erfasst, das Zeus bei Themis erkunden muss, und Jo vorahnt, das zu vernehmen. Das Relief der pompeianischen Cista, das in den Annali T. 13, tav. d'agg. H. abgebildet ist, gibt der Zusammenstellung des Philosophen mit dem ihn unterrichtenden Weibe dadurch einen entschiedenen Mysterienbezug, dass Eros selbst mit den Abzeichen der Weihen, mit Taenia und Cista versehen, der Unterredung beiwohnt. Wie diese Darstellung, so hat man auch die eines Sardonyx im Pariser Cabinet (Lenormant, trésor de numismatique, gal. mytholog. p. 146) auf Sokrates und Diotima bezogen. Vergl. das Gemmenbild bei Gerhard, Denkmäler und Forschungen 1849, Taf. 6, 8 und die im Anzeiger, 1860 Februar, p. 21 erwähnte Darstellung. Der Ruhm, zu welchem die Darstellung gelangte, wäre kaum hinlänglich gerechtfertigt, entspräche sie nicht durch die Stellung, welche sie dem Weibe anweist, einer Religionsidee von weitestem Umfang und einer allbekannten Mysterienübung. In der That, wohin immer wir blicken, überall tritt der Weiheprinzipat des Weibes uns entgegen. Vor dem Enorches-Ei in Contemplation versunken, steht eine weibliche Gestalt (Gräbers. Taf. 4), Weiber halten das Mysterien-Ei, so an den beiden Grableuchtern zu Karlsruhe und Paris (der letztere ging aus dem Cabinet Durand in's Antikencabinet über; Cab. Durand 1896 nennt einen Apfel statt des vollkommen deutlichen Eis); so Mus. Chius 1, 11. 22. 97; so auf einem Leky-

thos des Louvre, dessen Abbildung in den Beilagen. Weiblich ist Telete mit dem bacchischen Ei (Gräbers. S. 30 ff.), weiblich die ungeheure Mehrzahl aller Grabterracotten, weiblich die aus Blumengewinden hervortretenden Köpfe auf unzähligen Grabvasen, besonders Unteritaliens, wo für **beide** Geschlechter die Mysterienhoffnung an Kore's Epiphanie geknüpft erscheint. Mädchen tragen die heiligen Schriften nach Eleusis (Schol. Theocrit. Id. 4, 25), eine Stelle, welche Preller Demeter S. 351, N. 56 aus Unkenntniss dieses ganzen Ideenzusammenhangs für unglaubwürdig erklärt (Paus. 8, 15, 2; Apulei. M. 11, 16). Eine grosse Zahl von Grabterracotten, unter andern eine Pariser, welche Eros als Mysteriengenius vertraulich der sitzenden Matrone sich anschmiegend darstellt, und Grabmalereien (Bartoli, sepolcri tab. 67) zeigen das Diptychon oder die Rolle in den Händen oder auf den Knieen weiblicher Gestalten (R. Rochette, 3me mém. d'antiquités chrétiennes, planche 3, 1; Mon. inéd. pl. 74, 2, p. 402; Carli, due dissertaz. sopra Medea p. 211—219; Jorio, sceletri cumani, tab. 2; das von De Witte auf die Musen bezogene Elfenbeinrelief im Louvre; Vase Middleton, Sappho mit einer Rolle und dem Genius Talas, De Witte, Cab. Durand p. 160; besonders Dubois-Maisonneuve, introd. pl. 43; Millin, peint de vases 1, 48; voy. au midi de la Fr. p. 65, 2). Der höchste Mysteriengedanke knüpft sich an die mit Tänien um die Hörner geschmückte Mondkuh Jo an, welche aus einem Agrigentiner Grabe in's Museum von Karlsruhe gelangte, und in der Anthol. 6, p. 306 spricht der Dionysisch-Geweihte den Wunsch aus: *καλή με γυνὴ φοροίη (Διονύσιον ἐς χόρον), καθαρὸν θεμένη νόον.* Alle diese Erscheinungen sind Ausfluss derselben Idee, äusserlich verschiedenartige, aber innerlich verwandte Manifestationen der das Mysterium der chthonisch-pelasgischen Religion beherrschenden Auffassung, in welcher die Mutter als Trägerin nicht nur alles leiblichen, sondern auch alles geistigen Wohls an der Spitze der Familie und der ganzen Kultur steht. In dieser Welt findet Sokrates eine Erleuchtung der Weisheit, die ihm die attisch-jonische nicht mehr bot (vergl. Porphyr. de abst. 2, 16). Die Entwicklung der metaphysischen Natur des Eros, des Göttlichen und Bleibenden in der Schönheit, verkündet eine Seherin aus dem Autochthonengeschlecht der *προσέληνοι* Arcades (Paus. 5, 1, 1; 8, 4, 1; Plut. Qu. r. 76), eines Muttervolkes, welches der spätern Bewegung des hellenischen Volksgeistes vielfältig fremd geblieben war (Porphyr. abstin. 2, 16), und dessen Frauen magische Kräfte, besonders die, den Mond durch ihre Beschwörungen auf die Erde herabzuziehen, noch zu Plutarchs und Lucians Zeit beigelegt wurde. Zu einer ältern Bildungsstufe, zu jenem pelasgischen Matronenthum, das in dem Besitz und der Verwaltung der Weihen seine religiöse Grösse fand, kehrt Sokrates zurück, und bringt so dem hohen Gehalt der vorhellenischen Kultur in der Ehrfurcht vor dem pelasgischen Weibe die grösste Anerkennung dar. Diotima gehört durchaus nicht zu der Klasse der berühmten Frauen. Inmitten des glänzenden Hetärenthums der attisch-jonischen Welt musste sie altväterisch und unbegreiflich erscheinen. Aspasia zog Aller Blicke auf sich, und neben ihr haben viele Hetären, die königliche Diademe mit Füssen traten, ihrem Namen Dauer gesichert. Diotima dagegen zieht Sokrates aus dem Dunkel hervor. Sie ist nicht eine ihrem Volksthum ganz fremde Erscheinung, welche gar keinen Schluss auf die Zeitgenossen zuliesse. Nur die Höhe, nicht die Richtung ihres Geistes ist es, was an ihr rein individuell genannt werden kann.

CXLVII. Die Nachrichten über Mantinea ergeben das Bild einer Stadt, deren Charakter mit dem Diotima's wesentlich übereinstimmt. Derselbe Anschluss an eine vorhellenische Kulturperiode, dieselbe Verbindung mit den alt-pelasgischen Mysterienkulten, dieselbe *δεισιδαιμονία.* Wir sehen die Stadt, welche Polyb. 2, 56 die älteste Arkadiens nennt, ausgezeichnet durch die Pflege der Musik, des Tanzes und der Philosophie, dreier Bestrebungen, deren Zusammenhang unter sich und mit der Religion, insbesondere mit den mystischen Kulten, uns bei den Epizephyriern und Lesbiern entgegengetreten ist, und von den Alten öfter hervorgehoben wird. (Plut. de mus. 32; Luc. de saltat. 7 ff.; Strabo 10, 467. 468; Timaeus Locr. de anim. 17: *μωσικὰ δὲ καὶ ἁ ταύτας ἁγεμὼν φιλοσοφία ἐπὶ τᾷ τᾶς ψυχᾶς ἐπανορθώσει ταχθεῖσαι κ. τ. λ.*) Suidas schreibt von Aristoxenus, dem bekannten Tarentiner: *διατρίψας δὲ ἐν Μαντινείᾳ φιλόσοφος γέγονε καὶ μουσικῇ ἐπιθέμενος οὐκ ἠστόχησεν κ. τ. λ.* Plut. mus. 32: *ἀλλὰ οἱ μὲν πολλοὶ εἰκῇ μανθάνουσιν, ὃ ἂν τῷ διδάσκοντι ἢ τῷ μανθάνοντι ἀρέσῃ· οἱ δὲ συνετοὶ τὸ εἰκῇ ἀποδοκιμάζουσιν, ὥσπερ Λακεδαιμόνιοι τὸ παλαιὸν καὶ Μαντινεῖς καὶ Πελληνεῖς· ἕνα γάρ τινα τρόπον ἢ παντελῶς ὀλίγους ἐκλεξάμενοι οὓς ᾤοντο πρὸς τὸν τῶν ἠθῶν ἐπανόρθωσιν ἁρμόττειν, αὐτῇ τῇ μουσικῇ ἐχρῶντο.* Besonders belehrend ist die Erzählung des Polyb. 4, 20. 21, der die Rohheit der arkadischen Cynaethenser auf ihre Vernachlässigung der Musik zurückführt. Zwei Einzelnheiten sind daraus besonders hervorzuheben. Den arkadischen Frauen wird die Theilnahme an den Zusammenkünften und allen Bestrebungen der Männer beigelegt: *συνόδους κοινὰς καὶ θυσίας πλείστας ὁμοίως καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξὶ κατείθισαν, ἔτι δὲ χοροὺς παρ-*

θένων ὁμοῦ καὶ παίδων. Der Mantineer aber wird in einer Weise gedacht, aus welcher ihr besonderes Festhalten an der Musik und die damit verbundene δεισιδαιμονία (Polyb. 4, 20: μάλιστα διὰ τὴν εἰς τὸ θεῖον εὐσέβειαν) hervorgeht. Während die übrigen Arkader-Städte sich damit begnügten, jeden Cynaethenser aus ihren Mauern fortzuweisen, veranstalteten die Mantineer Lustrationen der Stadt: καθαρμὸν ἐποιήσαντο καὶ σφάγια περιήνεγκαν τῆς τε πόλεως κύκλῳ καὶ τῆς χώρας πάσης. Damit tritt die Nachricht des Plutarch mus. 20. 21, welche von dem Mantineer Tyrtaeus das Festhalten an dem einfachen, strengen Charakter der alten Musik hervorhebt, und diejenige, welche Evander die Einführung derselben in Italien zuschreibt (Dionys. Hal. 1, p. 26 Sylb.), in Verbindung. Nicht minder die des Virgil, dessen Ausspruch Ecl. 10, 33: soli cantare periti Arcades, die Musik als eine Uebung des ganzen Volkes darstellt (Müller, Dorer 2, 327), und dadurch noch mehr Bedeutung gewinnt, dass ihr in den Worten: Vestrae meos olim si fistula dicat amores, zunächst eine erotische Beziehung beigelegt wird (vergl. Theocrit. Syrinx. und Schol. bei Kiessling p. 791). Endlich Pausan. 8, 9, 1, der von einem Bilde Latona's und einer Muse mit dem flötenden Marsyas auf der Basis spricht. Die alte Musik wird aber auf die Thraker und ihre Propheten Orpheus, Musaeus, Thamyris zurückgeführt (Strabo 10, 491; Pausan. 10, 29), was für Mantinea dadurch Bedeutung gewinnt, dass nach Pausan. 8, 9, 4 die thrakischen Bithynier (Strabo 12, 564) mit den Mantineern in Volksverwandtschaft stehen. — Ueber die Orchestik haben wir das Zeugniss des Athen. 1, 22 B., der den lakonischen, troezenischen, epizephyrischen, kretischen, jonischen Tänzen die mantineischen nach Aristoxenus διὰ τὴν τῶν χειρῶν κίνησιν vorzieht, so dass der Ausdruck des Lesbonax von Mytilene, der die Tänzer χειροσόφους nannte (Luc. salt. 69), ganz besonders von den Mantineern gebraucht werden könnte. Erfinder des Tanzes heisst der älteste Eros (Luc. salt. 7); die Orchesis steht vorzugsweise mit den orphischen Mysterien in Verbindung (Luc. salt. 15; Sch. Apoll. Rh. 3, 1), wie sie denn im Anschluss an sie auf Grabbildern dargestellt erscheint (vgl. z. B. das Cumaner Grab bei Jorio, sceletri. tab. 1. 2. 3; Aristoph. Ranae 154—157). An den Tanz schliesst sich die ὁπλομαχία, ἔνοπλος ὄρχησις an (Schol. Pind. Pyth. 12, 127). Bei Athen. 4, 154 D. spricht Ephoros von dem Festhalten der Mantineer an der alten Bewaffnung, die nach ihren Erfindern Μαντινικὴ ὅπλισις hiess, und fügt bei: πρὸς δὲ τούτοις καὶ ὁπλομαχίας μαθήσεις ἐν Μαντινείᾳ πρῶτον εὑρέθησαν, Δημέου τὸ τέχνημα καταδείξαντος. Daran schliesst sich die bithynische Sage an, wonach Ares, um seine übermässige Manneskraft zu regeln, von Hera erst im Tanz, dann im Waffenkampf unterrichtet wurde (Lucian. salt. 21: μὴ πρότερον ὁπλομαχεῖν διδάξαι, πρὶν τέλειον ὀρχηστὴν ἐπειργάσατο. Vergl. Apollod. 2, 2, 1). Dadurch wird der Zusammenhang Mantinea's mit Bithynien bestätigt. Vergl. Plut. Numa 4. Ihnen schliesst sich Rom an. Lucian zieht die römischen Salier herbei, und andere Nachrichten bestätigen die Verbindung. So Serv. Aen. 2, 235; 8, 285; Festus p. 326: Salios a sallendo (?) et saltando dictos esse quamvis dubitari non debeat, tamen Polemon ait Arcada quendam fuisse, quem Aeneas a Mantinea in Italiam deduxerit, qui juvenes Italicos ἐνόπλιον saltationem docuerit. At Critolaus Saonem ex Samothrace, eum Aenea deos Penates qui Lavinium transtulerit, saliare genus saltandi instituisse, a quo appellatos Salios etc. (Nach dieser Stelle ist bei Serv. Aen. 2, 235 mit Lobeck, Aglaopham. 2, 1292 das räthselhafte Suos in Saos oder Saios zu bessern.) Das Gleiche bei Plutarch Numa 13. Rom, Mantinea, Bithynien erscheinen hier in derselben Verbindung, in welcher Vorderasien, Arkadien, Mittelitalien in Dardanus und Aeneas auftreten. Ihre Verbindung liegt in dem samothrakischen Kulte, an den zu Rom auch das demetrische Ei (Varro, R. R. 1, 2; Gräbers. S. 24), die arkadische, auf Evander zurückgeführte Musik, der Gebrauch weisser Kleider in Trauerfällen (Plut. Qu. rom. 23), Vesta, die Dioscuren und Cerus Manus des carmen saliare (Festus p. 122. 146. verwandt mit Κέρσος in Ἀξιόκερσος, mit Κρήσιος bei Paus. 8, 44, 5, Cretea bei Paus. 8, 38, 2, Κρῆσος bei P. 7, 2, 4, Ceres, cera, cresco, creare, vergl. Plut. q. gr. 36, Plut. Is. 35), sich anschliessen. Serv. Aen. 3, 12: Samothraces cognati Romanorum. Durch Mantinea's Verwandtschaft mit Bithynien veranlasst, stiftete Hadrian dem bithynischen Antinoos (Cass. Dio. 69, 11, Reimarus p. 1159) zu Mantinea einen mit fünfjährigen Spielen und Weihen verbundenen Kult (Paus. 8, 9, 4; C. J. Gr. No. 1124. 248), in Folge dessen Autonoë in Antinoë umgestaltet wurde (Pausan. 8, 9, 2; 8, 8, 3; 8, 11, 2). Diese τελετή schloss sich nach Paus. 8, 9, 4 an die dionysischen Weihen an, welche auch zu Mantinea, wie überall im Peloponnes, Eingang fanden, und dem Prinzipat des Mutterthums, wie es in der früher schon betrachteten Erzählung des Paus. 8, 5, 3; 8, 10, 2, ebenso in dem Mythus von der Flucht der Peliastöchter nach Mantinea τὰ ἐπὶ τῷ θανάτῳ τοῦ πατρὸς ὀνείδη φευγούσας bei Paus. 8, 11, 2, vergl. Serv. Aen. 6, 480, bedeutsam hervortritt, eine neue Stütze liehen. Auf solcher Grundlage ruht der Ruhm gesetzmässiger Ordnung, durch den Mantinea sich auszeichnete. Polyb. 6,

43; Aelian. V. H. 5, 22; Eustath. zu Homer p. 1860 nennen die Mantineer *εὐνομώτατοι* und *δίκης φύλακες* gleich den Cretern und Locrern, und als ihren Gesetzgeber Nicodor, über diesen, der als Faustkämpfer berühmt war, und Diagoras den Melier, der ihm bei der Gesetzgebung zur Seite stand, Aelian V. H. 2, 23; Hermann, Gesetzgebung S. 38. Welchen Ruhm Mantinea genoss, zeigt die von dem delphischen Orakel den ebenfalls durch hohe Stellung der Frau ausgezeichneten Cyrenäern gegebene Weisung, sie sollten die Ordnung ihres Staatswesens einem Mantineer anvertrauen. Diese sandten ihnen hierauf den vornehmsten ihrer Mitbürger, Demonax. Herod. 4, 161. Was wir von den getroffenen Einrichtungen erfahren, trägt den Stempel der alten unverdorbenen Demokratie, wie sie nach Aristotel. Pol. 6, 2, 2 in frühern Zeiten auch zu Mantinea herrschte, woran sich die Nachricht des Plutarch, Cleomen. 14 anschliesst, dass die Mantineer den um die Wiederbelebung der alten lycurgischen Gleichheit verdienten spartanischen König zuerst in ihre Mauern aufnahmen und von ihm die Herstellung der frühern Ordnung erhielten. Die Macht der Battiaden, die das alt-hellenische Königthum nach dem Vorbild der benachbarten ägyptischen Herrscher mehr und mehr in orientalische Despotie umzugestalten trachteten, wurde wieder in ihre frühern Grenzen eingeschlossen, Battus III auf die *τεμένεα* und *ἱερωσύναι* beschränkt (Müller, Dorer 2, 173). Eine Nachricht des Hermipp. bei Athen. 4, 154 D. dient dazu, auf den Geist Mantinea's noch mehr Licht zu werfen. *Ἕρμιππος δ' ἐν πρώτῳ περὶ νομοθετῶν τῶν μονομαχούντων εὑρετὰς ἀποφαίνει Μαντινεῖς, Δημώνακτος ἑνὸς τῶν πολιτῶν συμβουλεύσαντος· καὶ ζηλωτὰς τούτου γενέσθαι Κυρηναίους.* Unter dieser *μονομαχία* ist der gerichtliche Zweikampf zu verstehen, der nicht nur von Athenaeus als *ἀρχαῖον* erklärt wird, sondern bei Strabo 8, 357 *ἔθος τι παλαιὸν τῶν Ἑλλήνων* heisst, und als Gottesurtheil in dem Kampf über die Cynuria (Strabo 8, 376), so wie in dem der Römer und Albaner und bei Pausan. 10, 16, 4 allgemein bekannte historische Beispiele hat. Mit dieser Bedeutung konnte *μονομαχία* als Staatssitte in der Gesetzgebung und in einer Schrift über Gesetzgeber Erwähnung finden. Die religiöse Auffassung, die hierin hervortritt, steht nicht nur mit dem kultlichen Charakter des Königsthums, den Demonax festhielt, und woran sich die Mantik des Battus anschliesst (Clem. Alexandr. Strom. 1, p. 333 fin.), sondern mit jener arkadischen *δεισιδαιμονία,* deren Polyb rühmend erwähnt (vergl. Pind. Ol. 11, 108. Schol. ap. Boeckh, p. 253), in vollkommener Uebereinstimmung. In allen zusammengestellten Zügen tritt der gleiche Charakter der alten Arkader-Stadt hervor: Diotima's Heimath ist vorzugsweise den ältesten Formen der pelasgischen Kultur treu geblieben. Die hervorstechenden Züge gynaikokratischer Lebensgrundlage, *εὐνομία, δικαιοσύνη, σωφροσύνη,* Vorliebe für das Hergebrachte, die mit dem Einfluss des Weibes nach Strabo's Bemerkung stets verbundene *εὐσέβεια* (oben Seite 20, 1), und die aus dem Prinzipat des chthonischen Mutterthums folgende demokratische Gleichheit aller Staatsmitglieder kehren zu Mantinea wieder, wie wir sie in Lycien, Creta, Aegypten, Locri, Elis gefunden haben. — Der pelasgischen Kultur und Religion gehört der zu Mantinea heimische Name Lucomides. Diodor 15, 62, 67; Paus. 8, 27, 2. Die genauere Betrachtung desselben wirft auf das demetrische Mutterthum und den damit verbundenen Mysterienkult reiches Licht. Im attischen Demos Phlya besitzen die Lycomiden ein Telesterium Demeters, das von den Persern zerstört, Themistocles, ein Nachkomme des Stammes, wieder aufbaute (Plut. Them. 1; Schoemann, gr. Alterth. 2, 341; Boeckh im C. J. Gr. 385, p. 441; Preller, Demeter S. 61—63; 148 Note 10, wo indess Manches auf den Kopf gestellt wird; Bossler, de gentib. et famil. Atticae sacerdotal. p. 40). In dem Hymnus auf Demeter, den Musaeus für die Lycomiden dichtete, war der Mythus von Phlyus' Geburt aus der Erde dargestellt (Pausan. 4, 1, 4); Phlyus aber heisst Kaukon's Vater. Pausan. 9, 30, 6 erwähnt orphische Hymnen, welche die Lycomiden bei den demetrischen Orgien absingen; anderwärts (9, 27, 2) solche des Orpheus und Pamphos auf Eros, deren sie sich bei den gleichen Feiern bedienen. Beim *Κλίσιον Λυκομηδῶν* errichtete der athenische Weihepriester Methapus, Epaminondas' Zeitgenosse, ein Standbild, dessen von Paus. 4, 1, 5 mitgetheilte Inschrift der Orgien Demeters, des Phlyus, Kaukon und Lycus gedenkt. (Meursius, lectiones Atticae 2, 19; Passow zu Musaeus S. 52—55; Siebelis zu Paus. 4, 1, 5, p. 89; Müller, de Minerva Pol. p. 11. 45; Bode, Orpheus p. 139; Sauppe zu der andanischen Inschrift p. 4—7; Lobeck, ad Phrynich. p. 648.) Die Verbindung der Lycomiden mit den demetrischen Weihen, den Eumolpiden (C. J. Gr. 386; Arnob. 5, 25) und dem pelasgisch-samothrakischen Religionssystem unterliegt also keinem Zweifel. Ihr gleichmässiges Vorkommen in Arkadien, besonders zu Mantinea, zu Tegea (Diod. 15, 59; Lycos in Theben und Messenien nach Paus. 2, 7, 2; 9, 16, 4), zu Athen (Thucyd. 1, 57; 5, 84; Herod. 8, 11; Xenoph. Hellen. 6, 5, 4; C. J. Gr. 263), auf Scyros (Paus. 1, 17, 6; 10, 25, 3), in der pelasgischen Danaë-Stadt Arde (Gräbers. S. 355 ff.) und zu Rom (Fest. Lucomedi a duce suo

Lucumo dicti, qui postea Luceresės appellati sunt. Luceres et Luceres . . appellati sunt a Lucero Ardeae rege) kann also nicht überraschen. Für Rom erklärt die demetrisch - pelasgische Kulturstufe die politische Zurücksetzung der dritten Tribus. Für Athen aber wird die komische Bühnenperson, der fratzenhafte *Λυκυμήδειος,* von dem Julius Polydeukes 4, 143. 145 handelt, ganz verständlich. Die hehre Figur jener pelasgischen Vorzeit, der das attische Mutterrecht angehörte, wird von den spätern Geschlechtern mit dem Charakter des Lächerlichen umgeben. Mit der Idee der demetrischen Maternität stimmt Hesych's Erklärung *γένος ἰθαγενῶν* überein. Vergl. Porphyr. de antro nymph. 19, wo die demetrische Biene (18) *σύμβολον τῆς κατ' εὐθεῖαν γενέσεως* heisst. Darin liegt nicht nur der Ruhm echter, d. h. ehelicher Geburt, wie sie Demeter verlangt, sondern auch der eines besondern Adels, wie er in Festus' Glosse Lucomedi a duce Lucumo vel ab Ardeae rege und in der hohen Stellung der mantineischen, scyrischen, tegeatischen Lycomiden ebenfalls hervortritt. Worin diese Auszeichnung liegt, lässt sich aus dem Mutterprinzipat befriedigend erklären. Die Lucomedi haben in dem aus dem Mutterschoss der Nacht gebornen jungen Tag ihr religiöses Vorbild. Allen Anwendungen der ersten Worthälfte (die zweite auch in dem mantineischen Agamedes, Paus. 8, 10, 2), wie sie in lux, lucus, lucar (Plut. Qu. rom. 88; Festus p. 119 Müll.), Lykaia, Lucina, *Ἀφροδίτη λυκαίνη* (H. Orph. 55, 11), *λυκάβας* (*ἐνιαυτός*), *νὺξ λυγαίη* (Sch. Apoll. Rh. 2, 1121) sich findet, liegt die gleiche Idee des aus dem Dunkel hervorgehenden Lichts, wie wir sie früher in den elisch-arkadischen Klytiden (Jamiden zu Mantinea Pausan. 8, 10, 4; Mantineus, des Lycaon Sohn, Pausan. 8, 3, 1; 8, 8, 3; Plut. Qu. gr. 39), in dem orphischen Apollo Eous, in dem tönenden Memnon, Lyciae rector (Manil. Astr. 1, 765), als Religionsstufe gefunden haben, zu Grunde. Für Lucius bezeugt es Festus p. 119, Varro L. L. 9, 60, und das epitome de nom. ratione: oriente luce oder ipso initio lucis nati, so wie die Analogie von Manii, wo der Begriff des Morgens in den von bonus übergeht. Mit dieser Lichtstufe ist der Prinzipat der Nacht über den Tag, qui dies ex ista nocte nascetur, der Mutter über den leuchtenden Sohn, den *φωσφόρος δαίμων* (H. Orph. 34, 5; Boeckh im C. J. Gr. No. 184, p. 316, 2), stets verbunden. Der gebärende Schoss beherrscht die Frühgeburt, in deren Herrlichkeit man die Erfüllung des mütterlichen Mysteriums erblickt. Dadurch wird Lucius zur Bezeichnung des Geweihten, wie in Apuleius' Metamorphosen, Lycomedes und *Λυκωρεῖς* zu einem apollinischen Namen (Paus. 7, 4, 2; Schol. Apollon. Rh. 4, 1490; 2, 711; Plut. de sera num. vind. 13: Heraclidische Lykormaeer), Lycos zum apollinischen Propheten (Paus. 1, 19, 4), wie er uns in dem Pandionsohne, der mit Kaukon und Musaeus verbunden, die Weihe der grossen Götter, Demeter und Kore, von Athen nach Andania brachte (Pausan. 4, 1; 4, 2, 3; 4, 20, 2; 10, 12, 6, gewiss mit Unrecht als spätere Erfindung erklärt), und den Termylern den höhern Namen Lycii mittheilte (Herod. 1, 173; Paus. 1, 19, 4; Serv. Aen. 12, 516; 4, 377), entgegentritt (Aen. 9, 570: Lucetius). Aus Allem diesem ergibt sich deutlich, welcher Religionsstufe die Bezeichnung Lycomedes angehört, und welche Beziehung sie mit dem pelasgischen Mutterthum und den Mysterien Demeter's, so wie mit der dem Geschlechte zustehenden Dadouchie (Meier, gentil. att. p. 49) verbindet. Alles was wir von Mantinea wissen, schliesst sich der samothrakischen Religion und ihren Weihen an. In Verbindung mit diesen wird die ganze Lebensgestaltung der altberühmten Arkaderstadt in ihrer Eigenthümlichkeit wie in ihrem Gegensatz zu der jonisch - attischen Bildung verständlich, und Diotima's priesterlich erhabene Gestalt aller Räthselhaftigkeit entkleidet. Ueber spätere Philosophinnen aus Mantinea, besonders Lastheneia Clem. Alexandr. str. 4, 619; Diogen. Laërt. 3, 46; 4, 2; Jamblich. V. Pyth. 267 fin.; Hermann, Catalog. p. 383. Axiothea: Themist. in Sophist. or. 23, p. 295. Vgl. Tischbein, vas. Hamilton 3, 57.

CXLVIII. Bevor wir von den äolischen und pelasgischen Frauen zu der verwandten Erscheinung der Pythagoreerinnen, von Sappho und Diotima zu der von den Alten mit ihnen zusammengestellten Theano übergehen, sind einige dem pelasgischen Mutterrechte angehörende und seine Natur noch mehr erläuternde Einzelnheiten hier anhangsweise beizubringen. Was Hesiod, op. 130, von den Menschen des silbernen Geschlechts schreibt und Proclus erläuternd beibringt, bestätigt nicht nur die eigenthümliche Verbindung des Mutterprinzips mit der pelasgischen Welt, sondern eben so alle einzelnen Züge, welche wir als die charakteristischen dieser Religionsstufe von Beginn dieses Werkes hervorgehoben haben. In den Worten: *ἀλλ' ἑκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῇ ἐτρέφετ' ἀτάλλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκῳ,* wird das Mutterthum als Mittelpunkt der ganzen häuslichen und volklichen Existenz des silbernen Menschengeschlechts hingestellt. Vergl. Pind. Pyth. 4, 305—309: *τὰν ἀκίνδυνον παρὰ ματρὶ μένειν αἰῶνα,* oben S. 214, 1. Ebendaselbst 4, 466: *ἑκατονταετεῖ βιοτᾷ,* und über die Hundertzahl die *ἑκατὸν οἰκίαι* der Locrer mit Hesych *ἑκατοστύς*; Serv. Aen. 6, 254. 325. In der Bezeichnung der Mutter als *κεδνή* liegt der Ausdruck jener besonders treuen Pflege,

welche auf Seite des Kindes die innigste Liebe zu der Gebärerin, der Quelle alles leiblichen und geistigen Wohls ihrer Geburten, hervorruft. Wir finden ihn öfters. So in Homer's Schilderung der Söhne und Töchter des Aeolus: *παρὰ πατρὶ φίλῳ καὶ μητέρι κεδνῇ δαίνυνται,* wo die Voranstellung des Vaters eine bei Homer natürliche Abweichung von der Uridee enthält. So in der Theogonie 160: *προσηύδα μητέρα κεδνήν,* wo von Kronos' Erfüllung des mütterlichen Gebotes die Rede ist. Entsprechend sagt Theocrit. Id. 17, 123 von Philadelphus: *ματρὶ φίλᾳ καὶ πατρὶ θυώδεας εἵσατο νάους* (Letronne, Recueil 1, 180—182), womit der auf die berühmte Kleopatra Kokke bezügliche Beiname *φιλομάτωρ* (Paus. 1, 9, 1 und Letronne, Recueil 1, 67; Aristot. Eth. Nicom. 8, 14, p. 1161) zusammengestellt werden muss, wie denn der innige Zusammenhang der *φιλία* und verwandtschaftlicher Zuneigung mit dem Mutterrecht in der Königstitulatur des ptolemaeischen Hauses auf sehr beachtenswerthe Weise hervortritt. In den Anfängen der menschlichen Gesittung bildet die Mutterliebe den einzigen Lichtpunkt des sonst so düstern moralischen Daseins der Familie (oben S. 107, 1 am Ende). Auf sie gründet die pelasgische Religion die ganze Anlage des Lebens und alle jene Kultur, welche es trotz entgegenstehender und längst kanonisch gewordener Ansichten auszeichnet. Im Anschluss hieran gedenkt Hesiod nur der Mutter und ihrer über das ganze Dasein des Kindes sich erstreckenden liebenden Pflege. In dem engsten Zusammenhange mit der hervorgehobenen Kulturbedeutung des Mutterthums steht es, wenn der Sturz der ältesten Götter als das Werk der Mütter dargestellt wird. Kronos, der jüngste der Titanen, erfüllt Gaea's Gebot, indem er Uranos' Schamtheile in's Meer wirft. (Theog. 164 ff.; Lilie de Tellure dea p. 22 ff.) Kronos selbst wird durch seine Gemahlin Rhea und der Mutter Gaea Entwurf von dem jüngsten der Söhne, von Zeus, gestürzt. (Vergl. Euseb. Pr. Ev. 1, 9. 10.) Nur die männlichen Kinder verschlingt der Vater (Athenag. pro Christianis c. 20, p. 95 Otto: *καταπίνων τῶν παίδων τοὺς ἄῤῥενας.* Clem. Rom. recognit. c. 19). Die Töchter Hestia, Demeter, Here bleiben unverletzt, wie auch Hecate, die eingeborne Göttin, ihre alten Ehren selbst unter Kronos und Zeus unvermindert behält (Theogen. 413 ff.). Von Uranos' Söhnen gehorchen alle der Mutter (*μητρὶ φίλῃ*), nur Okeanus bleibt zürnend in seinem Gemache (Apollod. 1, 1; Athenag. 18; Proclus in Tim. 5, p. 296; Hermann, Orph. p. 468). In anderer Gestalt kehrt die Herrschaft des Mutterthums und seine Kulturbedeutung wieder in der Darstellung des Aratus, phain. 96—136, an welche sich Germanicus Caesar 95—138 und Avienus Festus 237—352 anschliessen. Ueber das silberne Menschengeschlecht herrscht dieselbe Gebieterin, welche auch das goldene hatte, Dike, des alten Astraius Tochter, welche, eine volle Aehre in der Linken haltend, am nächtlichen Himmel thront. Die Herrschaft des Weibes verbindet sich hier mit dem Symbol agrarischer Fruchtbarkeit, das nach Hippolytus' Zeugniss auch in den demetrischen Weihen als Mysteriensymbol wiederkehrt (das cerealische Pferd mit der Aehre in dem Munde, Bronzebild in der Sammlung Muret), mit der Nacht und der Sternenwelt (Manil. Astr. 2, 221: sunt quibus esse diurna placet — sidera — quae mascula surgunt; femineam sortem noctis gaudere tenebris), endlich mit der Hervorhebung der linken Seite als der honoratior pars (Dionys. Hal. 2, 61.) Das Weib aber erscheint als die Trägerin des Rechts, des Friedens, der Zucht, als der Inhalt aller höhern Gesittung. Dike verkehrt darum besonders mit den Frauen: *ἤρχετο δ' ἀνθρώπων κατεναντίη· οὐδέ ποτ' ἀνδρῶν οὐδέ ποτ' ἀρχαίων ἠνήνατο φῦλα γυναικῶν, ἀλλ' ἀναμὶξ ἐκάθητο καὶ ἀθανάτη περ ἐοῦσα· καί ἑ Δίκην καλέεσκον· ἀγειρομένη δὲ γέροντας, ἠέ που εἰν ἀγορῇ, ἢ εὐρυχόρῳ ἐν ἀγυιῇ δημοτέρας ἤειδεν ἐπισπέρχουσα θέμιστας.* Noch bestimmter hebt das Schol. zu Germanicus Caes. die Bedeutung der *ἀρχαίων φῦλα γυναικῶν* hervor (Buhle 2, p. 46): Hanc i. e. virginem Hesiodus Jovis et Themidis filiam esse dicit, nomine Justam. Hunc secutus Aratus dicit, quod quum esset immortalis, in terris morabatur, et a virorum aspectu se subtrahere solita, cum foeminis consulto ludere et conversari videbatur, et ab eis Justa vocabatur. Die ausschliessliche Berufung der Frauen zu dem Gerichte wird hier ebenso bestimmt hervorgehoben als in der nächtlichen Ankunft Dike's (Arat. 118) ein Anschluss an die Wahl der Nachtzeit zum Kampfe und zu der Ausübung des Richteramtes sich nicht verkennen lässt. Wenn endlich der Scholiast hinzufügt: alii dicunt eam (virginem) esse Cererem quod spicas teneat; Alii Atergatin; quidam vero Fortunam, pro eo quod sine capite astris infertur, so stimmt diese Nachricht mit der oben S. 134, 2 unter den Zeugnissen für die weibliche Verbindung des Rechts angeführten, aus England stammenden Inschrift, mit welcher man Manilius Astron. 4, 209—216; 549—553 vergleiche, überein. Denn auch in dieser wird neben Ceres und mit ihr gleichbedeutend Dea Syria als die inventrix justi virgo, quae lance vitam et iura pensitat genannt, wie wir anderwärts (S. 71, 2) Fortuna als billig theilende Nemesis und als die urweise Themis gefunden haben. Diese Bedeutung des Sternbildes Virgo gibt seiner Verbindung mit gewissen, von Manil. Astr. 4, 763—768 aufgezählten Ländern die Bedeutung eines

gewichtigen Zeugnisses für das einstige Bestehen des Mutterrechts in denselben. Der dorischen Rhodus, den Joniae urbes und den Dorica rura werden Arcades antiqui celebrataque Caria fama angeschlossen. Arcadien und Carien treten durch ihre ganz auf der Gynaikokratie ruhenden Kultur in diesen Zusammenhang, und wie Schol. Arati phaen. 91, p. 60 Bekker, Arcas, der unsterblichen Callisto Sohn (Paus. 8, 4, 2), *σὺν μητρί* an den Sternenhimmel erhebt, so werden wir später die karische Aphrodisias als den Sitz einer dem Aphroditekult Mantinea's ähnlichen, das Mutterthum ganz besonders hervorhebenden Religion finden. — Die hohe Bedeutung der pelasgischen Mutter bildet den Inhalt der Bezeichnung *γραῦς* (*γραῖα κοινῶς, γραῦς Ἀττικῶς*, Eustath. Hom. 633, 47; 852, 9 passim.; *γραΐς, γρηΐς*, Eustath. 1410, 3; vergl. Hesych. *γραός, γρήϊον*). Der physischen Grundbedeutung nach bezeichnet *Γραῖα* nach Hesych *Γραῖα, γῆ καὶ Δημήτηρ* (Serv. Georg. 1, 21); dafür gebrauchten die Attiker auch *Ἐγγῆρυς* (Hesych. s. v.); ebenso *Ἑλλήρηρυς* (Hesych. *Ἀχειρώ*; Eustath. Homer, p. 1197, 52). Das gebärende, nährende, mehrende Mutterthum bildet also den eigentlichen Inhalt des Namens, dessen Verwandtschaft mit cresco, creare, Ceres, Cerus, *Κρήσιος* auf der Hand liegt. Der Gedanke des leiblichen Verfalls (*ἡ διαῤῥαισθεῖσα ὑπὸ χρόνου*, Et. m. *γραῦς*) ist also dem Worte ursprünglich durchaus fremd. Vielmehr haben wir darin die in voller Kraft zur Empfängniss, Geburt und Ernährung geschickte Mutter, die *Γεννητική*-Kandake (worüber später) oder *Στήτη* (Theocr. Syr. 14), *Κλείτη* (Epigr. Theocr. 18) zu erkennen. Darauf ruht alsdann der Gedanke der matronalen Hoheit und Würde, welcher sich mit *Γραῖα* wie mit *Γεννετική* und *Στήτη* verbindet, und den die Orphiker durch *μητέρος ἀγλαὸν εἶδος* (Hermann p. 500) bezeichnen. So werden die 14 athenischen Priesterinnen trotz ihres jugendlichen Alters *Γέραιραι* genannt. Sie tragen die demetrische Mutterbezeichnung in dem Sinne der ihnen gebührenden religiösen Ehrfurcht, wonach Gerhard, Anthest. N. 83 zu berichtigen ist. Es erklärt sich also vollkommen, wenn nach Bekker, Anecdota p. 231, *γέραιραι κοινῶς* von allen *ἱέρειαι* gebraucht wird. Der Uebergang in die Bedeutung einer Veturia schliesst sich an die des Mutterthums und seines die Kinder überragenden Alters natürlich an, und bringt eine Steigerung des Ehrfurchtsbegriffes nothwendig mit sich. Als Analoga stehen *πρέσβα* und *πρέσβειρα* (H. Orph. 27, 13; 32), Maja (Jambl. V. Pyth. 56; Porphyr. de abstin. 4, 16; Festus: Majores minores mit Liv. 1, 46), *τήθη, ἀκαλήφη* (Schol. zu Aristoph. Lys. 549: *ὦ τηθῶν ἀνδρειοτάτων καὶ ματριδίων ἀκαληφῶν*) da; ebenso *Πέλειαι* und *Πελειάδες*, wie die dodonäischen *Γραῖαι* (Strabo 7, fr. 12) heissen, denn darin treffen die Ideen der mütterlichen Fruchtbarkeit, des Alters, der Würde gleichmässig zusammen. Eine solche *Γραῦς* ist jene, in deren Sarg die Bleirolle mit den andanischen Mysterien gefunden wird (Pausan. 4, 1, 4); eine solche Demeter selbst (Paus. 1, 39, 1); solche die argivischen Mütter bei Eurip. suppl. 9. 42; solche die von Geburt an kahlen *δαιμόνια θαλάσσια* bei Eustath. Hom. p. 1428, womit Tzetz. Lyc. 390. 1141 zusammenhängt; solche die Phorkystöchter, deren einseitige Mutternatur in der Einzahl von Aug' und Zahn klar angedeutet ist (Hesiod. Th. 270 ff.; Schol. Apollon. Rh. 4, 1515; Tz. Lyc. 838). In allen aufgeführten Anwendungen tritt die mit *Γραῦς* verbundene priesterlich-religiöse Weihe besonders hervor. Solch' erhabene Natur trägt das physische Mutterthum nur in der pelasgischen Welt. Wir finden auch in der That *Γραῖα* ausschliesslich bei pelasgischen Völkern und in Verbindung mit pelasgisch-chthonischen Kulten. So zu Dodona, zu Andania, besonders auf Lesbos. Den lesbischen Aeolern gehört *Γρᾶς, Γραῦς*, der Nachkomme des Muttermörders Orest (Tz. Lyc. 1374 und Müllers Anmerkung p. 1017; Pausan. 3, 3, 1; Steph. Byzant. *Γραικός: οἱ Γραῖκες Αἰολέων, οἱ τὸ Πάρον οἰκοῦντες*; über *Καραβίδες, Καρίδες*, Athen. 3, 105 D.; *Μάκαρ*, Plehn, Lesb. p. 131; 31 ff.). Nach Hesych und Tz. Lyc. 645 ist *Γραῖα* der alte Name von Tanagra in Boeotien: eine Uebertragung des Mutternamens auf eine einzelne Localität, wie wir sie früher für *Κάνδη* (dem sich auch *ἐν χανοῖς* bei Demosthenes in Neaeram §. 78 anschliesst, vergl. *Κάανθος* bei Paus. 9, 10, 5 mit Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 134) analog gefunden haben. Im Gegensatz hiezu bezeichnet der tanagraeische Heros Eunostus, der wegen seiner strengen Keuschheit berühmt war, und dessen Heiligthum kein Weib betreten durfte, einen bedeutsamen Fortschritt in der Umgestaltung des Geschlechtsverhältnisses (Plut. Qu. gr. 40; Wyttenb. 13, p. 71). Seinen Zusammenhang mit der vorhellenischen Welt offenbart das Wort *Γραῖα* namentlich als Grundlage des Volksnamens *Γραικοί*, Graeci; denn dieser ist eine metronymische Bezeichnung, wie Opici von Ops-Terra. Alle Zeugnisse die wir besitzen, stellen die *Γραικοί* als das ältere Menschengeschlecht den Hellenes gegenüber. So Marmor Parium L. 10. 11; Apollod. 1, 7, 3; Aristot. Meteor. 1, 14, p. 548 Duvall; Plin. 4, 7, 14; Steph. Byz. *Γραικός. Αἱμονία*; Tz. Lyc. 532; Müller, Fr. h. gr. 1, 559; Sturz, de dial. Macedon. p. 8; Clavier hist. des premiers temps 1, 52). Gebraucht wird die Bezeichnung von Callimachus bei Strabo 1, 46; 5, 330 und Et. M. *Γραικός*, besonders von den Römern, welche

dem alt pelasgischen Namen vorzugsweise treu blieben. Servius Aen. 2, 4: Graeci proprie Thessali. Mit γραῖα stellt Etym. M. p. 222, 3 ῥαῖα zusammen. Entsprechend wurde aus Γραικοί Ῥαϊκοί δίχα τοῦ γ. (Eustath Hom. p. 633, 51; 890, 14; Hesych. Ῥαϊκός mit Alberti; Phot. Bibl.: Ῥαικοὺς οἱ βάρβαροι τοὺς Ἕλληνας· Σοφοκλῆς τῇ λέξει κέχρηται; Strabo 5, 231: Ῥαϊκοί in Latium.) Für die metronymische Ableitung, die in der pelasgischen Grundanschauung wurzelt, fehlt es nicht an unterstützenden Zeugnissen. Stephan. Byz.: Γραῖκες δὲ παρὰ Ἀλκμᾶνι αἱ τῶν Ἑλλήνων μητέρες, καὶ παρὰ Σοφοκλεῖ ἐν ποιμέσιν; vgl. Strabo 8, 371: Πελασγιώτας — — τοὺς Ἕλληνας. So kurz die Angabe, so offenbar ist es doch, dass die Wahl des Ausdrucks Γραῖκες für μητέρες in dem Zurückgehen auf die pelasgische Bedeutung des Mutterthums, wie es bei dem sardischen Dichter der Parthenier nicht auffallen kann, wurzelt. Die von den Matronen gefeierten Sacra Cereris heissen vorzugsweise Graeca sacra: eine Bezeichnung, die durch Festus' Bemerkung ex Graecia translata nicht erklärt wird, vielmehr in dem innern Zusammenhang des pelasgisch-demetrischen Kults mit dem Mutterthum der Graeci ihren Grund hat. Besonders belehrend aber ist die Erwähnung des Γραικός in dem hesiodischen κατάλογος γυναικῶν, welcher die Muttergenealogie der pelasgischen Vorzeit zu Grunde legt. Nach dem bei Laurent. Lyd. de mensib. 4 erhaltenen Bruchstück (Fr. 29, p. 258 Göttling) sind Latius und Graecus Brüder, beide Söhne der Pandora, von Zeus gezeugt in des edeln Deucalion Gemache. Während also die Hellenen πατρικῶς von Hellen, dem Sohne des Deucalion, abgeleitet werden, haben die Graeci eine Tochter desselben, das Urweib Pandora, zu ihrer Stammesmutter. Ebenso die Latini, welche Laurent. Lyd. den aus der Ferne einwandernden Graeci als Eingeborene (Prisci, Casci) an die Seite stellt. Wie in dem Kataloge Graecus und Latinus, so werden in dem der Theogonie angehängten Bruchstück von den Verbindungen unsterblicher Göttinnen mit sterblichen Männern Latinus und Agrius verbunden, als Mutter Circe, eine ganz gynaikokratische Gestalt (Diod. 4, 45), als Vater Odysseus-Nanos genannt (Göttling zu Th. 1013; Kreuzer, Briefe über Hesiod und Homer 222, Note). Auch hier liegt die überragende Bedeutung auf Seite der Mutter, wie denn der des Graecus Stelle einnehmende Agrius an eine Reihe von Namen, welche der frühern pelasgischen Zeit angehören, sich anschliesst. Man denke an ἄγριοι θεοί, die Titanen bei Hesych. s. v.; an den pelasgischen Ἀπόλλων Ἀγρεύς-Νόμιος (Müller, Orchomenos S. 438); an die ilische Athene nach Lycophr. 1152: ποινὰς Γυγαίᾳ τίσσετ' Ἀγρίσκᾳ θεᾷ; an die phönizischen Brüder Ἄγρος und Ἀγρούηρος oder Ἀγρότης bei Euseb. Pr. Ev. 1, 10; endlich an die durch Umstellung des r hinlänglich erklärten Ἄγρος (Strabo 8, 3071), Argessa, den alten pelasgischen Namen Italiens (Tz. Lycophr. 1232, p. 970 Müller), und an Argos, den Gründer des Heiligthums der Demeter-Libyssa (Schol. Aristid. Panathen. p. 321; Festus v. Libycus, p. 121 Müller; Polemon. fr. p. 44 Preller; Eust. Hom. p. 361: χώρα πρὸς τῷ Ἰλισσῷ, ᾧ κλῆσις Ἄγραι καὶ Ἄγρα, οὗ τὰ μικρὰ τῆς Δήμητρος ἤγετό φησι μυστήρια). — Alles was bisher aufgeführt wurde, zeigt, dass der Prinzipat des Mutterthums die charakteristische Auszeichnung der vorhellenischen Kulturstufe bildet. Hesiod's Hervorhebung der μήτηρ κεδνή gewinnt dadurch jene Bedeutung eines wahrhaft historischen Zuges, welche man den hesiodischen Menschenaltern abzusprechen durchaus nicht befugt ist. Die Scholien des Lyciers Proclus, die auch Suid. s. v. erwähnt, und welche man in der Ausgabe des Daniel Heinsius 1603, p. 44 ff. oder des Vollbehr 1844, p. 139 ff. nachlesen muss, werden dadurch besonders wichtig, dass sie trotz ihrer allegorischen Auslegung der hesiodischen Menschenalter dennoch alle Seiten der mit dem Mutterrecht verbundenen Kulturstufe in voller Uebereinstimmung mit dem, was die Betrachtung der einzelnen Muttervölker bisher ergab, entwickeln. Die lunarische Mittelstufe des Kosmos gehört dem silbernen Geschlecht. Zwischen dem chthonischen Erz (Schol. Theocr. Id. 2, 36, p. 854 Kiessling; Sch. Pind. Isthm. 4, 2; Gräbers. S. 56) und dem Gold der Sonne steht das Silber des Mondes in der Mitte: ὁ ἄργυρος σεληναῖος, διότι καὶ ἡ σελήνη σκιᾶς δεκτική, καθάπερ καὶ ἄργυρος ἰοῦ κ. τ. λ. Derselben, aus Stofflichkeit und Unstofflichkeit gemischten Natur gehört das noch nicht solarisch-geistige, sondern lunarisch-psychische Dasein jenes frühern Geschlechts. Ihm entspricht die Halbgöttlichkeit des Heroenthums, das σύμμικτον ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων, und gerade dieses bildet nach Strabo in seiner Hauptstelle über das pelasgische Volk 5, p. 221 die Auszeichnung des alten Geschlechts: Πελασγούς τε πολλοὺς καὶ τῶν ἡρώων ὀνόματα καλέσαντες, οἱ ὕστερον ἀπ' ἐκείνων πολλὰ τῶν ἐθνῶν ἐπώνυμα πεποιήκασι· κ. τ. λ. (Vergl. C. J. Gr. No. 916.) In jener Mischung aber überwiegt noch der mütterliche Materialismus. Besonders belehrend ist die Ausführung über die Bedeutung der auf die Mutterseite verlegten Unsterblichkeit. ὅσοι μὲν κατὰ τὴν ἀναγωγὸν ζωὴν μᾶλλον διέτριψαν, τούτους ἐκ πατρὸς μὲν θεοῦ, μητρὸς δὲ ἀνθρώπου παρέδοσαν· ὅσοι δὲ κατὰ τὴν πρακτικὴν ἀρετήν, τούτους ἀνάπαλιν ἐκ θεαίνης μὲν μητρὸς, πατρὸς δὲ ἀνθρώπου. καὶ γὰρ ἄμφω μὲν θεῖα, καὶ τὸ ἀνάγωγον καὶ τὸ πρακτικόν. ἀλλὰ τὸ μὲν ἀῤῥενωπὸν, ὡς ἐῤῥωμενε-

στέρας ὂν ζωῆς, τὸ δὲ θηλυπρεπὲς ὡς ὑφειμένον κατὰ τὴν δύναμιν, καὶ ὡς τὸ μὲν ἀπαθέστερον, τὸ δὲ συμπαθέστερον τοῖς θνητοῖς. Was hier auf die verschiedenen Entwicklungsstufen des leiblichen und geistigen Daseins einzelner Menschen bezogen wird, das gehört zunächst und ursprünglich der Entwicklung des ganzen Geschlechts. Der unsterbliche Vater bezeichnet eine höhere Ausbildung als die sterbliche Mutter. Die Göttlichkeit auf Seite der *Γεννητική* offenbart sich in einer mehr stofflichen Lebensrichtung, der *πρακτικὴ ἀρετή*, die auf Seite des Vaters in einer mehr geistigen, dem *ἀνάγωγον τοῦ βίου*; jene ist *συμπαθέστερον*, diese *ἀπαθέστερον τῇ θνητῇ φύσει.* Vergl. über den Unterschied von *ἀρετή* und *σοφία* Stob. Ecl. phys. 1, 23, 1. p. 491 Heeren; Hieroclis comment. p. 10 ed. Needh: *τὴν μὲν πρακτικὴν φιλοσοφίαν ἀνθρωπίνην ἀρετὴν εὑρίσκομεν λεγομένην κ. τ. λ.* Porphyr. sentent. 34: *ὁ μὲν κατὰ τὰς πρακτικὰς ἐνεργῶν, σπουδαῖος ἄνθρωπος.* Die pelasgische Kulturstufe mit ihrer auf die Mutterseite verlegten Unsterblichkeit zeichnet sich in der That durch nichts so sehr aus, als durch das, was hier bezeichnend *πρακτικὴ ἀρετή* genannt wird. Der Bebauung wasserreicher Ebenen (oben S. 160, 2) hingegeben wird der *ἐργατίνης πελασγός* (Schol. Apollon. Rh. 3, 1322; Paus. 8, 4, 1) vorzugsweise zum *ἐγχειρογάστωρ* (Sch. Apollon. Rh. 1, 989); bauliche Anlagen einer unerreichten Technik bewahren bis heute das Zeichen jener Phallusreligion (Gräbers. S. 160, 2), die ganz besondere Anlage in sich trug, das stoffliche Dasein und die physische Volkswohlfahrt des demetrischen Muttergeschlechts zu einer später nicht wieder erreichten Blüthe zu entwickeln. Den lycischen, in ihrer Einäugigkeit das heimische Mutterrecht verkündenden Bauleuten (oben Seite 102, 1) schliesst sich die Erscheinung an, auf welche wir früher schon aufmerksam gemacht haben, dass nämlich unter den Industrievölkern des Alterthums die dem Mutterprinzip huldigenden Stämme die erste Stelle einnehmen (oben S. 100, 2), und was uns in neuester Zeit von nabataeischen Agrikulturschriften durch Chwolsohn in Petersburg vorläufig mitgetheilt wird, bestätigt den aufgestellten Gesichtspunkt. Vergl. Renan, nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, Paris 1859, p. 88. 89: la littérature de Babylone, comme celle de Carthage, paraît avoir été surtout composée d'ouvrages d'agriculture, de technologie etc. C'est vers la Chine, bien plutôt que vers la Grèce, que de telles productions nous invitent à tourner nos regards. Wir erkennen nun den innern Zusammenhang des Mutterrechts mit den verschiedenen Aeusserungen einer ganz auf das materielle Dasein gerichteten *πρακτικὴ ἀρετή*. Das Bindeglied liegt in der überwiegenden Bedeutung des stofflich-demetrischen Prinzips, welches die Unsterblichkeit auf Seite der Mutter verlegt, und in der vorzugsweise weiblichen Mondnatur ihre höchste Erhebung findet. *Θηλυπρεπής* und *σεληνοειδής* (Proclus Sentent. 32: *θηλυνθείσῃ καὶ παθαινομένῃ πρὸς τὸ εἶδος παράκειται τὸ σεληνοειδές*; Procl. in Tim. p. 113: *τὸ γεωργικὸν τῆς πόλεως ἀνάλογόν ἐστι Σελήνῃ τῇ περιεχούσῃ τοὺς τῆς φύσεως τῆς γενισιουργοῦ θεσμοὺς — τὸ γεωργικὸν καὶ τεχνικὸν, ὃ δὴ καλεῖται δημιουργικόν*) in seiner ganzen Anlage, ist das silberne Menschengeschlecht der Pelasger jenem Verfall, dem eine dem physischen Dasein hingegebene Existenz nie entrinnt, in besondrem Grade ausgesetzt. In Hesiod's Worten wird gerade diese materielle Versunkenheit als der Grund des Untergangs eines Geschlechts, auf welches die spätern Menschen als auf eine unwiederbringlich verlorne Zeit des Glücks und Gedeihens zurückblickten, hervorgehoben. Verzärtelt und unmündiges Geistes in erwachsenem Leibe, *μέγα νήπιος* (vgl. Il. 22, 445; C. J. Gr. 3, 4708), erscheint neben der Mutter der Sohn. Auch hierin liegt ein wirkliches Erlebniss des Menschengeschlechts, das in ähnlichen, von Proclus hervorgehobenen Erscheinungen asiatischen Verfalls eine beachtenswerthe Parallele findet, und den ruhmlosen, durch Frevel gegen Gott und Menschen (Plato's Schilderung der Atlantis im Kritias 12) beschleunigten Untergang der pelasgischen Stämme, zumal in ihren reichsten und üppigsten Wohnsitzen, vorzugsweise verschuldet zu haben scheint. — Die edelste Seite jener demetrischen Lebensgestaltung ist diejenige, welche sich auf das Schicksal nach dem Tode bezieht. Proclus unterlässt nicht, auch diese seiner Vorliebe für das Orphische und alles Mystische (Theol. Platon. 4, 9; Marini vita 7. 32 mit Suidas. *μητρῳακὴ βίβλος*) besonders zusagende Seite des pelasgischen Ackerbaus im Anschluss an die Worte *τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι* (Porphyr. antr. 6) hervorzuheben. Der pflanzenartige Ursprung der Menschen aus der Erde (*ἐοικότες τοῖς φυτοῖς τοῖς τὰς κεφαλὰς ὑπὸ γῆν ἔχουσιν,* wobei man sich des oben über die epizephyrischen Locrer und ihre Zwiebeln Beigebrachten erinnern muss), die von Hesiod in den *μεγάλοις ἔργοις* (Fr. 23, Göttling p. 257) aufgestellte Erdgenealogie des silbernen Geschlechts, die *φυσικὴ ζωή* und der Ackerbau werden als die Grundlage des *καθαρὸς λόγος*, und des orphischen Mysteriums hingestellt: *ὁ μὲν Ὀρφεὺς τοῦ ἀργυροῦ γένους βασιλεύειν φησὶ τὸν Κρόνον* (Vater des Eros, Sch. Apollon. Rh. 3, 26; Procl. in Tim. 11 B.: *τὸ φιλόσοφον τῷ Κρόνῳ*; Plotin. Ennead. 5, p. 304 Kreuzer: *Κρόνον μὲν θεὸν σοφώτατον πρὸ τοῦ Διὸς γενέσθαι*), *τοὺς κατὰ τὸν καθαρὸν λόγον ζῶντας ἀργύρους λέγων, ὥσπερ τοὺς κατὰ νοῦν μόνον χρυσοῦς.* Vgl. Proclus

in ἔργα p. 39a.: τὸν Κρόνον ἀεὶ κ. τ. λ.; Platon. Theol. 5, 10 pr.: καὶ ὁ τῶν Ἑλλήνων θεολόγος κ. τ. λ. Fest. Avienus Arati Phaen. 298: casto more. Nach den im Laufe unserer frühern Untersuchungen niedergelegten vielfältigen Beweisen für die innere Verbindung des Mysteriums mit den chthonisch-pelasgischen Kulten der vorhellenischen Zeit kann die Einwendung, dass von dem Neuplatoniker des fünften Jahrhunderts Ideen der spätern Orphik auf ungebührliche und verwirrende Weise in die Charakteristik eines frühern Menschenalters übertragen worden seien, nicht mehr erwartet werden. Sie würde dem Verhältniss der pelasgischen und hellenischen Welt eine der Geschichte zuwiderlaufende Gestalt leihen. Das Mysteriöse der Religion und der Prinzipat der Mütterlichkeit, diese beiden in ihrem Ursprung einheitlichen Erscheinungen, gehören der ältesten, nicht der spätern Menschheit. Statt in dieser entstanden und aus ihr in jene zurückverlegt worden zu sein, sind sie vielmehr durch die hellenische Entwicklung verkümmert und genöthigt worden, sich aus dem Leben und der allgemeinen Volksübung, wie sie für Creta Diodor 5, 77; Porphyr. de abst. 2, 21 ausdrücklich bezeugen, in das Geheimniss der Weihen und Initiationskulte zurückzuziehen: κατὰ δὲ τὴν Κρήτην ἐν Κνωσσῷ νόμιμον ἐξ ἀρχαίων εἶναι, φανερῶς τὰς τελετὰς ταύτας πᾶσι παραδίδοσθαι, καὶ τὰ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἐν ἀποῤῥήτῳ παραδιδόμενα, παρ' αὐτοῖς μηδένα κρύπτειν τῶν βουλομένων τὰ τοιαῦτα γινώσκειν. In den Mysterien fand das edelste Vermächtniss der pelasgischen Welt einen sichern Hort und festen Schutz gegen die allem Mystischen feindselige, auf der Entwicklung des männlich-geistigen Prinzips beruhende Richtung des ganz diesseitig-klaren Hellenismus. Wer die Stetigkeit und Unabänderlichkeit im Gebiete alles Religiösen und das von heiliger Scheu getragene ἀκίνητον (Herod. 6, 134; Serv. Aen. 3, 701) des Mysteriums, den νόμος ἀρχαῖος ἄριστος (Porphyr. de abst. 2, 18) in seiner ganzen Bedeutung zu würdigen weiss, der wird auch an der treuen und reinen Bewahrung der alten pelasgischen Ideenwelt in der neuern Orphik, durch ihre Vermittlung in dem Pythagorismus und den platonischen Schulen selbst den jüngsten unter ihnen, keinen Zweifel hegen. Von diesem Gesichtspunkte aus war die Verbindung des orphischen Namens mit den uns theils vollständig, theils in Bruchstücken erhaltenen religiösen Liedern, selbst denen, die wie die Argonautica und die vielleicht noch jüngern Hymnen dem Widerstand gegen das siegreiche Christenthum ihre Entstehung verdanken, durchaus gerechtfertigt. Die Unechtheit des Namens wird durch die Echtheit der ausgesprochenen Gedanken, wie sie sich schon bei der Betrachtung der Argonautik herausgestellt hat, ganz bedeutungs- und folgelos. Das Verhältniss ununterbrochenen Zusammenhangs verbindet die pelasgische Welt mit den orphischen Lehren, selbst der spätern, unter dem Druck einer siegreich fortschreitenden Religion nur um so entschiedener dem Alten anhängenden Schulen, wie denn gerade Proclus' Werke, besonders seine Commentare zum Timaeus und Alkibiades über die Mystik und Symbolik der alten Welt einen noch lange nicht gehobenen Schatz der reichsten Belehrung darbieten. Die Uebereinstimmung in der Anschauungsweise der orphischen und der pelasgischen Lehre ist ebenso gross und durchgreifend, als andererseits tiefgehend der Unterschied, welcher beide von der hellenischen Geisteswelt trennt. Man darf es nicht vergessen, dass die letztere sich im Gegensatz zu der pelasgischen Anschauung entwickelt und ihre Grösse auf den Ruin dieser gegründet hat, bis das wiedererwachende, auf das Jenseits blickende religiöse Bedürfniss von Neuem zu den tiefern Ideen der alten pelasgisch-chthonischen Kulte zurückkehrte und in der dionysischen Orphik, die Religionsweihe des Mutterthums mit der Erlösungsidee eines zur vollsten Lichtentwicklung erhobenen Sohnes verbindend, dem orphischen Dionysos den Scepter des hellenischen Zeus übertrug. In dem Schicksale des weiblichen Geschlechts spiegelt sich der Verfall und die Wiedererhebung der pelasgischen Weltanschauung. Mit ihr sinkt das Geschlecht der Frauen in das Dunkel zurück, mit ihr steigt es von Neuem zu seiner alten Würde und Herrlichkeit empor. Die Erscheinung der Pythagoreerinnen hat nirgends einen Anknüpfungspunkt als in der pelasgischen Welt, der Diotima, der vollendetste Ausdruck weiblicher Hierophantie, angehört, keine andere Ursache als den von dem Pythagorismus der demetrisch-matronalen Naturseite zurückgegebenen Religionsprinzipat. Wie es keinem Zweifel unterliegen kann, dass das civile Mutterrecht, wo immer es, wie bei den Lyciern, in späte Zeiten hinein sich zu erhalten wusste, in der Mysterienweihe des Weibes seinen Stützpunkt fand (und die Darstellungen des sogenannten Harpyenmonuments, besonders der darauf hervortretenden Eier, erhalten nur aus den an Lycus' Namen geknüpften Weihen ihre Erklärung, was alle bisherigen Erklärer, selbst Curtius und der ihm nachschreibende Ritter im letzten Band seiner Erdbeschreibung, übersehen haben): ebenso sicher ist es, dass jede neue Erhebung der Frau mit einer neuen Belebung der chthonisch-mystischen Kulte der pelasgischen Welt in innerm Zusammenhange steht. Wir werden in dem Folgenden die Stellung des Mutterprinzips in der pythagorischen Religion um so genauer betrachten, je weniger die

bisherigen Forschungen, selbst die Röth's nicht ausgenommen, der Wichtigkeit dieses Punktes eingedenk gewesen sind, und schliessen hier nur noch die Bemerkung an, dass die Mysterien-Darstellungen der Grabvasen eine nicht minder entschiedene Rückkehr zu den ältesten pelasgischen Anschauungen, zu der Bevorzugung der linken Seite (Tischbein, vas. Hamilton 3, 27. 36. 54, ed. Naples 1791; Hancarville 3, 126; 4, 69; Maisonneuve, Intr. 41. 85; Conte di Siracusa, notizia tab. 14; Millin, peint. 2, 18. 21; 1, p. 73 Note 4) und des ὄπισθεν (De Witte, élite céram. 1, pl. 45, p. 138) zu erkennen geben.

CXLIX. Die Rückkehr des Pythagorismus zu dem Prinzipat und der Mysterienbedeutung des Mutterthums offenbart sich in einer Reihe von Erscheinungen, welche in der hervorragenden Stellung der pythagorischen Frauen ihren Abschluss, gewissermassen ihre Verkörperung gefunden haben. Ich nehme mir vor, die wichtigsten derselben so zusammenzustellen, dass die pythagorische Reproduktion aller wesentlichen, mit der Kultur des Mutterthums verbundenen Züge in ihrem Gegensatz zu dem Hellenismus anschaulich werde. Dem chthonischen Mutterthum der Erde zollt die pythagorische Religion die grösste Verehrung. In Philostrat's Leben des Apollonius werden wenige Punkte öfter und mit mehr Nachdruck hervorgehoben. Vergl. Porph. de abst. 2, 32. 36; de antro. 5; H. Orph. 10, 1. 18; 11, 2; 29, 8. 16; 42, 9; 26 in Gaeam; Tim. Locr. c. 7. Während des Gewitters soll man zu der Mutter Erde seine Zuflucht nehmen, eingedenk, dass sie die γένεσις τῶν ὄντων ist (Jamblich, §. 156; vergleiche H. Orph. 10, 1. 18; 11, 2; 29, 8. 16; 42, 9). Nach Varro bei Plin. 35, 46 beerdigen die Pythagoreer in doliis fictilibus, in myrti et oleae atque populi nigrae foliis. Nach dem, was ich anderwärts (Gräbers. Seite 50 ff.) über die Bedeutung der gebrannten Erde (besonders Porphyr. de antro nymph. 13), über die materna myrtus, den Oelbaum (Porph. l. c. 32) und die Schwarzpappel beigebracht habe, kann die Herrschaft des tellurischen Mutterthums in jenen Gebräuchen kaum verkannt werden. Nicht weniger offenbart sich die Maternität in der Heiligkeit der Eier und der Bohnen. Eier oder eigebärende Thiere zu geniessen, ist in Folge ihrer Beziehung zu dem Mutterthum Sünde. Von dem E i reden Plut. Symp. 2, 3; Porph. abst. 4, 8; Diogen. Laërt. §. 33; Suidas und Eudocia p. 318: Ὀρφέος φωθυτικὰ ἢ φοσκοπικὰ ἐπικῶς; Porphyr. de abstin. 4, 7; Horapollo, Hier. 2, 26 mit Leemans p. 276. 323, lettre à Salvolini p. 83; Pind. Fr. 35, Boeckh, p. 635; Gräbers. S. 11 ff. Siehe die in unsern Beilagen mitgetheilten, insgesamt auf die orphisch-pythagorischen Mysterien bezüglichen Denkmäler. Von den B o h n e n reden Jamblich. §§. 24. 34. 39. 40. 45. 193; Porphyr. §§. 43. 44 (in der letzten Stelle ist statt ἀνθρωπείον φόνον zu lesen γόνον, Kreuzer zu Jo. Lyd. de mensib. p. 188 ed. Röther). Ferner Porphyr. de abstin. 4, 16; Luc. somn. 18; verae hist. 2, 25; vit. auct. 6; Paus. 8, 15; vergl. Pfund, de antiquiss. fabae cultura 1845; Preller, Demeter S. 232; Jakobs, Verm. Schriften 5, 83; Menzel, Literatur-Blatt 1859, No. 47. 48; Karsten zu Empedocl. p. 284—288. Die Bohne ist wegen der Aehnlichkeit der Hülsenfrucht mit der den männlichen Samen bergenden μητρυΐα Bild des μόριον γυναικεῖον. Bei Porph. §. 44 heisst es: εὖρον ἂν ἀντὶ τοῦ κυάμου ἢ παιδὸς κεφαλὴν ἢ γυναικὸς αἰδοῖον. Vergl. Diogen. La. 8, 34. Die weibliche κτείς und der Knabe, der aus ihr hervorgeht, wird also dem κύαμος gleichgestellt. Das κύειν bildet den physischen Mittelpunkt dieser ganzen Auffassung (κύαμοι εἰς τὸ κυεῖν δεινοὶ καὶ αἴτιοι τοῦ κυεῖν). Zu dem Verse: ἶσόν τοι κυάμους ἐσθειν κεφαλάς τε τοκήων (Clem. Alexandr. Str. 3, p. 521; Geopon. 2, 35 ex Didymo bei Hermann, Orph. Fr. 30; Gellius 4, 11; Athen. 2, p. 65 F.; Eustath. Chrysostom. Sext. Empiric. Lucian et alii) bemerkt Plut. Symp. 2, 3, die Pythagoreer schienen unter κύαμος wegen der Aehnlichkeit mit κύησις auch die Eier verstanden zu haben, und in der That sind beide Gegenstände Darstellungen derselben gebärenden Mütterlichkeit. Wenn statt τοκεῖς, κεφαλαὶ τοκήων, statt παῖς, παιδὸς κεφαλή genannt wird, so erhält dieser Umstand sowohl als die Sage von dem caput Toli seine Erklärung daraus, dass die Entstehung des Menschen in den Kopf verlegt wird, nach Philolaus bei Boeckh S. 159: ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπω ἀρχὰν, καρδία δὲ τᾶν ζώω, ὀμφαλὸς δὲ τᾶν φυτῶ, αἰδοῖον δὲ τᾶν ξυναπάντων. Wir begreifen es jetzt, warum Theano bei Diogen. Laërt. 43 sich der Worte bedient: ταῦτα δι' ἃ γυνὴ κέκλημαι. Die empfangende und gebärende κτείς trägt in sich die Heiligkeit des Mutterthums, und die ἀρχὴ γενέσεως, welche den weiblichen Prinzipat begründet. Theano beruft sich also auf die religiöse Bedeutung des μόριον γυναικεῖον, dessen kultliche Verehrung in den mütterlichen Mysterien ausdrücklich bezeugt wird. (Arnob. 5, 28; Euseb. Pr. Ev. 2, 3 in fine; Clemens Alex. Coh. p. 33 Potter; Theodor. cur. gr. aff. 3, p. 152: τὸν κτένα τὸν γυναικεῖον ἐν τοῖς Θεσμοφορίοις παρὰ τῶν τετελεσμένων γυναικῶν τιμῆς ἀξιούμενον; St. Croix, mystères 2, 13, 2ᵉ ed.; Jul. Valer. Res gestae Alexandri 3, 30, p. 242 Mai: sub titulo foemineo; Athen. 2, 44, p. 55; 3, 6, p. 75: θειοφανὲς μητρῷον; H. Orph. in Cererem 40, 18; ἱεροθηλεῖς; Gräbers. S. 419. 126, N. 3. Payne Knight, symb. lang. p. 15. 30, im 3. Band

der select specimens. Auf assyrischen Cylindern, Chabouillet, camées 999. 1051. 1056; R. Rochette, Hercule pl. 6, 11; 7, 10; auf dem Thürpfosten des Grabes von Fallari in unsern Beilagen; ebenso erkennbar in jenem aphroditischen Gestus, den Apulej. M. p. 90 durch primore digito in erectum pollicem residente beschreibt, den man später als *ἐπικροτεῖν* auslegte, und auf manchen Vasenbildern erkennt, Canonico de Jorio, Mimica degli antichi, tab. 20, 5, p. 46—51.) Die Heilighaltung des physischen Mutterthums gestaltet sich zu der Hochhaltung jeglicher *ἀρχή*. Wie es bei Plutarch von dem Ei heisst: *ἀρχὴν γενέσεως ἀφωσιοῦσθαι,* so sagt Jamblich §. 37: *ἔν τε τῷ κόσμῳ καὶ τῷ βίῳ καὶ ταῖς πόλεσι καὶ τῇ φύσει μᾶλλον τιμώμενον τὸ προηγούμενον ἢ τῷ χρόνῳ ἑπόμενον, οἷον τὴν ἀνατολὴν τῆς δύσεως, τὴν ἕω τῆς ἑσπέρας, τὴν γένεσιν τῆς φθορᾶς, τοὺς αἰτίους τῆς γενέσεως τῶν νειωτέρων.* J. 182; P. 42; Plato, legg. 11, p. 931. 932; Procl. in Tim. p. 8 C. Die Altersbeziehung der Mutter wird besonders in Maia erkannt, einem Worte, das gleichmässig Erde und Ahnfrau bezeichnet (J. 56; Porphyr. de abstin. 4, 16), und der pelasgischen *γραῖα, γραῦς,* so wie der Beschränkung von major, minor auf die Töchter (Tullia maior, minor bei Liv. 1, 46) nach Festus: inter cognomina feminarum poni solebant, völlig entspricht, das endlich für das Erstgeburtsrecht der Aegypter, entgegen der auf anderer Idee beruhenden Jüngstgeburt, einen Anhaltspunkt darbietet (A. Peyron, papyri graeci reg. Mus. Taurin. Aeg. P. 2, p. 57). Dass hiebei das Alter nur von dem momentum editionis, nicht conceptionis partus gerechnet werden konnte, ergibt sich aus früher gemachten Bemerkungen. Für die ganz physisch-natürliche Auffassung des Mutterthums legt die pythagorische Betrachtung der Ehe Zeugniss ab. Die Kindererzeugung ist Pflicht (Jamblich. 83. 84. 86). Die Beiwohnung selbst wird besonders betont. Dahin gehört die der Theano in den Mund gelegte Antwort, die Gemahlin bedürfe nach dem Beischlaf keiner Reinigung, um Demeter's Tempel zu betreten, wie es bei ägyptischen Stämmen verlangt wurde (Diogen. La. 8, 1, 43; Clemens. Alex. Str. 4, 619; Jamblich. 132; Plut. pr. conjug. in fine; Stob. serm. 72; — Aegypten: Clem. Al. 1, p. 361). Ebenso die andere, die Frau soll mit ihrem Gewande die Scham ausziehen: ein pythagorisches Axiom, das später missverstanden und darum getadelt wurde. Die Versagung der Pflicht wird in Demeter's unterirdischem Hause gebüsst; sie sündigt an dem *αἰδοῖον γυναικός*. Diogen. L. 8, 1, 21: *κολαζομένους (ἐν Ἅιδου) καὶ τοὺς μὴ θέλοντας συνεῖναι ταῖς ἑαυτῶν γυναιξί.* In ihrer Stofflichkeit erinnert diese Auffassung an die ägyptische, welche zur Giltigkeit der Ehe die *συνουσία* verlangte, und findet in der Behauptung, die Festigkeit des Ehebündnisses liege in den Kindern (Jamblich. 47; Cicero pro Quinctio: liberis exstantibus affinitas nullo modo dissolvi potest) Bestätigung. Um so bedeutungsvoller ist die Verwerfung anderer orientalischer Ansichten, so der Mischung mit Mutter, Schwester, Tochter (Jambl. 210), die den makedonischen, ägyptischen, alanischen Sitten nicht widersprach (Tzetz. Epit. rhet. vers 12 bis 14 bei Walz, Rh. gr. 3, 670; Val. Max. 9, 2, 7 Ext.; Phot. bibl. 132, 2 Bekker; Philo Iud. de special. legib. §. 3 ed. Mangei 2, p. 301. 302; Clem. Alex. paedag. 1, p. 131; Str. 3, p. 515 Potter; Theodoret. graec. affect. curat. T. 4, p. 935 ed. Schulz), und nach Jamblich's Ausdrücken selbst in Griechenland Verbreitung gefunden hatte (über die Geschwisterheirath besonders Philo de special. legg. §. 4 ed. Mangei 2, p. 303; Plut. Themist. in fine; Franz im C. J. Gr. 2, p. 286 a.; Lasaulx zur Geschichte und Philos. der Ehe bei den Griechen 1852, S. 68); die des *μητρίζειν* (Jamblich. de myst. 3, 10, p. 121; 3, 9, p. 117 ed. Parthey), überdiess jedes aphroditischen Hetärismus, den Pythagoras durch Hinweisung auf die tausendjährige Sühne der Schandthat des locrischen Aias bekämpft (J. 50. 42). Ueberall wird den Folgerungen aus dem Aphroditekult (J. 152) und den Entartungen des Dionysosdienstes auf's entschiedenste entgegengetreten (J. 47. 48. 84. 210): ein Ziel, in dem Pythagoras mit Zaleucus, mit Sappho, Diotima, Berenike zusammentrifft. Nicht zu verkennen ist, dass in dieser antiaphroditischen Richtung des Pythagorismus eine Abweichung von der strengen Durchführung seines weiblich-orientalischen Grundprinzips enthalten ist, so dass die Lehren Plato's und die der Epikuräer, welche wir öfter mit den Pythagoreern zusammengestellt finden, als Rückkehr zu der Consequenz des physisch-natürlichen Muttersystems erscheinen. Die Betrachtung des Carpocratianimus wird uns Gelegenheit geben, diesen Gedanken noch mehr in's Licht stellen. Das keusche demetrische Prinzip ist das der Biene, von welcher Porphyr. de antro nymphar. 18. 19: *κυάμους οὐκ ἐφιζάνουσιν, οὓς ἐλάμβανον εἰς σύμβολον τῆς κατ᾽ εὐθεῖαν γενέσεως.* Die Gleichstellung der Bohne mit der *κεφαλὴ παιδός* und der ehelich-mütterlichen Geschlechtsfolge wird durch diesen Ausdruck bestätigt. Wenn die Biene, die wir als Vorbild des gynaikokratischen Staates gefunden haben, und die uns bei den Aegyptern als Symbol der durch das Weib vermittelten Königsherrschaft begegnet (Horapoll. 1, 62; Serv. G. 4, 24), nun dennoch die Bohne meidet, so beruht diess auf der höhern Mysterienbedeutung des vorzugsweise reinen

Thieres, welche zu Rom an dem cerealischen Feste Vater und Tochter, mithin alles auf Zeugung Bezügliche zu nennen verbietet. Der enge Anschluss des Pythagoras an das demetrische Prinzip setzt sich in noch weiteren Erscheinungen fort. Nach Porphyr. 34 leitete er sein Heilmittel gegen den Hunger von Demeter ab, die es Heracles mitgetheilt. Demetrisch ist das pythagorische Symbol *τὸν ἄρτον μὴ καταγνύναι*. In den von Spätern bloss vermuthungsweise gegebenen Erklärungen, welche Jambl. 86 zusammenstellt, offenbart sich jenes Einigungsprinzip, das uns in manchen historischen Erscheinungen als Folge und Auszeichnung des Mutterthums entgegengetreten ist. Auf Seite des Mannes Krieg, Entzweiung, Gewaltthat, auf Seite des Weibes Einigung, Versöhnung, Friede, Recht. (Vgl. Procl. in Tim. p. 26 D. über die *Ἀθηναϊκὴ πανήγυρις*: *μάλιστα γὰρ ἐν ταῖς πανηγύρεσιν ἀσπαζόμεθα τὴν κοινὴν καὶ ὁμονοητικὴν ζωήν*. Oben S. 103, 2; 82, 2.) Sünde ist es daher, Demeter's Frucht zu brechen, wie nach Jamblich um das ungebrochene Brod barbarische Völker friedlich sich einigen. Als Pyrander erscheint Pythagoras bei seiner Wiedergeburt nach Clearch und Dicaearch bei Gellius 4, 11 in fine. Wie des Leibes Nahrung, so führt Pyth. auch die Gaben des Geistes auf Demeter zurück, und opfert zum Dank für die Erkenntniss des pythagorischen Lehrsatzes der Göttin einen Stier aus Weizenmehl (P. 36; vergl. Boeckh zu C. J. Gr. 523, p. 482). Wie sehr diese demetrische Natur alle andern Bezüge überwiegt, zeigt die Nachricht, dass Pythagoras' Wohnung nach seinem Tode Demeter geweiht worden sei (J. 170; Valer. Max. 8, 15, 1 Ext. Vergl. Luc. Pseudolog. 5); ferner der Umstand, dass der von Suidas der Arignote beigelegte *ἱερὸς λόγος* als eine Schrift *περὶ τῶν Δήμητρος μυστηρίων* dargestellt, und Pythagoras selbst nicht nur mit den Eleusinien (Diogen. La. 8, 1, 2. 3; J. 151; Diod. 5, 77; Bode, Orphica p. 169, 79), sondern auch mit der durch die Demeter-Mysterien ausgezeichneten Stadt Phlius in Verbindung gesetzt wird. Paus. 2, 12, 5; 2, 4, 1. 2 verglichen mit 2, 13, 1. 2. Des Pythagoras Ahn Hippasus (über diesen Namen Villoison, Anecd. graeca 2, p. 216) erscheint in der letztern Stelle als Gegner der dorischen Einwanderer, mithin als das Haupt der pelasgischen Ureinwohner, wodurch Pythagoras selbst mit der vorhellenischen Kultur und ihrem demetrischen Mysterium in Verbindung tritt. Pelasgisch gleich Demeter ist auch Hera, die wie in Jolkos so in Corcyra, Argos, Elis, Euboea (Sch. Apoll. Rh. 4, 1138), und als Lacinia in Grossgriechenland ihren mit Weihen verbundenen Kult empfängt (Paus. 2, 38, 2; Dio Chrysost. 36, p. 453; Plut. parall. min. 35; Sch. Apoll. Rh. 1, 14; Gerhard, Myth. §. 226) und eine der demetrischen nahe verwandte Natur zeigt (Serv. Aen. 4, 38; Hesych, *λακίς* gleich *γῆ*). Mit ihr steht aber Pythagoras in besonderer Verbindung (J. 50. 56. 61. 185. P. 27), so dass wir hierin von Neuem seinen Anschluss an das pelasgische Mutterprinzip erkennen. Aus diesem folgt ferner die Herrschaft des weiblichen Prinzips in dem pythagorischen Zahlensystem, in der Voranstellung der Nacht und des Sternenhimmels, in der Erstreckung des ius naturale über alle Theile der tellurischen Schöpfung, in der Auszeichnung des Schwester- und des Tochterverhältnisses, in dem Todtenkult (Jambl. 32. 100. 175. 178. 179; P. 37; Plin. 35, 46; Suid. *Ὀρφεύς*; Röth, Gesch. 2. 717, N. 973; über Lysis' Beerdigung und Grab Plutarch, Gen. Socr. pass.; Plin. 13, 13, 55—87; *Χρυσᾶ ἔπη* 2. 3) und dem damit zusammenhängenden weiblichen Heroenthum. Wir wollen jeden dieser Punkte näher betrachten. Das Zahlensystem ist auf die pelasgische Zehn (Philostr. Her. 1, p. 668 Olear. Heroen *δεκαπήχεις*. Oben S. 250. 2. J. 72) physisch-weiblicher Natur gegründet. Von der Dekas handeln Aristot. Met. 1, 5; Porphyr. 52; Philolaus bei Boeckh p. 139; oben S. 223, 1. Sie ist eine Geburt der Tetras $(1 + 2 + 3 + 4 = 10)$, Procl. in Tim. 1, p. 8 B.; 3, p. 269; Syrian. in Met. 12, p. 59; Lobeck, Aglaoph. p. 719; Röth 2, N. 949. Die Tetraktys heisst darum *παγὰ ἀεννάου φύσεως, ἁρμονία ἐν ᾗ αἱ Σειρῆνες* (J. 82), die Dekas dagegen die allumfassende, allbegrenzende Mutter: *ἡ δὴ (τέτρας) τέκε μητέρα πάντων πανδεχέα, πρέσβειραν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν ἄτροπον, ἀκαμάτην, δεκάδα κλείουσί μιν ἁγνήν*. Phot. Bibl. Cod. 249, p. 439: *ἡ δὲ δέκα σύνθεσις τῶν τεσσάρων κατὰ τὸ ἑξῆς ἀριθμούντων ἡμῶν, καὶ διὰ τοῦτο τὸν ἀριθμὸν πάντα τετρακτὺν ἔλεγον*. Vgl. Jambl. 145—147. Wir begreifen jetzt die Entstehung der 40 Tage, während welcher Pythagoras fastet (Diogen. La. 40; P. 57; J. 264), die Bezeichnung der Vier als *ὑγείας ἀρχή* (Philol. ap. B. p. 146; Lucian. pro lapsu int. salut. 5), die Angabe, dass Teiresias den weiblichen Geschlechtsgenuss für den zehnfach grössern erklärte, ebenso warum die Decemvirn die Zehnzahl der Gesetztafeln verwarfen. — Die Voranstellung der Nacht begegnet in der Angabe des Diogen. La. 8, 1, 15, wonach Pythagoras seine Schüler zur Nachtzeit um sich versammelte, und in der des Jamblich 50, wonach er die dem Heracles von den Crotoniaten gegen Lacinus geleistete nächtliche Hilfe selbst hervorhob. Vergleiche Serv. Aen. 3, 552; Ovid. F. 535; Arnob. 6, 17; Valer. Max. 1, 1, 20; Philostr. Her. 10, p. 712; *νυκτομαχία ἡ περὶ Ἄβυδον* c. 19, p. 937 Olear. Nach dem, was ich oben S. 185. 214 und öfter über den

Prinzipat der Nacht in dem pelasgisch-weiblichen Systeme gesagt habe, wird Jeder die Bedeutsamkeit dieses Zuges einsehen. Sie noch mehr zur Erkenntniss zu bringen, stelle ich hier einige weitere Nachrichten zusammen. In dem orphischen ἱερὸς λόγος führt die Nacht und das Stillschweigen (Porphyr. antr. 28) den Scepter ἵν' ἔχῃ βασιληίδα τιμὴν (Stellen bei Lobeck, Aglaoph. p. 576—578; Röth 2, N. 1062, wo die Aenderung des μεθ' ὃν in μεθ' οὗ nach Alex. Aphrod. in Aristot. Met. p. 800 Bonitz zu verwerfen ist). Sie heisst θεῶν τροφός (Procl. in Cratyl. p. 97) und πρεσβίστη (H. Orph. 1); ernährt und erzieht den weisen Kronos (Damasc. princ. p. 187), πρωτεύει (Cedren. synops. 1, p. 57. 84); ist älter als das Licht (Plut. Symp. 4, 4 in.; vergl. Damasc. vita Isidori 12; Reuvens, lettres à Mr. Letronne, 1830, seconde lettre über den Leidener Marmor des μάντις Ἀρχάτης); eröffnet die Kosmogonie (Aristoph. Aves 695; Damasc. princ. p. 380; Malalas Chron. 4, p. 31; Cedren. synops. 1, p. 57. 84; Hermias. irris. p. 144; Herm. in Phaedr. p. 141; Porphyr. antr. 16); wird vor dem Tage genannt (Aristot. de caelo 2; 15; Stob. eclogae Phys. 1, p. 278; Porphyr. antr. 29; Marini V. Procli 18: νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν); eröffnet die Pompa bei Athen. 5, p. 195 B.; 197 D.: νυκτὸς εἴδωλον καὶ ἡμέρας; Serv. Aen. 3, 73; herrscht so über den Tag, dass dieser nach der Mutter ἡμέρα νυκτερινή genannt wird. Wir finden den Ausdruck bei Plato, resp. 7, p. 521. C.: ἐκ νυκτερινῆς τινὸς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὖσα ἐπάνοδος. Clemens Alexandr. Str. 5, 712 setzt erklärend hinzu: διὰ τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου. Vergl. Serv. Aen. 1, 736. Hermias irris. p. 144: ταῦτα γεννήματά ἐστι τῆς νυκτὸς, μένοντα ἐν αὐτῇ. Tzetz. Chil. 12, 155, Orpheus: ἔκ τε μιῆς νυκτός, ἠδ' ἐξ ἑνὸς ἤματος αὔτως; H. Orph. 71, 8 leiht der Nacht δισώματον χροιήν, begreift mithin den Tag unter ihr. H. Orph. 3, 10; Philostr. Im. 1, 27; Porphyr. abst. 4, 7. Aus der gleichen Auffassung erklärt sich Homer's Schilderung (Od. 10, 81—86) von der Lestrigonenveste Taelepylos, denn die Erklärungen der Alten (Eustath. p. 1649; Sch. palat. et ambros. a Maio et Buttmanno ed. p. 336; Sch. in Arati phaenom. 62 bei Bekker p. 57) verfehlen den Sinn gänzlich; doch kann ich hiebei nicht länger verweilen. Aus der Urmutter Nacht stammen δικαιοσύνη, εὐφροσύνη, μαντοσύνη (Hermias, irris. gent. p. 144; H. Orph. 3, 5; 9, 8. 10; Hermias in Phaedr. p. 145 bei Hermann Orph. p. 506; Paus. 9, 30, 5; 1, 40, 5; 3, 14, 9; 1, 34, 3; 2, 3, 6; 5, 24, 5; Lucian. ad indoct. 11. 12). Wir sehen hier die Gerechtigkeit wieder als Attribut der Urmutter, der Nacht, der ὕλη ἱερή, der δεινή, θνητή, κρατερὴ Ἀνάγκη, denn alle diese Ideen fallen zusammen und bilden Eigenschaften derselben πρώτη φύσις, worüber Röth 2, 652 nicht zur Klarheit zu gelangen vermochte. (H. Orph. 41, 8; 55, 3; 3, 11; Clem. Alex. Str. 5, p. 724; Procl. in Tim. 2, 117; Tim. Locr. de an. 1.) Daher die hohe Heiligkeit der nächtlichen oder Traumorakel auch bei den Pythagoreern (Plut. Symp. 2, 3; H. Orph. 3, 5), und die Erscheinung, dass sie sich vorzugsweise auf Frauen beziehen (Paus. 10, 38, 7; Herod. 5, 92, 7; Plut. conviv. in.; Leemans, pap. graeci Leid. p. 107 ff.). Daher das nächtliche Richten der Areopagiten und das nächtliche, als Gottesurtheil gedachte Kämpfen, wie wir es früher gefunden haben. Bestätigend treten folgende Zeugnisse hinzu: Plato, legg. 10, 900: οἱ τοῦ νυκτερινοῦ ξυλλόγου κοινωνοῦντες, was vielleicht auf den Areopag geht. Vergl. Fronto de feriis Alsiensib. p. 189. ed. 1816. Kritias 11: ἐπειδῆ γίγνοιτο σκότος κ. τ. λ. Die Atlantinen, deren poseidonisch-chthonischen Kult Plato hervorhebt (Procl.: τῶν Ἀτλαντίνων Ποσειδῶνος ὄντων ἐκγόνων), kleiden sich schwarz, wie die Kampfrichter der nemeischen Leichenspiele (nach πρόθ. τῶν Νεμ.), setzen sich auf die Erde nieder, richten des Nachts, und zwar so, dass auch hier Stimmengleichheit losspricht (ἂν μὴ τῶν δέκα τοῖς ὑπὲρ ἥμισυ δοκῇ), und verkünden das Urtheil beim Erscheinen des Frühlichts, eine Idee, welche in dem Ausdruck ῥοδόκολπος Εὐνομία bei Stob. Ecl. phys. 1, p. 172 wiederkehrt. Daran schliesst sich die Noctua und die Gorgone auf den tesserae judiciales im C. J. Gr. No. 207—210 an. Ferner Valer. Max. 4, 6, 3: supplicium capitale vetere instituto Lacedaemoniorum nocturno tempore passuri erant. Plut. Agis 11. 19 (Δεκάς, locus supplicii. Vergleiche Serv. Aen. 3, 212; Callimachi fr. 9, p. 307.) Valer. Max. 1, 5, 4: Caecilia Metelli sororis filiae, adultae aetatis virgini, more prisco nocte concubia nuptialia petit, wobei der Zusammenhang des Schwesterverhältnisses mit der Nacht, und beider Erscheinungen mit dem Mutterrecht zu beachten ist. (Oben S. 32; 23, 1.) Dass auch im Pythagorismus beides Hand in Hand geht, beweist Porphyr. 22, wo Simichus, der Tyrann von Centuripae, durch Pythagoras' Lehren bewogen, seine Güter zwischen dem Volk und der Schwester theilt, wie Latinus seine Stadt mit der Schwester Namen benennt (Cato ap. Serv. Aen. 1, 277). Dieselbe gleichzeitige Auszeichnung der Nacht und der Schwester finden wir bei den Germanen, ein Beweis, dass beides dem Prinzipat des Mutterthums entspringt. (Clem. Alex. Str. 1, p. 360; Caesar. b. g. 1, 1; Cass. Dio 38 in fine; Polyaen. 8, 23; Plut. in Caes. p. 712; Tacit. German. 8, 11: nec dierum numerum, sed noctium com-

putant, sic constituunt, sic condicunt; nox ducere diem videtur; 20: sororum filiis idem apud avunculum qui ad patrem honor. Vergl. S. 219, 2.) Diese Zusammenstellungen genügen, um die Verbindung der nächtlichen Zusammenkünfte der Pythagoreer mit der Herrschaft des demetrischen Mutterprinzips in's rechte Licht zu stellen, und der Nachricht, dass Aegypter und Pamphos den *λύχνος*, die Leuchte der heiligen Mysterien-Nacht, erfunden haben sollen, ihre Bedeutsamkeit und richtige Beziehung zu sichern. (C. J. Gr. Nr. 481. 2852; Plut. ap. Proclum in Hesiod. erga p. 227; Euseb. Pr. ev. 10, 6.) An die *ἱερὴ νύξ* schliesst sich die Hervorhebung des Mondes und des Sternenhimmels an. Beide erscheinen mit überragender Geltung. Gleich Orpheus wird Pythagoras von dem Thau der Nacht genährt, und wie *Εὐφρόνη* (Clem. Alex. Str. 4, 628) in der Urfinsterniss ruht, so heissen die Akroaten *ἔκγονοι Μήνης* (Hermesianax v. 15 bei Athen. 13, 597; Marini vita Procli 11. 19). Pythagoras wird selbst zum Astraios (P. 10), den wir oben als Vater Dike's, der Königin der gynaikokratischen Urwelt, gefunden haben; den Sphärengesang vermag sein Ohr zu vernehmen (P. 30); diesen aber bezeichnet der Pythagorismus durch die Vokale, welche gegenüber den männlichen Consonanten weiblicher Natur sind, und daher von Pythagoras bevorzugt werden (Plin. 28, 4), wie sie in dem dorischen Dialekte, den die Alten abwechselnd mit dem pelasgischen als orphisch bezeichnen (J. 241. 242; P. 53; Diod. 1, 66; 4, 60; 5, 47; Strabo 8, 333; Pausan. 3, 15, 2), das Uebergewicht behaupten. Gräbers. S. 290, 1; 346. Weiblicher Natur ist die das Tellurische und Uranische, Physische und Ethische demselben Gesetz, dem *νόμος ἀστροθετής* unterwerfende Harmonie (J. 45. 50. 261; 109. 218; Diogen. La. 33; H. Orph. 64, 2; Aristot. Metaph. 12, 8, 15. 19), über welche die von Pythagoras hoch verehrten Musen mit Mnemosyne gesetzt sind, so dass Perictione, die Pythagoreerin, *περὶ γυναικὸς ἁρμονίας* schreiben, und in dieser Abhandlung die Gebote der höhern ethischen Liebeslehre als Ausfluss der physischen Weltgesetze darstellen konnte (Stob. floril. Meineke 3, 90; Anonym. ap. Phot. Bibl. 249: *τὸ δὲ γνῶναι ἑαυτὸν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὴν τοῦ σύμπαντος κόσμου φύσιν γνῶναι*; Procl. in Tim. 1, p. 4, 32, wonach auch J. 218 verstanden werden muss; Jambl. de myst. 8, 6), wie Phintys die Pythagoreerin in der Schrift *περὶ γυναικὸς σωφροσύνης*, diese der Harmonie innerlich verwandte Tugend vorzugsweise mit der weiblichen Naturanlage in Verbindung bringt (Stob. Floril. Meineke 3, 65). In der wesentlich weiblich-lunarischen Auffassung der Dinge ruht das Gewicht, welches der Pythagorismus auf Musik, Ton, Rhythmus legt (J. 112), wie denn Leierspiel ohne Gesang geübt wurde (Diogen. La. 8, 1, 24; J. 65), auf ihr das Ueberwiegen der Dichtung, deren stofflich-weibliche Anlage darin hervortritt, dass aller Geschichte zum Trotz Theano als die erste Dichterin dargestellt wird. In beiden Erscheinungen bewährt sich die enge Verwandtschaft des Pythagorismus mit der äolischen Kultur, die nur Poesie, kein irgend bedeutendes prosaisches Werk hervorgebracht hat. Seiner stofflich-weiblichen Auffassung bleibt das pythagorisch-orphische System getreu, wenn es die Weltseele weiblich als Hippa (H. Orph. 49; Procl. in Tim. 2, p. 124, 25. 33), *θέρμη ψυχῶσα τὰ πάντα*, der Stute *Δίκαια* vergleichbar; das *μεσαίτατον πῦρ* (Stob. Ecl. phys. 1, p. 453. 468) als weibliche Macht, als *Διὸς οἶκος*, als *Μήτηρ θεῶν*, *Ἑστία τοῦ πάντος* (Stob. 1, p. 489), Helios selbst als abgeleitete Kraft und *ὑλοειδής* auffasst (Boeckh. Philol. S. 94 ff.); den Kreislauf des Lebens mit dem Eintritt der Seele in weibliche Bildung anhebt (Clem. Alex. *ἀνέπεισε καὶ αὐτὸν καὶ τὸν Τίμαιον ἐν δευτέροις βίοις ἄγειν εἰς γυναικὸς φύσιν τὴν ψυχήν*; vergl. Plin. 7, 4; Luc. somn. 19), und die Hoffnung, welche über den Tod hinausreicht, an die Frau anknüpft. Denn wie Empedocles nicht einen Mann, sondern eine Frau in's Leben zurückruft (Diogen. La. 8, 2, 67), so muss das dem Heraclides Ponticus, dem Verfasser der Schriften *περὶ τῶν Πυθαγορείων* und Abaris (Zeugnisse in den Fr. h. gr. 2, 197), beigelegte Werk *περὶ τῆς ἄπνου* (de muliere exanimi, Diogen. prooem. 12; 8, 2, 61; Plin. 7, 53; Galen. de locis aff. L. 6, c. 5; Deswert de Heracl. Pont. p. 82 ff.; Sturz ad Empedocl. p. 63) die höhere Mysterienhoffnung der orphischen Weihe behandelt haben, da in ihm das Gespräch des Pythagoras mit Leo, dem Tyrannen von Sicyon über *σοφός* und *φιλόσοφος* (Cic. Tusc. 3, 8; Val. Max. 8, 7, 2) und die Siebenzahl (Plin. l. c.) erwähnt war. — Ich gehe nun zu einer der weitern Folgen, die aus der Herrschaft des Mutterprinzips sich ergeben, über. Das alle tellurische Schöpfung umfassende ius naturale und die ihm entsprechende weibliche *δικαιοσύνη* werden von Pythagoras auf das bestimmteste hervorgehoben. Jene in der Antrittsrede an die im Tempel der lacinischen Juno (vergl. P. 26. 27) versammelten krotoniatischen Frauen, deren Echtheit mir durch den eigenthümlichen Antihellenismus der Gedanken und Wendungen erwiesen scheint. Hier heisst *δικαιοσύνη* eine vorzugsweise weibliche Tugend, die dem Wesen der männlichen Natur widerspreche, und nicht auf sie übertragen werden könne. (J. 55: *ὅπερ ἐπὶ τοὺς ἄῤῥενας μετατεθὲν κ. τ. λ. — ὡς μὴ οἰκεῖον αὐτῶν τῇ φύσει*; daher die Gerechtig-

keit eine gleichmal gleiche Zahl im Sinne der *Νεοπτολέμεια τίσις, δράσαντι γάρ τοι καὶ παθεῖν ὀφείλεται,* Aristot. Eth. M. 1, 1. 34; Eth. Nic. 5, 5; Theolog. arithm. 1, 34. Oben §. 66.) Pythagoras knüpft diesen Satz, den wir in der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts begründet gefunden haben, an eine naheliegende Erscheinung des täglichen Frauenlebens und an den Mythus von dem gemeinsamen Auge und Zahn der drei Phorkystöchter an, um nach seiner Weise auch dieser Lehre eine religiöse Sanktion zu leihen. (J. 86: *ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῷ θεῷ, καὶ ὁ λόγος οὗτος ταύτης τῆς φιλοσοφίας.*) Bemerkenswerth ist, dass er dabei vorzugsweise auf eine der ältesten Mythenbildungen zurückgeht, wie er anderwärts (J. 46) neben Zeus Themis, neben Pluto Dike (Procl. Plat. Theol. 6, 8, p. 363) als die Trägerin alles Rechts nennt. Diese weibliche *δικαιοσύνη* (Galen. de usu part. 5, 1), welche die Aegypter als Sate personificiren und als die Lenkerin der königlichen Gewalt darstellen, welcher auch das weibliche Richteramt entspricht, umfasst, weil auf der mütterlichen Gemeinschaft alles stofflichen Lebens beruhend, nothwendig die Gesamtheit der Wesen, und entspricht so vollkommen jenem ebenfalls physisch-stofflichen ius naturale, das Menschen und Thieren gleichmässig angehört. Mehr als einmal wird dieser Gesichtspunkt hervorgehoben. J. 229 betont die *φιλία πάντων πρὸς ἅπαντας καὶ προσέτι τῶν ἀλόγων ζώων τινὰ διὰ δικαιοσύνης καὶ φυσικῆς ἐπιπλοκῆς καὶ κοινότητος* (29. 200; 167—169; Porphyr. de abstin. 1, 4; 2, 22; 3, 12. 18. 20. 21; 3, 16 über den Rhadamanthys-Schwur: *ὅρκος πάντα τὰ ζῶα*; Marini vita Procli 36), und die orphischen Hymnen geben dem gleichen Gedanken vielfältigen Ausdruck (in Dicen 62, 5; in Dicaeosynen 63, 9. 14; in Cererem 40, 18; 29, 5; 43, 1. 2; 59, 10; 61, 3; Porphyr. de abst. 3, 25. 26; 4, 16; 3, 11 vergl. mit de ant. nymph. 18; Philol. ap. Boeckh, p. 159). Darauf ruht die pythagorische Freundschaft und *κοινωνία τοῦ βίου,* die Beförderung der Freiheit und selbst der Demokratie in alter Strenge und Würde (Boëth. arithm. 2, 35; vergl. Athen. 12, 519 B.; Aelian. V. H. 12, 15; Karsten zu Empedocles p. 15—17), und als Ziel der Lehre die reinste Liebe und die Vereinigung mit dem All (Procl. in Alcib. I, 3, p. 72; in Parmenid. 2, p. 78. 112, ed. Cousin); darauf das Gebot der Liebe und Eintracht für die Bürger desselben Staates, die ja *ὁμομήτριοι* sind, und desshalb für das Mutterland mit Rath und That zu sorgen haben: ein Gedanke, den Plato r. p. 414 (oben Seite 29, 1) und Philostrat im Leben des Apollonius vielfach (1, 32; 3, 15 finis; 3, 17. 20. 33. 34. 45. 46) hervorheben; darauf jene *ἰσότης,* deren sich die Mutter freut (H. Orph. 63, 9; Marini, V. Procli 15: *τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἀπονέμειν*); darauf *εἰρήνευσις καὶ συνβιασμός,* welche die wahre *ὑγεία* der stofflichen Welt bilden; darauf die Metempsychosis, in welcher die weibliche Gleichartigkeit aller Organismen ihren schärfsten Ausdruck erhalten hat (P. 19; de abstin. 3, 26. 27; J. 108; Marini, V. Procli 36; Ecphantus ap. Stob. Floril. 2, p. 248. 266 Meineke; Mai, specil. rom. 8, 696; Preller, neues rhein. Museum 4, 389—392); darauf endlich die Wechselwirkung des Menschen und der Thiere, wie sie sich in der Beilegung thierischer Namen (*μέλισσαι,* die Demetrischgeweihten nach Porphyr. antr. 18; *πελαργοί,* ursae [Schol. Arist. Lys. 645], leaenae) und in manchen bezeichnenden Mythen, besonders in dem Pythagoras beigelegten Verständniss der Thierwelt ausspricht (J. 60—62; P. 23—25; Porphyr. de abst. 3, 3. 4; Plut. Numa 8). Beachtung verdient, dass auch bei den Thieren das weibliche Geschlecht hervortritt. Pythagoras nennt die daunische Bärin Rhea's Hand (P. 41) und schliesst sich dadurch der alten Anschauung von der mütterlich-bildenden Hand (*μήτηρ πλαστήνη,* Pausan. 5, 13, 4) und ihrer in den Dactylen bewährten Geburtskraft an, so dass die Ausdrücke der orphischen Hymnen *καρτερόχειρ, ἠπιόχειρ* bestimmte Beziehung, und die in den Gräbern gefundenen Hände eine entschieden orphisch-weibliche Mysteriengeltung erhalten (Gräbers. S. 171. 310 ff.). — Von den oben genannten Folgerungen aus dem Mutterprinzip bleibt zur Betrachtung noch die eigenthümliche Hervorhebung des Tochterverhältnisses. Theano heisst bei Lucian, erotes 31: *ἡ τῆς Πυθαγορείου σοφίας θυγάτηρ,* eine Bezeichnung, die auch den apokryphen Briefen derselben vorgesetzt wurde, Gale, opusc. mytholog. p. 740. Von dem leiblichen Tochterverhältniss, das schon der anonymus bei Photius Bibl. Cod. 249, p. 438, 2 Bekker annimmt, ist hier die Rede nicht. Theano galt nach der verbreitetsten Tradition als Pythagoras' Gemahlin (Diogen. La. 8, 1, 42; J. 146. 265. 267; P. 4; Suid. *Θεανὼ Μεταπ.* und *Κρῆσσα;* Menag. §. 79 ff.; Hermann, cat. p. 445—447). Es ist klar, dass Lucian nicht die Verwandtschaft, sondern das hervorragende Verdienst, welches Theano vor allen andern Frauen um den Pythagorismus sich erwarb (J. 265; P. 19), durch den von ihm gewählten Ausdruck hervorheben will, und so stehen wir vor der Frage, warum ihm hiezu die Bezeichnung des Tochterverhältnisses besonders dienlich erscheinen mochte. Aufklärung hierüber geben uns einige oben S. 218 angeführte Analogien. Die *Δέσποιναι Λιβύης ἡρωίδες* heissen nicht Landesmütter, sondern Landestöchter: *Λιβύης*

τιμήοροι ἠδὲ θύγατρες, und diese Erscheinung berührt den Pythagorismus um so näher, je enger die Argonautiker, denen jene Stelle angehört, mit der orphischen Religion in Verbindung stehen, wie denn auch der Ausdruck Heroiden auf die pythagorischen Frauen übertragen wurde (Suidas legt dem Atthidenschreiber Philochoros folgende Schriften bei: *περὶ μυστηρίων τῶν Ἀθήνησι, συναγωγὴν ἡρωίδων ἤτοι Πυθαγορείων γυναικῶν κ. τ. λ.* Vergl. Plut. Qu. gr. 12 das mystische Fest *Ἡρωΐς*. C. J. Gr. 433: *θυγατέρα Ἡρωείνην.* 1455: *Ἡρωΐσσαν;* sacra puella mit bestimmter Beziehung auf die durch die Weihen vermittelte Apotheose der Verstorbenen). Besonders massgebend aber sind Inschriften der karischen, durch Aphroditekult ausgezeichneten Aphrodisias. C. J. Gr. 2820: *Γαῖαν . . ἁγνὴν ἱέρειαν Ἥρας διὰ βίου, μητέρα πόλεως.* Nr. 2782: *Φλαουΐας Ἀπφίας ἀρχιερείας Ἀσίας, μητρὸς καὶ ἀδελφῆς καὶ μάμμης συνκλητικῶν, φιλοπάτριδος, θυγατρὸς τῆς πόλεως καὶ Φλαουΐου Ἀθηναγόρου.* Ebenso 2822. Die Zusammenstellung dieser Inschriften mit Lucian's für Theano gebrauchter Bezeichnung wird dadurch gerechtfertigt, dass die karische Aphrodisias als Hauptsitz der orphischen Mystik dasteht. Was von Asclepiodot berichtet wird, lässt darüber keinen Zweifel. Dieser, Schüler des Proclus, Lehrer des Damascius, dessen von Isidor verfasste Biographie Photius Cod. 242 im Auszuge mittheilt, wusste im fünften Jahrhundert dem siegreichen Christenthum gegenüber den alten Geheimkult wieder zu neuer Blüthe zu erheben, und demselben von Aphrodisias aus über Aegypten und Asien Verbreitung zu geben, wie Suidas aus Damascius v. *Ἀσκληπιόδοτος* und *Δεισιδαιμονία* rühmend hervorhebt. Damascius betont besonders *τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἀναγομένην ἐλπίδα ἐρωτικὴν* und die *εὐσέβεια περὶ τοῦ ἀποῤῥήτου* (vergl. Philostr. her. 19, p. 740 Olear: *θεοὺς χθονίους καὶ ἀποῤῥήτους*), worin wir dieselbe Verbindung der Eroslehre mit dem Aphroditekult, wie sie uns auf Lesbos und zu Mantinea begegnete, wieder erkennen. (Plotin. Enn. 9, p. 537 Kreuzer: *Ἀφροδίτης γενέθλια καὶ ὁ Ἔρως ὁ μετ' αὐτῆς γενόμενος.*) Die beiden Epigrammata, von denen das eine in der Anthologie (Jakobs Animadv. vol. 3, P. 2, p. 85 ed. pr.), das andere inschriftlich erhalten ist (Boeckh, C. J. Gr. 2851, p. 549), gewinnen nur in Verbindung mit jener höhern Lehre ihren prägnanten Sinn. Des Apollonius Werk: *περὶ Ὀρφέως καὶ τῶν τελετῶν αὐτοῦ,* offenbart ebenfalls den Zusammenhang mit dem heimischen Kulte (Damasc. vita Isid. §§. 125. 126. 131. 191. 270). Die von den Römern der Stadt bewilligten Privilegien (2737; Plin. 5, 29; Tac. Ann. 3, 62) wurzeln in ihrer Achtung vor Aphrodite, und die Auszeichnung der Stadt, die an Musikern, Aerzten, Bildhauern, Sophisten besonders reich war (Boeckh zu 2846. 2851), in Chariton einen erotischen (Boeckh p. 547), in Alexander (de fato) einen theologisch-philosophischen Schriftsteller besass, schliesst hier wie anderwärts an denselben Kult an. In Verbindung mit dieser Religion konnte es an vielfältigen Auszeichnungen der Frauen nicht fehlen. Ihre verschiedenen Priesterthümer, ihre Bezeichnung *ἀξιολογωτάτη, σεμνοτάτη ματρῶνα, Ἀμαζονίς* (2768, Labus, Mantua 1, 167), der Name *Μητρόδορος* (2816), die Benennung der Kinder nach dem mütterlichen Geschlecht (2822), die Muttergenealogie (2846: *Διονυσίου τοῦ Τατίας υἱοῦ*), Alles diess tritt zeugend dafür auf. Der Ausdruck *θυγάτηρ τῆς πόλεως* schliesst sich an. Er ist ganz religiöser Natur und mit dem Weihecharakter der Frau im Zusammenhang. In welcher Weise, ergibt sich aus der Vergleichung einiger spartanischer Inschriften. C. J. Gr. 1442 verbindet: *Ἑστίαν πόλεως καὶ θυγατέρα γενομένην, τὴν σωφρονεστάτην κ. τ. λ.* Ebenso 1253: *Ἑστία πόλεως καὶ ἱέρεια . . . θυγάτηρ πόλεως.* Für sich allein findet sich *Ἑστία πόλεως* 1435. 1439. 1440. 1446. Orpheus und die Demetermysterien in Laconien, Paus. 3, 20, 5. Die Bedeutung dieser religiösen Würde erläutert Boeckh p. 610 nur unvollkommen. Ich erkenne darin *τὴν ἀφ' ἑστίας μυηθεῖσαν,* über welche Boeckh zu No. 393, p. 445 Alles gesammelt hat. Sie ist diejenige, welche dem Altar am nächsten steht, und den höchsten Grad der Weihe empfängt. Ihr priesterlicher Charakter zeigt sich besonders darin, dass sie nach Porphyr. de abstin. 4, 5 *ἀντὶ πάντων τῶν μυουμένων ἀπομειλίσσεται τὸ θεῖον, ἀκριβῶς δρῶν τὰ προστεταγμένα.* Damit stimmt überein, dass sie *δημοσίᾳ* dargebracht und von dem Demos geehrt wird (No. 444), daher auch nothwendig eine Eingeborne sein muss. Aus dem Verbande mit ihrer leiblichen Mutter geht sie jetzt in den mit der Stadt über; sie wird *θυγάτηρ τῆς πόλεως,* oder nach No. 406 aus der *Ἀθήναια* zur *Ἀθηνοφίλα.* Wir sehen, in welcher innigen Verbindung die beiden Bezeichnungen *Ἑστία καὶ θυγάτηρ τῆς πόλεως* stehen, ebenso wie die eine und die andere derselben den Weiheprinzipat bezeichnet, und die so Genannte als die innigst Vertraute des Mysteriums darstellt. Theano erscheint also in ihrem Titel *ἡ τῆς Πυθαγορείου σοφίας θυγάτηρ* als die vollendete Verkörperung aller in dem demetrischen Mysterium ruhenden Weisheit. Der Mythus hat Theano in der That ganz in dieser Weise aufgefasst. Sie ist die Personifikation der pythagorischen Mysterienidee, als solche die erste Dichterin und Philosophin (Clem. Alex. Str. 1, p. 366), die angebliche Verfasserin mancher pythagorischen Schriften (P. 19), zugleich Kreta, Metapont, Kroton

angehörend, bald Tochter, bald Gemahlin, bald Schülerin des grossen Lehrers, bei Hermesianax dessen leidenschaftlich geliebte Amasia, und nach des Meisters Tod die Vermittlerin der Succession, wie nach Herodot und Nicol. Damascenus Aphrodite-Tydo im Hause der Mermnaden. Nach J. 265 wird Aristaeus durch Theano's Hand zum Haupt der verwaisten Gemeinschaft, wobei die Worte *καὶ τοῦ Θεάνους γάμου κ. τ. λ.* den Gedanken, dass nicht das Weib des Mannes, sondern der Mann des Weibes werth schien, bedeutsam hervortreten lassen. Ausonius in parent. 30, 3 stellt Theano mit Tanaquil, deren Namen vorzugsweise die Bedeutung imperiosa mulier annahm (Auson. Ep. 23, 31; Ambros. Ep. 46), zusammen, und bestätigt dadurch den gynaikokratischen Gesichtspunkt eines religiösen Prinzipats, durch welchen das der Geheimnisse kundige Weib den ihm verbundenen Mann überragt (Justin. 11, 7), ebenso den in allen diesen Anschauungen hervortretenden weiblich-stofflichen Orientalismus. Lucian, imag. 18 nennt als Theano's Auszeichnung *τὸ μεγαλόνουν* wie Dionys. Halic. *τῶν ἀρχ. ἐξετασ.* p. 70. 30 Sylb. die *μεγαλοπρεπὴς λέξις*, welche Proclus in Tim. p. 22 E. et passim als *ἀπὸ τοῦ ἐνθουσιασμοῦ μεγαλοφωνία καὶ ὕψος* bezeichnet; Proclus in Polit. Plat. p. 420, ed. Basil. 1534, die *ἀνδρικὴ ἀρετή*. Bei Diogen. La. 8, 1, 43 schreibt Hippobotus dem Empedocles den Vers zu: *Τήλαυγες, κλυτὶ κοῦρε Θεάνους Πυθαγόρειόν τε*, und wie hier die Mutter als Quelle des leiblichen und geistigen Lebens an erster Stelle genannt ist, so steht bei Clem. Alexandr. Str. 4, 619: *Μυῖα ἡ Θεανοῦς θυγάτηρ* ohne Vaterangabe, wie Kore an der Seite Demeters. Neben der *ἡ ἀφ' Ἑστίας* finden wir auch *ὁ ἀφ' Ἑστίας παῖς* (No. 393. 406. Porphyr. l. c.), und entsprechend neben *θυγάτηρ* auch *υἱὸς τῆς πόλεως* (No. 1255. 1242. 1247. Vergl. Virg. Aen. 11, 472). No. 1242 lässt über die Weihebedeutung dieser Bezeichnung keinen Zweifel aufkommen. Alles was sich auf Religion und *εὐσέβεια* bezieht, ist mütterlichen Ursprungs. In No. 1446 finden wir *μητέρα εὐσεβείας*, und in einem Epigramm von Didymoi heisst es von Posidonius, dem Apoll die Würde der Prophetie verlieh, der Gott habe dadurch der Mutter Frömmigkeit lohnend anerkannt. Denn das ist der Sinn der Worte: *λῆμμα, κρίσιν μητρός τ' εὐσεβίην δικάσας.* i. e. sortium judicio indolem tuam matrisque pietatem comprobans. Muttergeburt, nicht Vaterzeugung ist nach dieser Auffassung jedes geistige Produkt. Porphyr. de abst. 3, 3; Philo de 7 orbis spectaculis 3, 2. Pindar. Nem. 4, 3 nennt *ᾠδαὶ καὶ ἔπαινοι αἱ σοφαὶ Μοισᾶν θυγατέρες*. Der Mutter werden geistige Erzeugnisse dargebracht wie Alexander der Olympias seine Briefe schreibt, worauf auch *Λέων ἐν πρώτῳ τῶν πρὸς μητέρα* beim Schol. Apollon. 4, 262 (Fr. h. gr. 2, 331) zu beziehen ist. Simmias der Rhodier nennt sein Lied der Nachtigall Ei und gibt ihm selbst äusserlich Eigestalt (Jakobs, Anthol. 1, 140. 141; 7. p. 11 ff.). Diess entspricht dem Gedanken des Mutterrechts, wie die Dioscuren, Molioniden, Dionysos selbst Eigeburt sind, und wie nach Horapoll. Hierogl. 2, 26 die Aegypter das Sohnsverhältniss durch das Ei bezeichnen: eine Angabe, welche durch hieroglyphische Monumente vielfältig bestätigt wird (Leemans zu Horap. p. 276. 323; lettre à Salvolini p. 83; Brunet de Presle, exam. critique 1, 221; Chabouillet, camées p. 410. 414). So bezeichnet Pindar Fr. 35, Boeckh p. 635 Tityus als *Ἀλέρας ᾠόν*, und dasselbe liegt in dem Sprichwort: *κακοῦ κόρακος κακὸν ᾠόν* (Serz, gr. und lat. Sprichwörter S. 476). Wenn das Epigramm von Philae für den Autor den väterlichen Ausdruck *γενέτης* wählt, so liegt der Grund darin, dass hier der Verfasser verschwiegen bleiben soll, während es von der Mutter heisst, mater semper certa: *οὐδένα μηνύων οὗπερ ἔφυν γενέτου* (Welker, Syll. epigr. p. 244; C. J. Gr. 4924 B.).

CL. Der Anschluss an den Mutterprinzipat der pelasgischen Welt erhält seine Vollendung in dem religiösen Beruf, den Pythagoras als die Quelle der wahren weiblichen Grösse hervorhebt. Seine Rede an die Frauen von Croton beginnt er mit einer Belehrung über die Opfer und fährt dann so fort: *ἔτι δὲ σοφώτατον τῶν ἁπάντων λεγόμενον καὶ συντάξαντα τὴν φωνὴν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ σύνολον εὑρετὴν καταστάντα τῶν ὀνομάτων, εἴτε θεὸν εἴτε δαίμονα, εἴτε θεῖόν τινα ἄνθρωπον* (Euseb. pr. ev. 11, 6; Roeth 2, 591—593), *συνιδόντα ὅτι τῆς εὐσεβείας οἰκειότατόν ἐστι τὸ γένος τῶν γυναικῶν, ἑκάστην τὴν ἡλικίαν αὐτῶν συνώνυμον ποιήσασθαι θεῷ καὶ καλέσαι τὴν μὲν ἄγαμον Κόρην, τὴν δὲ πρὸς ἄνδρα δεδομένην Νύμφην, τὴν δὲ τέκνα γεννησαμένην Μητέρα* (Diogen. La. 8, 1, 10), *τὴν δὲ παῖδα ἐκ παίδων ἐπιδοῦσαν κατὰ τὴν δορικὴν διάλεκτον Μαῖαν· ᾧ σύμφωνον εἶναι τὸ καὶ τοὺς χρησμοὺς ἐν Δωδώνῃ καὶ Δελφοῖς δηλοῦσθαι διὰ γυναικός* (Porphyr. Epist.; J. de myst. 3, 11) *κ. τ. λ.* Vergl. Diogen. La. 8, 1, 11; P. 18. 19. Dieser religiöse Beruf, den auch Cebes, Socrates' Schüler und Plato's Freund, nach Plutarch de educ. liber. Vertheidiger der männlichen Liebe, in seinem Gemälde des menschlichen Lebens im Anschluss an die pythagorischen Mysterienideen hervorhebt, zeigt sich nach allen Seiten hin. Die Frauen werden mit der Bewahrung der Schriften und Geheimnisse betraut. Die hierauf bezüglichen Nachrichten zeugen selbst dann, wenn man ihnen volle historische Glaubwürdigkeit absprechen sollte, mit gleichem Ge-

wicht für die Auffassungsweise des Pythagorismus. Seiner Tochter Damo übergibt der Lehrer die Mysterienschriften, nur das Weib widersteht jeder Versuchung, des Vaters Verbot ihrer Aushingabe an Ungeweihte zu brechen; *καὶ ταῦτα γυνά*, fügt Lysis im Brief an Hipparch der Erzählung bei (Diogen. La. 8, 1, 42; vergl. P. 61; J. 189. 192. 195. 267; Macrob. Somn. Sc. 1, 2, p. 10 Zeune). Jamblich 146 bestätigt diese Angabe und setzt hinzu, Damo selbst habe die Schriften wiederum ihrer Tochter Bitale übergeben. Der pythagorische *ἱερὸς λόγος*, heisst es hier, werde von den glaubwürdigsten Schülern dem Telauges beigelegt, geschöpft aber sei er *ἐκ τῶν ὑπομνημάτων τῶν Δαμοῖ τῇ θυγατρὶ ἀπολειφθέντων κ. τ. λ.* Vergl. Sch. Apollon. Rh. 1, 118 und über Empedocles' Tochter oder Schwester Diogen. La. 8, 57. Beim Untergang des Ordens kehrt dieselbe Erscheinung wieder, worüber J. 253, P. 58. Fortgesetzt ist sie in der besondern Religionskunde, welche dem Weibe beigelegt wird. Wie Socrates von Diotima, so wird Pythagoras von der delphischen Themistocleia-Aristocleia unterrichtet. Von ihr soll er das Meiste seiner ethischen Lehren empfangen haben. So der Pythagoreer Aristoxenus bei Diogen. La. 8, 1, 3. 21; P. 41. In ähnlicher Weise empfängt Orpheus, mit welchem Pythagoras in manchen Mythen identificirt erscheint, der auch abwechselnd mit ihm als Verfasser der pythagorischen Schriften genannt wird (Jon. ap. Clem. Alex. Str. 1, p. 397), seine Weisheit von der Mutter Calliope nach dem *ἱερὸς ἢ περὶ θεῶν λόγος* bei J. 146. Orpheus' Vater Oeagrus stammt selbst im fünften Geschlecht von einer der Atlantiden, welche von Diodor 3, 59 als die Urmütter aller Heroen genannt werden: *πέμπτος ἀπὸ Ἄτλαντος κατὰ Ἀλκυόνην μίαν τῶν θυγατέρων αὐτοῦ.* Gleich innige Beziehung der Frauenwelt zu dem Pythagorismus liegt in dem Mythus des Hermipp bei Diogen. La. 8, 1, 41 über den Ursprung der Pythagoreerinnen. Während Pythagoras sich in seinem unterirdischen Hause aufhält und den Hades besucht, schreibt die Mutter alles Geschehene nieder; das Volk aber erkennt in der Rückkehr die Göttlichkeit des Mannes, *ὥστε καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῷ παραδοῦναι, ὡς καὶ μαθησομένας τι τῶν αὐτοῦ· ἃς καὶ Πυθαγορικὰς κληθῆναι.* Hierin spricht sich der Gedanke aus, dass der höchste Theil der Orphik, die Lehre über das Schicksal nach dem Tode, zunächst dem Weibe mitgetheilt und von ihm kraft seiner innigen Beziehung zu der demetrischen Natur vollkommener aufgefasst wird (vgl. Ev. Joh. 11, 23). Zugleich sehen wir, welche Weihebeziehung in dem Namen *Πυθαγορική* und dem gleichgeltenden *Ἡρωίς* (Plut. Qu. gr. 12: *τὰ πλεῖστα μυστικὸν ἔχει λόγον ὃν ἴσασιν αἱ Θυιάδες*) erkannt wurde, und welche Ideeneinheit diese Auffassung mit dem Gedanken der Schrift *περὶ τῆς ἄπνου* und mit Empedocles' Erweckung einer Frau verbindet. Von Theano ist ein Ausspruch erhalten, der gerade den höhern Theil des orphischen Mysteriums hervorhebt. Clem. Alexandr. 4, p. 583 Potter: *ἦν γὰρ τῷ ὄντι τοῖς κακοῖς εὐωχία ὁ βίος, πονηρευσαμένοις ἔπειτα τελευτῶσιν, εἰ μὴ ἦν ἀθάνατος ψυχή.* Wir erkennen daraus, welche Beziehung Theano ihrer Schrift *περὶ εὐσεβείας* gegeben haben wird, und welcher Religionsgedanke der schriftlichen Lehrthätigkeit der pythagorischen Frauen überhaupt zu Grunde liegt. Beachtung verdient insbesondere, was von Arignote gemeldet wird: *μαθήτρια Πυθαγόρου τοῦ μεγάλου καὶ Θεανοῦς, Σαμία, φιλόσοφος Πυθαγορική, συνέταξε τάδε βακχικά· ἔστι δὲ περὶ τῶν Δήμητρος μυστηρίων, ἐπιγράφεται δὲ καὶ ἱερὸς λόγος· ἔγραψε δὲ καὶ τελετὰς Διονύσου καὶ ἄλλα φιλόσοφα.* Zwei Werke sind hier auseinander gehalten: *Βακχικά*, die auch Eudocia p. 18 erwähnt (*φροντισμοὺς μητρῴους καὶ Βακχικά, ταῦτα Νικίου τοῦ Ἐλεάτου φασίν*), *ἱερὸς λόγος* genannt, dem Inhalte nach eine Darstellung der demetrischen Mysterien, und zweitens *Διονύσου τελεταί.* Clemens Alex. Str. 4, 619 erwähnt nur das letztere, welches auch Harpocration *Νεβρίζων* und *Εὐοῖ* (P. 4; Lobeck, Agl. 653; Röth. 2, N. 893; Gerhard, Anthest. N. 121; Fabricii B. Gr. 1, 881 Harless; Hermann cat. p. 287) allein im Auge zu haben scheint. Die gesonderte Betrachtung der demetrischen und der dionysischen Weihen und die Bezeichnung der erstern als *βακχικά* oder *ἱερὸς λόγος* zeigt, dass auch nach der innigen Verbindung, in welche beide Gottheiten getreten waren (Sch. Pind. Isth. 6, 3; Sch. Soph. Antig. 1003: *κοινὰ γὰρ τὰ μυστήρια Δήμητρος καὶ Διονύσου*; Meursius Eleus. p. 77 ff.; Lect. Att. 1, 15, p. 27; Gerhard, Antesth. N. 198), von der Pythagoreerin dennoch die Trennung festgehalten wurde. In den demetrischen Weihen behauptet das Mutterthum seinen Prinzipat in ungeschmälerter Fülle, wobei die phallische Potenz Bacchus-Jacchos in untergeordneter Stellung auftritt (vergl. Et. M. v. *Βρίακχος*; H. Orph. 42, 4); in den dionysischen dagegen ist der männliche Gott zu der höchsten Lichtentwicklung emporgestiegen und vorzugsweise zum Erfüller der Mysterienhoffnung, zum Retter, Heiland, Erlöser, Ueberwinder des Hades und seiner Schrecken, zum *Λύσιος*: *λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου* (Olympiod. in Phaedr. c. 32), zum Mittelpunkt der *Λύσιοι τελεταί* (Suid.) geworden, so dass hier an der Stelle der demetrischen Aehre (Porphyr. de abst. 2, 6) der männliche Wein erscheint, wie Just. c. Tryph. p. 295: *καὶ οἶνον ἐν τοῖς μυστηρίοις αὐτοῦ παραφέρουσιν* und die häufige

Darstellung der Traube auf Mysterienvasen beweisen. Wir werden hiedurch auf den Gedanken geführt, dass die *Διονύσου τελεταί* eine Fortsetzung und den ergänzenden Abschluss des *ἱερὸς λόγος* bildeten, wie auch in der grossen, nach Suidas und Eudocia aus 24 Büchern bestehenden orphisch-pythagorischen Epopoeen, die vielfach commentirt (Marini V. Procli 26. 27) den Mittelpunkt dieser ganzen Theologie bildete (Eudocia viol. p. 318; Damasc. de prinzip. p. 380), Dionysos als die höchste Entwicklung der Heilslehre, als Zeus' Sohn und Nachfolger in der Weltregierung (Olympiod. in Phaed. bei Hermann fr. 20: *τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος*) an letzter Stelle aufgeführt wird (Röth 2, 629—632). Dass Arignote nicht nur die mütterlich-demetrischen, sondern auch die männlich-dionysischen Weihen zum Gegenstand ihrer schriftlichen Lehre machte, bestätigt unsere in einem frühern Abschnitte ausgesprochene Beobachtung, wonach der Weiheprinzipat des Weibes durch die dionysische Entfaltung der Männlichkeit keine Beeinträchtigung erlitt, vielmehr dieser väterlichen Entwicklung der Orphik bis auf ihre letzte Höhe nachfolgte. Zu Delphi schloss sich Dionysos an Apollo an, er hat nach Plutarch's Ausdruck an diesem Heiligthum so viel Antheil als der Pythier; aber während der letztere nach völliger Abstreifung der Nacht und Finsterniss, die ihm auf tiefern Stufen der Entwicklung durchaus nicht fremd gewesen war (Plut. sera n. v. 22 bei Hutten 10, 273; Paus. 2, 24, 1; Serv. Aen. 3, 108; oben S. 219, 1), die höchste Lichtreinheit der Sonnenzahl Zwölf anzog, blieb Dionysos auf der Stufe der Eilf stehen, so dass eilf Dionysiades ihn feierten, und Moderatus Gaditanus *τὸ ἀρέσκον τοῖς ἀνδράσιν* in eilf Büchern niederschrieb (P. 48; Paus. 8, 28; 3, 13, 5; Philost. V. Apoll. 4, 16; Egger, de quelques textes inédits recemment trouvés sur des papyrus grecs, Paris 1857, p. 13; oben Seite 232, 1). Es ist nur eine weitere Aeusserung der Verknüpfung des Mysteriums mit weiblicher Offenbarung, wenn das Werk des Philolaus, nämlich die drei alten Bücher desselben, den von Heeren ohne Grund angefochtenen Titel *Βάκχαι* trugen. Stob. Ecl. phys. 1, 26, 4, p. 540; 1, 16, 7, p. 360. Proclus in Euclid.: *ὁ ἱερὸς σύμπας λόγος καὶ ὁ Φιλόλαος ἐν ταῖς Βάκχαις*. Auch hier erscheint die pythagorische Lehre wieder als die prophetische Verkündung weiblicher Priesterinnen, und die Beziehung des Titels zu der *μυσταγωγία τῶν θείων πραγμάτων*, von welcher Proclus spricht, unverkennbar. In die engste Beziehung hiemit tritt die Angabe des Philostrat, der auf Veranlassung einer Frau, der uns durch den Besuch des Memnonbildes schon bekannten Kaiserin Julia Severi des Apollonius von Thyana pythagorisches Leben beschrieb. Von einer theatralischen Aufführung zu Corinth heisst es 4, 21: *μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιΐας τε καὶ θεολογίας τὰ μὲν ὡς Ὧραι τὰ δὲ ὡς Βάκχαι πράττουσι*. Die Vorlesung der orphischen Schriften war also von mimischen Darstellungen der Bacchen und Horen begleitet: eine Verbindung, deren Grundgedanke mit dem Titel *Βάκχαι* übereinstimmt. Hätte Boeckh diesen ganzen Zusammenhang beachtet, so wäre ihm die Verlegenheit über den Titel der philolaischen Schrift erspart worden. Von einem „schönen Namen" und von dem „phantastischen Thrasyll", der ihn erfunden haben soll, zu reden (S. 37), zeigt, wie ungeahnt ihm nicht weniger als in neuester Zeit dem sonst um die Kenntniss der Orphik so verdienten Röth die weibliche Mysterienverknüpfung des Pythagorismus geblieben ist. Auch für die Dreizahl der Bacchen hätte etwas mehr als das Hirt'sche Relief oder Ino, Agave, Autonoë angeführt werden können. Die bacchische Trias äussert sich in einer langen Reihe von Beispielen (Gräbers. S. 247, N. 1), besonders in den trieterischen Festen (H. Orph. 30, 2. 5; 52; 53, 4; Philostr. Her. 11, p. 720 Olearius; Porphyr. abstin. 2, 60), an welchen Dionysos in jedem dritten Jahr durch ganz Griechenland als der grosse *σωτήρ* der Welt gefeiert wurde (H. Orph. in Dionys. Bassar. triet. 45, 5, 6; Röth 2, 712 ff.; 691), und in der Dreizahl der dem Pythagoras beigelegten Schriften (Muttach zu Hierocles, introd. p. 19). Von früher schon besprochenen Erscheinungen (S. 223, 2) bietet sich zu fernerer Bestätigung des aufgestellten Gesichtspunktes die Medea der argonautischen Dichtungen dar (oben S. 226, 1). Durch ihren religiösen Charakter überragt die Aeetestochter Jason, der ohne sie nichts vermag, und in Allem auf ihre Geheimwissenschaft angewiesen ist. Hierin vorzüglich entspricht die Kolcherin dem Grundgedanken der Orphik, deren Kreis ihr Mythus angehört, wie denn die berühmte, mit argonautischen Vorstellungen geschmückte Talos-Vase von Ruvo und das von Philostr. iun. Im. 9 beschriebene Gemälde die Beziehung zu den dionysischen Mysterien auf's bestimmteste in den Vordergrund stellen (abgebildet im Bulletino Napoletano und Gerhard, Arch. Zeit. 1846. Taf. 44). Bei Hermesianax V. 1, 5 ff. verkündet Antiope zu Eleusis *τὸν εὐασμὸν κρυφίων λογίων* als Demeters Weihepriesterin. Fassen wir das Alles zusammen, so ist nun die Verbindung Theano's mit Diotima und Sappho (Lucian. Imag. 18; Erot. 31; Eunuchus 5, p. 209 Bipont; Procl. in Polit. p. 420, ed. Basil. 1534), der Pythagoreerinnen mit den pelasgischen und äolischen Frauen vollkommen verständlich. Die Verknüpfung aller dieser in den letzten Abschnitten einzeln betrachteten Er-

scheinungen liegt in der gemeinsamen Religionsgrundlage, an welche sie sich anschliessen. Die ägyptischen, karischen, lycischen, makedonischen Mütter, die locrischen dem Musendienst und der Dichtkunst ergebenen Frauen, die lesbisch-äolischen Mädchen, Sappho an ihrer Spitze, die pelasgische Diotima aus Mantinea, endlich Theano als vollendetes Vorbild der Pythagoreerinnen gehören insgesamt der vorhellenischen Kulturstufe und jener an Samothrace, Eleusis, Dodona geknüpften stofflich-mütterlichen Religion, welcher der empfangenden und gebärenden *κτείς* den Prinzipat im Reiche des Naturlebens einräumt und sie in dem demetrischen oder heräischen Mysterium zum Mittelpunkt einer in das Jenseits hinüberreichenden Hoffnung erhebt. Aus dieser Quelle fliessen alle jene überraschenden Einklänge, welche die pythagorische Orphik mit den Erscheinungen des lesbischen, epizephyrischen, mantineischen Lebens, jeder örtlichen und zeitlichen Trennung zum Trotz, darbietet. Wie Sappho Adonis-Oitolinus' Untergang beklagt, und der Lesbierinnen *μέλος* zum *θρῆνος* wird, also singt Pythagoras zur Leier die Todtenklage auf Euphorbus den Panthoïden, in welchem er seine eigene Sterblichkeit bejammert (J. 63). Linus gehört auch zu den pythagorischen Gesangsformen (J. 139), wie Orpheus', Achill's (Philostr. Her. 19, p. 730 Olear) und Sappho's Leier in der Klage ihren zauberreichsten Ton entwickelt (vergl. Stob. Ecl. phys. 1, p. 279. 281; Plut. def. orac. 10, 314; Is. Os. 35; Dionys. Hal. 2, 19; Theocrit. 15, 96 ff.), und die ganz der Idee phallischer Befruchtung, der *ἑτερότης καὶ ἐναντίωσις*, der *γένεσις καὶ φθορά* (S. 159), dem *δίθυρον* und der weiblichen *δυάς* hingegebene dionysische Religion (Porphyr. Antr. 29. 31; Theolog. arithm. p. 7: *τὴν ὕλην τῇ δυάδι κ. τ. λ.*; Procl. in Tim. p. 15 D.: *μητέρων πρὸς τοὺς ἄῤῥενας, καὶ δυάδων πρὸς μονάδας*; Plut. plac. phil. 1, 3; def. oracc. 35; Numa 14) in dem Epheu vorzugsweise das *καταχθόνιον* und *πένθιμον* erkennt. Aber wie Sappho ihrer Mysterienhoffnung in dem Verbot der Trauer Ausdruck gibt, so verurtheilt auch Pythagoras die Aeusserung des Schmerzes, die mit dem höhern Theil seiner Lehre sich nicht verträgt (P. 59; J. 98), und weist Proclus seiner *μητρῳακὴ βίβλος* über die Mysterien der grossen Mutter und des Attes nach, *ὥς μηκέτι θράττεσθαι τὴν ἀκοὴν ἐκ τῶν ἀπεμφαινόντων θρήνων καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἐκεῖ κρυφίως λεγομένων* (Marini V. Pr. 33; Suid.). Gleich Sappho und Diotima hebt Pythagoras überall die zukünftige Bestimmung, die *ἐπανόρθωσις τᾶς ψυχᾶς*, die *ἀναγωγὴ τοῦ βίου* hervor. Keine Last soll man abwerfen, nach der Abreise nicht zurückkehren, sterbend nicht zurückblicken (P. 42; Plut. Numa 14), den Tod als Erlösung begrüssen. Hiemit steht der Vorzug der weissen vor der schwarzen Farbe (J. 100. 155; P. 33. 35; Diogen. La. 1, 8, 19; vergleiche Serv. G. 3, 391; Paus. 4, 13, 1; Artemid. oneiroc. 2, 3; Plut. Qu. r. 23; Dicaearch in Fr. h. gr. 2, p. 259, 19), der rechten vor der linken Seite in Verbindung. Der Prinzipat des Mutterthums und der Nacht, wie wir ihn für den Pythagorismus nachgewiesen haben, scheint die Bevorzugung der linken Seite zu erfordern, und in der That offenbart sich diese in der von Plin. 28, 4 mitgetheilten pythagorischen Verbindung körperlicher Mängel mit der ungleichen Vokalzahl und der rechten Seite. Aber der laevae partis maior honor gilt nur noch für das diesseitige tellurische Dasein, wesshalb der im Ei eingeschlossene Dionysos das Band am linken Arme trägt (Gräbers. Taf. 4), wie Semiramis und Rhodogyne's linke Kopfhälfte allein geordnetes Haar zeigt (Philostr. Im. 2, 5 mit Welker); auf dem höhern Gebiete des Mysteriums wird das Verhältniss das entgegengesetzte. Die chthonische Mutternatur, das Links, soll überwunden, das männlich-geistige Rechts, das Prinzip des Lichts zum Siege hindurchgeführt werden. Laeva pars, früher die gute Seite (*ἀριστερός*, *εὐώνυμος*) wird jetzt die des Untergangs, Rechts die des Lebens und des Lichts. (J. 13, 156; P. 38; Stob. Ecl. phys. 1, p. 358 Heeren; H. Orph. 8, 4; Orph. ap. Macrob. Sat. 1, 18; Virg. Ecl. 9, 15; Aen. 2, 54. 693; Pers. 3, 56 über den rechten Zweig der littera Pythagorae. — Vergl. zu den früher S. 162 beigebrachten Zeugnissen noch: Aristot. de caelo 2, 2; Metaph. 1, 5, Porphyr. ap. Stob. Ecl. Phys. 1, p. 147; Plut. de plac. phil. 2, 10; Is. et Os. 23, 45; Sympos. 8, 8; Plato, Legg. 4, p. 717; Diod. 1, 91; Plin. 28, C. 3 fin.; Phaedri fab. app. 9, 10; Athen. 5, 198; Arnob. 4, 5; Horap. 2, 43; H. Orph. 8, 4; Fest. scaevam p. 325 Müller; Horap. 2, 43; H. Orph. 8, 4; Clem. Alex. Str. 5, 672; C. J. Gr. 3, Nr. 4692; Val. Max. 6, 9, 5; 9, 7, 2; Paus. 5, 11, 1; 6, 25, 4; Reuvens, lettres à Letronne p. 24. 25; Champollion le jeune, explication de la principale scène peinte des papyrus funéraires Egyptiens in dem Bulletin universal des sciences de Ferussac, sect. 7; 1825 Novembre.) Wie in dem platonischen Symposion die Reden zu Eros' Lob rechts herumgehen, so verlangt Pythagoras, dass man auf der rechten Seite in das Heiligthum trete und den rechten Schuh zuerst anziehe; denn Rechts ist die Göttlichkeit, *φῶς*, *μονάς*. Nach dem Lichte weist das orphische Mysterium, wie Pythagoras schon als Knabe der aufgehenden Sonne seinen Blick zuwendet (vergl. Porphyr. antr. 3 in fine); Helios als die höchste und geistigste Männlichkeit darstellt (Diogen. La. Pythag. 27; J. 30; Macrob. Sat. 1,

17; Hermann, Orph. fr. 32, p. 490; Ecphantus *περὶ βασιλείας* bei Stob. Flor. 2, p. 248. 266 Meineke), und den weissen Hahn, das Bild des erstehenden Tages, den Ueberwinder der tellurischen Finsterniss, zu schlachten verbietet (Plut. Pyrrh. 3; Plin. 7, 2). In diesem Ziele des Daseins erkennen wir das Streben Sappho's, die an den Rädern des Sonnenwagens Prometheus' Fackel sich entzünden lässt, und gleich Diotima von dem Stofflichen zu dem Unstofflichen stufenweise emporsteigend, *οἱονεὶ κατὰ βαθμόν τινα τελεστικόν* (Marini, V. Procli 22), ihre ethischen Gesetze auf eine Abstraction aus den physischen, zu welchen sie stets im Verhältniss der Unterordnung und Abhängigkeit stehen, gründet. (Procl. in Tim. 1: *ἄρχει δ' αὖ φύσις κόσμων τε καὶ ἔργων*; Anonym. ap. Phot. Bibl. 249: *τὸ δὲ γνῶναι ἑαυτόν κ. τ. λ.*) Denn dieser Fortschritt von unten nach oben, von links nach rechts, vom Dunkel zum Licht, vom weiblichen zum männlichen Prinzip, von *ὕλη* zu *εἶδος* als dem *κρέσσον μέρος* (Ecphant. l. c.; Procl. in Tim. p. 1. 2. 3. 16 B. passim. Tim. Locr. de an. mundi 1) ist mit dem ganz auf stofflich-mütterlicher Grundlage ruhenden Pythagorismus auf's innigste verwoben, wie ausser dem schon früher angeführten Damascius de. principiis auch Alexander Aphrod. in Aristot. Metaph. p. 800, ed. Bonitz (*Ὀρφεὺς γάρ φησιν ὅτι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἄριστον ὕστερόν ἐστι τῶν ἄλλων*), und der allgemeine, von Jamblich de myst. 5, 14, p. 217 Parthey (vergl. 3, 28; 5, 13) bezeugte Mysteriengebrauch, die stofflichen Götter vor den unstofflichen anzurufen, hinreichend beweisen. Eben diese materielle Grundlage einer in ihrer Natur ganz physischen und sensitiven Philosophie, die zu der Betrachtung der höchsten Göttlichkeit zwar emporleitet (Aristot. Met. 1, 8, 23—27; J. 218; Stob. Ecl. phys. 1, p. 301), sie aber mehr nach Mondnatur ahnen lässt, als sonnenartig klar erkennt (Boeckh, Philol. S. 42. 151), ist es, die ihre Verwandtschaft mit der weiblichen Natur begründet; sie auch, die ihre Offenbarung in den Mond und den gestirnten Nachthimmel, zu dessen Betrachtung das eben darum mit besonderer Mysterienbedeutung umgebene Auge berufen ist, verlegt. (Chaeremo bei Porph. abst. 4, 8; J. 112; Tim. Locr. de anima mundi c. 11; Plato, R. P. 7, p. 530; Arist. Metaph. 12, 8, 8; Luc. Astrol. 10.) In dieser kosmischen Mittelstufe hat die pythagorische *σοφία* (Marini V. Pr. 22; Stob. Ecl. phys. 1, 23, 1, p. 491) und das ihr eigenthümliche mathematische Wissen (*τὰ μέσα μαθηματικά*, Procl. in Tim. p. 3 D.; P. 47; Aristot. Met. 1, 6, 6; Boeckh, Philol. S. 42) ihre uranische Heimath, so dass sie auch hierin mit der pelasgisch-äolischen Geisteswelt weiblicher Anlage gleichartig sich verbindet (Karer erste Sternbeobachter und Astromanten, Clem. Alex. Str. 1, p. 361; Euseb. Pr. ev. 11, 6). Als *οὐρανίη γῆ* kehrt Demeter am Himmel wieder, wie denn die mütterliche Doppelexistenz als Erde und Mond, als chthonische und uranische Hyle, so wie die ganze Lehre von der Mittelstellung der lunarischen Sphäre zwischen der des Werdens und jener des Seins, der des stets bewegten und jener des unveränderlichen Lebens eine Grundanschauung der Orphik bildet (H. Orph. 1, 2; 3, 2; Boeckh, Philol. S. 167 ff.). Mit Demeter aber verbinden sich die Musen (J. 45. 50. 170. 264; P. 4. 57; Diogen. La. 8, 1, 40), in welchen die bedeutendsten Züge der pythagorischen Religion, der Prinzipat der Weiblichkeit, die mütterliche Attribution der Weihe und des Mysteriums, endlich die Verknüpfung der tellurischen und der uranischen Welt, des diesseitigen und des jenseitigen Lebens zu einer einheitlichen Harmonie (*σύνδεσμος τῶν ὅλων*, Procl. Tim. p. 14 A.), deren astrales Gesetz, das *παράδειγμα οὐράνιον*, jede physische und psychische Bewegung der vergänglichen Welt *κατὰ συμπάθειάν τινα* regiert, sich zu ihrem reinsten und geistigsten Ausdrucke erheben. Wenn Pythagoras den Schwestern seinen Kult widmet, und dann nach 40tägigem Fasten in ihrem Heiligthum stirbt (J. 264; P. 57; Diogen. La. 40), so wird der Gedanke dieser Darstellung nur dann in seiner ganzen Fülle erkannt, wenn wir jene innige Beziehung der Musen zu dem höchsten Inhalt der Mysterienlehre, durch welche sie selbst zur Personifikation der weiblichen Hierophantie erhoben werden (H. Orph. 76; 1. 17: *αἳ τελετὰς θνητοῖς ἀνεδείξατε μυστιπολεύτοις*), festhalten. Auf's Neue begegnen wir den Erscheinungen des epizephyrischen und des lesbischen Lebens, besonders auch darin, dass Calliope und Mnemosyne, *ἣ ταῖς Μούσαις ὄργανα πάντα πάντων πρῶτον πόρεν* (Hermann fr. 28, p. 487) als *μητέρες* und Göttinnen des ältesten Menschengeschlechts, des Orpheus und Achill (Philostr. Her. c. 19, p. 747 Olear) hier wie dort gefeiert werden. So haben wir den Mutterprinzipat auf allen Stufen, in welchen sich der Pythagorismus aufbaut, mit vollendeter Folgerichtigkeit festgehalten, und in den mannigfaltigsten Erscheinungen durchgeführt gefunden. Das glänzende Hervortreten der pythagorischen Frauen und ihr priesterlicher Weihecharakter erhält dadurch seine tiefere Begründung und richtige Verknüpfung. Es ist keine vereinzelte Merkwürdigkeit, sondern der Abschluss, gewissermassen die äussere Darstellung des dem Pythagorismus zu Grunde liegenden demetrischen Mutterprinzipats. Mit dem Zurückgehen auf die chthonischen Mysterienkulte der pelasgischen Welt kömmt auch die hohe Würde des Weibes wieder zur Geltung.

In bewusstem Gegensatz zu der hellenischen Entwicklung wird Pythagoras der Wiederhersteller der alten Religion, ein zweiter Orpheus (Herod. 2, 81; Plut. Symp. 2, 3; Röth 2, 264—266, 295—609; Boeckh, Philol. S. 180), als solcher der Erheber des weiblichen Geschlechts, der Hersteller seines religiösen Charakters und der darauf gegründeten Würde. Nicht aus den Erscheinungen des ionisch-attischen Lebens, sondern nur aus denen der pelasgischen Welt erklärt sich die eigenthümliche milde Grösse der pythagorischen Frauen, die neben der Knechtschaft der Athenerin und dem glänzenden Hetärenthum der jonischen Stämme in alterthümlicher Unbegreiflichkeit dastanden und darum, gleich Sappho, der Komödie einen sehr ergiebigen und erwünschten Stoff des Spottes und der Satyre darboten (Diogen. La. 8, 37. 38; Athen. 4, 17. 18; vergl. 1, p. 336 C. *Ἄμφις ἐν τῇ Γυναικοκρατίᾳ*). Es ist, als träte eine längst untergegangene Welt von Neuem aus dem Grabe an's Licht hervor. In allem setzt sich der Pythagorismus in den schärfsten Gegensatz zu der Entwicklung der hellenischen Kultur, wie sie sich im fünften Jahrhundert gestaltet hatte, in Allem schliesst er sich an die orphischen Grundsätze und den orphischen Weihedienst, welcher den eigentlichen Mittelpunkt seiner Religion bildet, mithin an die Anschauungsweise der ältesten Zeit an. Was immer Pythagoras' Namen trägt, ist nach Jamblich's bezeichnender Ausdrucksweise von einem Hauche höhern Alterthums durchweht. (P. 53; J. 247; 103: *χαρακτὴρ παλαιότροπος*; 157: *τὰ τῶν Πυθαγορείων ὑπομνήματα.. ἀρχαιοτρόπου δὲ καὶ παλαιοῦ πίνου διαφερόντως ὥσπερ τινὸς ἀχειραπτήτου νοῦ προσπνέοντα.*) Auf das Ursprüngliche wird überall zurückgegangen, wie in der Religion, so in der Lebensweise. Symbolisch ist die Lehrart (Porph. antr. 4: *μήτε τῶν παλαιῶν κ. τ. λ.*), eine Wiederbelebung der ältesten orphischen mit ägyptischen und asiatischen Ideen und Bildern auf's engste zusammenhängenden Ausdrucksweise. Für alles Mythische wird der unbedingteste, jede Forschung ausschliessende Glaube in Anspruch genommen (J. 138: *ὥστε πρὸς πάντα τὰ τοιαῦτα οὐχὶ αὐτοὺς εὐήθεις νομίζουσιν, ἀλλὰ τοὺς ἀπιστοῦντας*), an Gott und göttliche Offenbarung Alles in Leben und Staat angeknüpft (J. 86. 174), und so auf eine unwandelbare, jede Neuerung ausschliessende Grundlage zurückgeführt. Wie enge sich diese Geistesrichtung an das Mysterium und den mütterlichen Prinzipat anschliesst, wie sehr sie auch mit historischen Erscheinungen des alten gynaikokratischen Lebens, zumal bei den Locrern (J. 130. 33; Val. Max. 8, 7, 3 ext.; Aristod. R. P. 2, 9, 5) übereinstimmt, brauche ich an dieser Stelle des Weitern nicht mehr auszuführen. Aber das verdiente Bemerkung, dass auch der Pythagorismus gleich allen auf den Mutterprinzipat gegründeten Kulten der männlichen Kraft die tellurisch-poseidonische Stufe (Porph. antr. 17: *συνεργεῖ γὰρ γενέσει τὸ ὕδωρ*), auf welcher die Erde über das Meer herrscht und die die Erde umgebende Atmosphäre, welcher die Winde angehören (P. 29; Abaris Speer, Herod. 4, 36), anweist. Von dem Flusse, bald Nessus, bald Cosa, bald Caucasus genannt, wird Pythagoras mit dem berühmten salve Pythagora begrüsst. (J. 123; P. 27; Ael. V. H. 2, 26.) Der Wärme ist das Wasser übergeordnet (Stob. Ecl. phys. 1, p. 292; P. Ep. 32; P. de antro 10. 11; Gräbers. 321. 3), das Gold daher auch dem Wasser beigelegt (J. 153). Des Meeres Gründe beherrscht und durchdringt der Weise, wie die Erzählung von dem Fischzug beweist (P. 25). Von den ägyptischen Priestern und Thales, die das Wasser zum ersten Prinzip erheben, wird er unterrichtet (Athenag. 18, p. 18 Gale; Val. Max. 4, 1, 7; 9, 12, 3; Gräbers. S. 320; Röth 2, N. 1006. 1008). Mit Meerwasser soll lustrirt werden (J. 153). Bei aufgehender Sonne am Meeresstrande, des Nachts am Flussufer ausgestreckt, wird er auf Creta gereinigt (J. 153; Marin. vita Procli 18). Im Meere soll Hippasus, weil er Pythagorisches ausbrachte, umgekommen sein (Jambl. *περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* bei Villoison, anecd. graeca, vol. 2, p. 216; Boeckh, Philol. S. 17). Des Proclus Schüler Heliodor führt, diesem Tellurismus folgend, Homer auf die hetärische Schlammzeugung, die in dem langen, schilfartigen Haare seiner Schenkel sich kundgibt, zurück (Aeth. 3, 14). Als Comatus Samius (Philostr. V. Apoll. 1, 32; 8, 7, 6; Athen. 4, p. 163 E.) tritt Pythagoras in die Reihe Jener ein, die nach mütterlich-tellurischer Auffassung, wie Apollo *ἀκερσικόμης* (Paus. 5, 22, 2) der Argonautik, Apollon. 2, 712, keiner Scheere ihr Haar unterwerfen. (Philostr. V. Apoll. 3, 15: Lacedaemonier, Thurier, Tarentiner, Melier; Philostr. Her. c. 6, p. 705 Olear; Plutarch, Thes. 5: Sparta, Menelaus, Euboea; c. 13, p. 723: Aeneas; Aristot. de cura rei fam. 2, p. 1348: Lycier; Lucan. 1, 442. Plin. 11, 37, 47: Gallier; Theophanes bei Jakobs anthol. prima T. 11, p. 266: Alanen. Vergl. Arnob. 5, 7: crescant ut comae semper; Aen. 2, 277; 3, 593; 5, 556; 4, 698 ff.; 9, 181; Tz. Lyc. 1133; oben S. 16, 1. *φαλάκρας ἐγκώμιον* bei J. Geel: lettre à Hase sur le discours de Dion Chrysost. intitulé éloge de la chevelure, Leyde 1839, p. 15; Hadrian. Jun. de coma c. 2; Karsten zu Empedocles p. 30.) Je mythischer alle diese Erzählungen, um so bedeutungsvoller sind sie für die Religion. Auf Pythagoras

wird die Göttlichkeit der Kulturstufe, welcher er angehört, übertragen: eine Erscheinung, von der das höhere Alterthum viele Beispiele darbietet, und die, wenn gehörig gewürdigt, eine Menge von Zweifeln und Vorurtheilen der heutigen subjectiven Kritik mit einem Male in ihr Nichts auflöst. Von den verschiedenen Stufen, in denen sich Dionysos' phallische Kraft aufbaut, ist es also vorzugsweise die tiefste poseidonische, an welche sich Pythagoras anschliesst. In dem pythagorischen ταῦρος (J. 61; P. 24) erkennen wir jenen Dionysos-Stier, welchen die argivischen und elischen Frauen bezeichnend in doppeltem Ausdruck: ἄξιε ταῦρε, ἄξιε ταῦρε, aus des Meeres zeugenden Wogen hervorrufen, und den die Italer als Hebon mit triefendem Barte (Soph. Trach. 13. 14; Philostr. Jun. Im. 5), oder mit wasserstrahlendem Munde (Nonn. Dionys. 11, 156—164; Streber, über den Stier mit Menschengesicht, Münchener Akad. 1836, S. 527 ff.) darstellen. In dem goldenen Schenkel (J. 92. 135. 140; P. 28) aber erscheint der weise Samier selbst als Dionysos βιμήτωρ, den nach der Mutter auch der Vater als zweite Mutter zur Welt bringt. Der Prinzipat des gebärenden Schosses und die pelasgisch-poseidonische Stufe der Männlichkeit treten hier in ihrer inneren Verbindung entgegen, und es scheint doppelt bedeutsam, wenn Pythagoras nicht mit dem hellenischen, den Python besiegenden, sondern mit dem pelasgischen, von Python getödteten Apollo, dem Silenussohn, in Verbindung gesetzt wird (P. 16). Alles führt zu den vorhellenischen Völkern und ihren Kulten zurück. Alles offenbart den Anschluss an eine frühere Welt und das bewusste Bekämpfen des dem chthonischen Mysterium entwachsenen Hellenismus. Von Neuem sehen wir uns mitten in jenen Weihedienst, den der thrakische Orpheus als apollinischer Prophet des siegreich erglänzenden Frühlichts begründet, und welcher die höhere Seite der pelasgischen Kultur bildet, zurückversetzt. Darum reicht Pythagoras ebenso weit als jene frühere Religion und der grosse Kulturzusammenhang der alten pelasgischen Welt; denn mit den Sitzen der ältesten Gesittung wird er vorzugsweise in Berührung gebracht, mit Samothrace, das schon durch seine geographische Lage auf der Völkerstrasse von Europa nach Asien als ein Vereinigungspunkt des Ostens und Westens, Südens und Nordens erscheint; mit Eleusis, das neben Samothrace als der heiligste Kultsitz genannt (Aristid. Panath. T. 1, p. 189; Tacit. ann. 2, 54; Plut. V. Luc. 13), und von Cicero (N. D. 1, 42) durch die Worte: ubi initiantur gentes orarum ultimae, gepriesen wird; mit den Weihen des kretischen Zeus, mit Phrygien, dem Euphorbus zugewiesen wird (Philostr. Her. 17, p. 725 Olear; vita Apoll. 1, 1; Diogen. La. 8, 4; Ovid. M. 15, 160 ff.); mit dem tyrrhenisch-lydischen Stamme (Plut. Symp. 8, 7, 8; J. 127; P. 2. 10. Vergl. Clem. Alex. Pr. p. 16; Str. 1, p. 352), mit Aegypten Phoenizien, Arabien, Babylon, mit Asien überhaupt (ἵνα μηδὲ τῶν ἐκεῖ παλαιοτέρων ἔτι σωζομένων θεσμῶν ἀμύητος ᾖ, Marinus vita Procli 15), wie denn gegenüber der hellenischen Geisteswelt der Pythagorismus auf's entschiedenste als Orientalismus dargestellt wird (Röth 2, 264—266), überdiess mit den durch grössere Reinheit ausgezeichneten, aber in dem weiblichen Prinzipat übereinstimmenden Lehren der Völker nordischer Verwandtschaft, mit Thracern, Geten, Celten, Iberern, besonders mit den Hyperboreern und ihrem durch amazonische Mädchen gefeierten Apollo (J. 151. 173; Artemid. ap. Strabon. 4, p. 198). Wie man immer über die Geschichtlichkeit dieser Angaben denken mag: für den Kulturkreis, dem der Pythagorismus angehört, legen sie nicht weniger als die Nachricht von der im thrakischen Leibethron durch Aglaopham empfangenen Weihe (J. 146; Paus. 9, 30, 5. 6) das vollgiltigste Zeugniss ab. Die Alten sind trotz ihrer Anerkennung vielfältiger Fälschung, wie sie jeder Religion sich anschliesst (Herod. 7, 6; Clem. Alex. Str. 1, p. 397; 6, p. 745 Potter; Paus. 1, 22, 7; 8, 37, 3; Philopon. in Arist. de an. 1. 5; Plato R. P. 2, 364; legg. 10, 909; Demosth. pro cor. p. 313; Theophr. char. 16; Suid. Orpheus.) doch darüber durchaus einig, dass die pythagorische Orphik eine Wiederbelebung des ursprünglich thrakisch-orphischen Mysterienkultes in sich schliesst, und dass sie eben darum eine Negation alles dessen enthält, was man als Hellenismus zu bezeichnen pflegt. Nur aus diesem tiefen Gegensatz erklärt es sich, dass Griechenland dem neuen Orpheus (Ibycus ap. Priscian. 6, 18, p. 283 Krehl: ὄνομα κλυτὸν Ὄρφην, trotz Aristot. ap. Cicero N. D. 1, 38; Androtion ap. Aelian V. H. 8, 6) keine Stätte für seine Lehre bot. Er fand seine Anhänger in den Westländern, bei Völkern, die der spätern Entwicklung ferner geblieben waren, deren Kulte und Anschauungsweise festere Haltpunkte darboten, bei Stämmen, die wie die Lucaner, Messapier, Peucetier, Römer den Hellenen noch Barbaren erschienen (Diogen. La. 8, 1, 14; P. 22). Die meisten der ausgezeichneten Pythagoreer gehören den Städten Grossgriechenlands, den Lucanern und den ältesten oder Altem vorzugsweise ergebenen Völkern des Peloponnes, den Arkadiern und Lacedaemoniern (Plut. Agis 7: τοὺς Λακεδαιμονίους κατηκόους ὄντας ἀεὶ τῶν γυναικῶν. Sch. Arist. Lysistr. 1237: Kleitagora). In der pythagorischen Lehre erblickten die Frauen eine Wiederherstellung ihrer frühern, durch den Einfluss des

Hellenismus bedrohten Würde und Macht. Darin wurzelt die begeisterte Hingabe des weiblichen Geschlechts an den orphischen Weisen und jene Bereitwilligkeit, mit welcher die Crotoniatinnen die ihnen liebsten Gegenstände, die Prunkgewänder und den weiblichen Schmuck, zum Opfer brachten; darin die so hervorragende Betheiligung der Frauenwelt an der Pflege und Verbreitung der orphischen Lehre (J. 267 fin.), so wie der socratischen und platonischen Philosophie. (Lasthenia von Mantinea und Axiothea von Phlius, ἡ καὶ ἀνδρεῖα ἠμπίσχετο: Clemens Alex. Str. 4, p. 619; Diog. La. 3, 46; 4, 2; Athen. 7, 279 E.; 12, 546; Themist. in Sophist. or. 23, p. 295 C.; Hermann catal. p. 383; Menag. p. 60; — die fünf Töchter des Diodorus ὁ Κρόνος: Clem. Alex. Str. l. c.; Diogen. La. 2, 10, 111. 112; Strabo 14, p. 658; 17, p. 838; Hieron. c. Jovin. l. 1; Hermann, catal. s. v. Argia; Menag. §. 60; — Gemina Mutter und Tochter, Plotins Schülerinnen, Amphiclea Jamblichs Schwiegertochter: Porphyr. vita Plotini c. 9; Hermann ss. vv.; Hypatia, Schülerin des Platonikers Ammonius: Suidas s. v.; Hermann catal. p. 368—371; C. J. Gr. 916: Ἀντιόνεια ἡ καὶ Σωκρατική; Pamphile von Epidaurus nach Suidas s. v.) Es ist ein Kampf für die Wiederherstellung der alten würdigen Mysterienreligion zugleich der alten Majestät des Weibes. Phythagoras erscheint als der Vertreter des Frauengeschlechts, als der Vertheidiger seiner Rechte, seiner Unverletzlichkeit, seines hohen Berufs in der Familie und im Staate. Den Männern stellt er die Unterdrückung des Weibes als Sünde dar. Nicht unterworfen, sondern mit voller Gleichberechtigung dem Gatten beigeordnet soll das Weib sein. Phintys nennt die Mutter οἰκοδέσποιναν καὶ προκαθεζομένην οἴκῳ (Stob. floril. Meineke 3, 65). Gemeinsam ist das Leben und alles Gut: eine Idee, von welcher Plutarch in den Praecepta conjugalia selbst das römische Verbot der Schenkung unter Ehegatten ableitet. Es ist sehr bezeichnend, dass Pythagoras den gleichen Beruf und die gleiche Würde der weiblichen und der männlichen Geistesanlage vielfältig hervorhebt. Hephaist als ausschliessliche Muttergeburt, Athene als ebenso ausschliessliche Vaterzeugung (Sch. Apollon. Rh. 4, 1310) werden von ihm in diesem Sinne angeführt und mit diesem Gedanken gleichgestellt (J. 39). In keiner andern Absicht scheint Plato im Sympos. 189 f. den berühmten Mythus von der ursprünglichen Einheit und Verbindung der zwei Geschlechter gedichtet zu haben. Wir erkennen in Beidem ein entschiedenes Entgegentreten gegen die mit der Entwicklung des jonisch-attischen Lebens stets zunehmende Herabwürdigung der Frau, deren Ansehen weder durch die glänzende Entwicklung des Hetärenthums, noch durch die gelegentlichen Wuthausbrüche der Weiber wieder gehoben werden konnte. An den Pythagorismus und seine Erscheinungen, mittelbar also an das demetrische Mysterium der ältesten Orphik knüpfen sich die platonischen Ansichten von der Würde des Mutterthums an. Wie Aristoteles in der Metaph. 1, 6 diesen Zusammenhang hervorhebt, und Syrian „von der Uebereinstimmung des Orpheus, Pythagoras, Plato“ schrieb, so gibt Tzetzes Chil. 10, 797 die Sage vom Kauf der philolaischen Bücher durch Platon, der sie aus den Händen pythagorischer Frauen (ἀπὸ χηρῶν; 802: ἐκ γυναικῶν) empfing, von ihnen mithin als Pythagoreer betrachtet wurde (ὅρκια γὰρ ἦν δίδοσθαι ταῦτα Πυθαγορείοις, ἑτέροις μὴ πωλεῖσθαι δὲ Πυθαγορείων βίβλους. Satyr. ap. Diog. La. 3, 9; Valer. Max. 8, 7, 3). Je unhistorischer diese Erzählung, desto lauter bezeugt sie die Auffassung des Alterthums. Die Zurückführung des Bruderthums aller Bürger, der sie verbindenden Liebe und der Pflicht, für das Mutterland zu sorgen, auf die Gemeinsamkeit des gebärenden Schosses, ist ein der ältesten Orphik angehörender demetrisch-stofflicher Gedanke, den auch der Pythagorismus mit aller Bestimmtheit ausspricht, und der weit entfernt von blosser philosophischer Speculation, in einer Reihe von Erscheinungen des ältesten Lebens seine Verwirklichung erhalten hat (oben §. 12). Wenn Plato in der Durchführung des aufgestellten Grundgedankens viel weiter geht als Pythagoras und in der Gemeinsamkeit der Weiber und Güter, so wie in der unbeschränkten Geschlechtsmischung den Orientalismus bis zu seiner letzten Consequenz verfolgt, so darf nicht vergessen werden, einerseits dass Platon zu den Medontiden, einem messenischen Geschlechte, gehörte, andererseits dass auch die Ausartung als Folge einer zu weit gehenden Reaktion gegen die Zustände des attischen Lebens betrachtet werden muss. (E. v. Voorthuysen, de Platonis doctrina de communione bonorum, mulierum et liberorum in libris de republica proposita. Trajecti ad Rhenum 1850; Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilos. 1860, S. 131 ff. 209.) Mit derselben polemischen Tendenz wird von Proclus in Polit. p. 420, ed. Basil. 1534, die κοινωνία κατ᾽ εἶδος τῆς ἀρετῆς besonders hervorgehoben, und die κοινὴ παιδεία, wie sie Socrates lehrte, die äolischen und die dorischen Völker stets übten, unter Hinweisung auf die ἀνδρικὴ ἀρετὴ einer Diotima und Theano aus jener Gleichheit der Naturanlage abgeleitet (vergl. Clem. Alex. Str. p. 54 Potter), ja in Tim. zu den Worten: καὶ μὲν δὴ καὶ περὶ γυναικῶν ἐπεμνήσθημεν, ὡς τὰς φύσεις τοῖς ἀνδράσι παραπλησίας εἴη συναρμοστέον κ. τ. λ. hinzuge-

setzt: κοινὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν Πλάτωνι μὲν εἰκότως ἤρεσεν κ. τ. λ. . . ὅτι καὶ ἡ ἱστορία τοῦτο βεβαιοῖ· φαίνονται γὰρ γυναῖκες εὖ τραφεῖσαι μακρῷ ἀμείνους ἀνδρῶν (Plut. Cleomen. 39). Im Anschluss hieran gewinnt es Bedeutung, wenn auch dem berühmten Stoiker Cleanthes (Philargyr. G. 4, 219: Pythagorae sectam et stoici sequuntur) ein Werk: περὶ τοῦ ὅτι η αὐτὴ ἀρετὴ καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικός, zugeschrieben wird (Diog. La. 7, 5, 173; 10, 4), während Xenophon de R. P. Laced. 3, 4 (ἔνθα δὴ καὶ δῆλον γεγένηται ὅτι τὸ ἄῤῥεν φῦλον καὶ εἰς τὸ σώφρον ἰσχυρότερόν ἐστι τῆς τῶν θηλειῶν φύσεως), besonders Aristoteles und die Peripatetiker in ihrem Gegensatz zu dem orphisch-religiösen Standpunkt wieder auf die Lehre von der geringern Fähigkeit und dem geringern Werthe des Weibes zurückkommen. (Vergl. oben S. 78, 1; Polit. 1, 5; Bekker 1, 12; de morib. 8, 12; Eth. Nicom. 8, 13. 14, p. 1161. 1162; Hildenbrand 1, 406. 407.) Was der Stagirite Polit. 2, 6, 8. 9 an Lycurg's Gesetzgebung tadelt, sie habe ihre Aufgabe mit Bezug auf die eine Hälfte des Volks unerfüllt gelassen, zeigt, wie wenig er in diesem Punkte die Auffassung der frühern Zeit zu würdigen wusste. Denn das ist unzweifelhaft, dass Lycurgs Nichtberücksichtigung des weiblichen Geschlechts keineswegs in einer Versäumniss, sondern vielmehr in der religiösen Scheu vor dem geheiligten, unantastbaren Charakter des in dem Weibe verehrten demetrischen Mutterthums und seiner Weihe ihren Grund hatte. (Paus. 3, 14, 5: Δήμητρα χθονίαν Λακεδαιμόνιοι μὲν σέβειν φασί, παραδόντος σφίσιν Ὀρφέως; daher die Namen Ἀρχιδάμεια und Ἀγεσίστρατα bei Plut. Agis 4, 7. 20. Fest. p. 68, Damia), wie wir denn bei den Römern gleiche Unangreifbarkeit des Weibergutes und gleichen Ausschluss desselben von dem Gebiete der Staatsgesetzgebung in merkwürdigen Ereignissen hervortreten sehen (Appian. de bello civ. 4, 32—34; Valer. Max. 8, 3, 3; vergl. 9, 2, 1; Quinctil. Jnst. Or. 1, 1). In dem römischen Leben offenbart sich die Macht des religiösen Gesichtspunktes um so stärker, je schonungsloser von Anfang an die natürliche Auffassung der Tyrannei des staatlichen Imperium unterlag. Diesem gegenüber war das Gewicht der religiösen Scheu um so unentbehrlicher. In Mythen und Ereignissen tritt es mit seiner ganzen Allgewalt hervor, stets mächtig genug, jeden Versuch ungebührlicher Steigerung des männlich-politischen Imperium zurückzuweisen (Plut. Qu. rom. 56; Aen. 8, 336. Val. Max. 4, 4 pr.; 2, 1, 2; 2, 1, 5. 6; 5, 2, 1; 9, 12, 2). — Um die Bedeutung des religiösen Weihecharakters noch durch ein weiteres Beispiel zu erläutern, hebe ich die Darstellung syrakusanischer Königinnen hervor. Auf den Münzen, welche einerseits ein von Frauenhand geleitetes Viergespann (vergleiche Paus. 5, 19, 1; nach Analogie des Vasenbildes bei Gerhard, auserles. gr. Vasenbilder Taf. 76 Kore) mit der Umschrift *ΒΑΣΙΛΙΣΣΑΣ ΦΙΛΙΣΤΙΔΟΣ*, auf der andern dagegen einen mit Schleier und Stirnband umgebenen Frauenkopf zeigen, hat R. Rochette zuerst die berühmteste der sicilischen Gottheiten, Demeter-Calliphenna (Val. Max. 1, 1, 1; Sch. Pind. Nem. 1, 3, 16, vgl. St. Croix, myst. 2, 12, 2e ed.), der Kore's Gegenbild sich anschliesst, erkannt (mémoire sur les médailles siciliennes de Pyrrhus, roi d'Epire et sur quelques inscriptions du même âge et du même pays, in den mémoires de numismatique et d'antiquité, Paris 1840. Vergl. Chabouillet, catal. de camées No. 162; Presle, Grecs en Sicile p. 343. 626), die Frage aber, welche Bedeutung einer solchen Verbindung Demeter's mit der Königin Philistis zu Grunde liegt, nicht berührt. Sie ruht auf dem Gedanken, dass die hervorragende Macht der Frau in dem religiösen Prinzipat demetrischer Mütterlichkeit ihren Grund und ihr Vorbild hat. Für eine Königin, deren Zugehörigkeit zu dem Geschlechte Hieron's kaum bezweifelt werden kann, lag diess um so näher, da in dem genannten Fürstenhause das cereale Priesterthum von Telinus her erblich war (Sch. Pind. Ol. 6, 156. 158. 160; Boeckh, Expl. p. 162; Pyth. 2, 27, p. 314 Boeckh; Diod. 11, 26). Indem nun Philistis, die nach Hesych den φιλιστίδια ihren Namen gab, auf einem der cunei des syracusanischen Felstheaters wiederkehrt, so werden wir von Neuem in den Kreis der dionysisch umgestalteten Demeter-Mysterien, wie sie der pythagorischen Orphik zu Grunde liegen, hineingeführt, und gewinnen für Schleier und Stirnband jene bestimmte Weihebeziehung, welche so vielfältig auf Monumenten entgegentritt. Theocr. 7, 33. Berenike und Arsinoë, die Fürstinnen des dionysosgeweihten Hauses der Lagiden, erscheinen auf Münzen mit demselben Schmucke, und der aus Palmyra stammende Marmorkopf des Louvre gibt der bacchischen Attribution dadurch noch mehr Bestimmtheit, dass er mit Schleier und Stirnband das Ohrgehänge in Traubenform verbindet (Longpérier, notice. p. 141. No. 594). An Philistis schliesst sich auf dem nächsten cuneus Nereis an. Es kann kein Zweifel sein, dass wir an die Tochter des Pyrrhus, die Gemahlin Gelon's, des Sohnes Hieron's, zu denken haben. (Paus. 6, 12; Polyb. 7, 4, 5; Justin. 28, 3; Boeckh im C. J. Gr. T. 3, p. 566.) Wie schon der Name Nereis an die unsterbliche Thetis sich anschliesst, so zeigt sich in der Herleitung der Rechte ihres Sohnes Hieronymus von dem mütterlichen Ahn Pyrrhus die Bevorzugung der gebärenden Seite. Aehnliches dürfte der Notiz des

Synesius bei Schol. Pind. Ol. 1, 20 zu Grunde liegen, wonach Hiero den Adel seiner Abstammung dem des Kekrops verglich (*τὰ μὲν ἄλλα σώφρων καὶ μέτριος ἐν τῷ ἑαυτοῦ βίῳ γενόμενος, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς εὐγενείας ἀμφισβητῶν τῷ Κέκροπι διετέλεσε*); denn die völlige Echtheit ist nur bei der weiblichen Genealogie gesichert, diese aber mit Hieron's demetrischem Priesterthum in nothwendigem Zusammenhang. In den Adoniazusen des Theocrit (Id. 15) heben die syrakusanischen Frauen stets nur die Mutter hervor. So heisst die Sängerin des Adonisliedes *Ἁ τᾶς Ἀργείας θυγάτηρ πολύιδρις ἀοιδός* (98), so Arsinoë die Schwestergemahlin des Philadelphus (*Ἱππία*, Hes.) ' *Βερενικεία θυγάτηρ, Ἑλένᾳ ἐοικυῖα* (110), so Hector *Ἑκάβας ὁ γεραίτερος εἴκατι παίδων*. So sagt endlich Praxinoë: *Μὴ φυῇ, Μελιτῶδες, ὃς ἁμέων καρτερὸς εἴη πλὰν ἑνός*. Unter Melitodes ist nach dem Schol. und Porphyr. de antro nymphar. 18 Kore-Proserpina, deren *ἀνακλητήρια* zu Syracus gefeiert wurden (Schol. Pind. Ol. 6, 156. 158. 160), zu verstehen. Sie wird von Praxinoë als Schützerin gegen jede hervorragende Mannesgewalt angerufen, denn unter *πλὰν ἑνός* ist nicht der Gatte, sondern der König Philadelphus verstanden. Vor dem König allein wollen sich die syracusanischen Frauen beugen. Da die Interpreten diesen Zusammenhang nicht einsahen, so waren sie auch ausser Stand, die Worte *Κορίνθιαι εἰμὲς ἄνωθεν, ὡς καὶ ὁ Βελλεροφῶν* zu erklären. Hierin liegt folgender Gedanke: Wir stammen ja von Corinth, und der Corinthier Bellerophon hat bei all' seiner Heldengrösse dennoch vor dem weiblichen Prinzipat sein Haupt geneigt. Vergl. Schol. Pind. Ol. 13, 56; Sch. Aristoph. Lysistr. 1242. Plut. Timol. 5 über Timoleon's Mutter. Vergl. c. 32: *Κορίνθιαι γυναῖκες ἐξῆλθον δόμων* nach Euripid. Medea 214; ferner das, was oben über Agesias den syracusanischen Jamiden, den Ol. 6 feiert, gesagt worden ist; und S. 32—34. Endlich Paus. 6, 17, 5 über die Klage des Tisias gegen eine syracusanische Frau, und zur Vergleichung Paus. 6, 6, 1; 6, 71 über die Tochtersöhne des Diagoras aus der dorischen Rhodus, für welche die demetrischen Mysterien ebenfalls bezeugt sind (Suid. *ἀσφόδελος*; St. Croix, mystères p. 83). Durch alles diess wird die Bedeutung des demetrischen Mutterthums für das selbstständige Hervortreten einzelner Königinnen aus dem Hause Hieron's unterstützt. Der Titel *ΝΕΑ ΔΗΜΗΤΗΡ*, den römische Kaiserinnen tragen (Sabina Hadriani bei Spon. miscell. er. ant. p. 328, N. 18; C. J. Gr. 435. 1073; Letronne, recherches p. 159—162), erscheint jetzt in seiner vollen Bedeutung. Auf Julia Domna geht die Inschrift im C. J. Gr. 2, p. 529, No. 2815. Sie gehört der karischen Aphrodisias, dem Sitze der orphischen Mystik, der Vaterstadt des Chariton, der den Schauplatz seines Liebesromans ausdrücklich nach Syracus verlegt. Die enge Verbindung aller dieser Erscheinungen mit dem Pythagorismus, seinem demetrischen Prinzipat und der demetrischen Mysterienweihe der Frauen tritt hierin nochmals hervor. Den innern Zusammenhang religiöser Anschauung und äusserer Lebensgestaltung, wie er sich uns bisher in so vielen Anwendungen gezeigt hat, bewährt seine Berechtigung auch in dem unverkennbaren Einfluss des christlichen Mariakultes auf die Wiederherstellung der neuen politischen Gynaikokratie. Bodin de la république L. 6, ch. 5, Paris chez Dupuis, p. 735 ff. macht darauf aufmerksam, dass die vier ersten Königinnen insgesamt den Namen der Christusmutter trugen: Ainsi voit-on quatre femmes de même nom avoir fait ouverture à la gynaicocratie des royaumes de Hongrie, Norvège, Suède, Ecosse et Angleterre. Ein merkwürdiger Zusammenhang heidnischer und christlicher Anschauungen knüpft sich an den berühmten, im cabinet des antiques zu Paris aufbewahrten, unter dem Namen Vase der Ptolemäer bekannten Kantharus, dessen bacchisch-cereale Darstellungen über die ursprüngliche dionysische Beziehung des Gefässes keinen Zweifel gestatten. Von Dionysos, dem grossen *σώτηρ* der alten Welt, ging der Becher in den Schatz des gleichnamigen christlichen Heiligen über. Zum mindesten seit dem ix. Jahrhundert in der Abtei St. Denys aufbewahrt, wurde er nach einer von Marion du Mersan, histoire du cabinet des médailles p. 57 mitgetheilten Ueberlieferung den französischen Königinnen am Krönungstage mit dem geweihten Weine angefüllt, zum Trinken dargereicht. Die hohe Würde, welche der dionysische Kult mit seinen Mysterien dem Weibe verlieh, hat hierin einen letzten Nachklang gefunden. Zu welcher Verbreitung aber in ganz Gallien die orphisch-pythagorische Mystik gelangt war, dafür legen nicht nur die sämtlichen Silbergefässe des Fundes von Bernay Zeugniss ab, sondern es sprechen dafür noch lauter die in ungeahnter Varietät und Sinnlichkeit aus dem französischen Boden zu Tage geförderten phallischen Vorstellungen, die den Reichthum der Sammlung Muret zu Paris bilden, und für einige der hervorstechenden Eigenschaften der französischen Naturanlage einen wichtigen geschichtlichen Anknüpfungspunkt darbieten.

CLI. Die Rückkehr zu der Anschauungsweise der vorhellenischen Zeit, welche wir in dem Pythagorismus erkannt haben, erreicht in den gnostischen Doctrinen der Carpocratianer ihre höchste Vollendung. Die letzten Zeiten des sinkenden Heidenthums führen die Menschheit wieder zu jenen Zuständen zurück, in deren Ueber-

windung wir den Uebergang zu den Anfängen eines gesitteten Daseins erkannt haben. Das Ende der Entwicklung stellt sich dem Beginn als Zwillingsbruder zur Seite. Eine zweite Kindheit tritt ein, der ersten nicht an Hoffnung, sondern nur an Hilflosigkeit vergleichbar. Vorbote kräftiger Jugend beim Aufgang, ist sie beim Niedergang Zeichen eintretender Verwesung. Haben wir am Beginn dieses Werkes die Zeugnisse der Alten über voreheliche Zustände zusammengestellt, um durch ihren Gegensatz die Kulturbedeutung des ehelichen Mutterrechts, über welches auch ein Tacitus (Germ. c. 40) so falsch urtheilte, in's rechte Licht zu stellen, so bleibt uns nun als letzter Theil unserer Aufgabe die Betrachtung des Rückfalls in eben jene Lebensformen, welchen die Allgemeinheit eines die ganze tellurische Schöpfung umfassenden stofflich-mütterlichen ius naturale als leitendes Gesetz zu Grunde liegt. Meinem bisherigen Verfahren getreu wähle ich auch hier aus der Mehrzahl geschichtlicher Erscheinungen (Antisthenes der Kyniker und Zenon wie Chrysipp, die Häupter der ganz physisch materialistischen Stoa, lehren Weibergemeinschaft Diogen. La. 6, 72; 7, 4; 7, 33; Luciani Cynicus. Vergl. Diodor 2, 55 bis 60 über Jambulos Staatsroman) eine einzelne aus, um der Betrachtung eine feste historische Grundlage, und dem allgemeinen Gesichtspunkte das gesicherte Fundament einer Detailuntersuchung zu geben. Als eigentliches Vaterland des Carpocratianismus, den Irenaeus adv. haeres. 1, 24; Euseb. hist. eccles. 4, 7 und Theodoret ausdrücklich der Gnosis anreihen, erscheint Cyrene und Aegypten, mithin eben jenes Afrika, das wir als den entschiedensten Anhänger des mütterlichen Prinzipats in der Religion, im Staate, in der Familie gefunden haben, in welchem er bis heute fortbesteht, und aus dem auch der christliche Mutterkult seine Verbreitung über die Länder des Occidents erhalten hat. (Héricourt, 2 voy. au Choa, p. 227. 241.) Alexandriner ist Carpocrates, sein Sohn Epiphanes von einem cephallenischen Weibe geboren. In Aegypten lehrte Prodikus, von welchem dieselbe Schule auch die der Prodicianer genannt wurde. Alexandria gehört Synesius, der im Jahr 410 zum Bischof der afrikanischen Pentapolis geweiht wurde, trotz seines Christenthums dennoch den alexandrinischen Gnostikern beigezählt werden muss, und mit Hypatia, der berühmten von Ammonius dem Platoniker unterrichteten Philosophin in engem, auch brieflichem Verkehr stand (Suidas *Ὑπατία*; Hermann, catalog. p. 368—371). Die carpocratianische Gnosis gibt, wie überhaupt alle Gnosis, auch die neueste ophitische der Templer, der mütterlichen Stofflichkeit ihren alten Prinzipat mit allen daraus folgenden Consequenzen zurück. Zu dem Geiste der christlichen Lehre tritt sie in den entschiedensten Gegensatz. Sie erscheint als die gewaltigste Reaktion des Orients und seiner vorwiegend materiell-weiblichen Grundidee gegen das rein väterlich-geistige Prinzip der neuen Religion, welcher seit dem zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung durch sie, wie ein Jahrtausend später durch die Templer, der Sieg streitig gemacht wurde. Den Inhalt der Lehre geben Clem. Alexandr. Str. 3, 2, p. 511 ff. Potter; Euseb. hist. eccl. 4, 7; Irenaeus adv. haeres. 1, 24. 35; Epiphan. haeres. 27. 32, 3; Theodoret. haeret. fab. 1, 5; Pseudo-Tertull. de praescript. haer. c. 48; Philostr. de haeresi c. 35; Augustin. de haeres. c. 7. Dazu kommen zwei cyrenische Inschriften des fünften und sechsten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, welche Gesenius de inscriptione Phoenicio-Graeca in Cyrenaica nuper reperta ad Carpocratianorum haeresin pertinentia, Halae 1825, zuerst bekannt machte. Ueber den semitischen Text der einen bilinguen vergleiche man Hamaker, lettre à Mons. Letronne sur une inscription en caractères phéniciens et grecs, Leide 1825, 4⁰, und über das Ganze Matter histoire critique du gnosticisme, übersetzt von Dörner 1833, Theil 2, S. 191—204; Neander, genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme S. 355 ff.; Fuldner, de Carpocratianis in Illgen's historisch-theologischen Abhandlungen, 1824, S. 180 bis 290. Nach Gesenius lautet der griechische Text folgendermassen:

I. *Ὀλυμπ. π ϛ΄. ἔτ. γ΄.* — *Ἡ πασῶν οὐσιῶν καὶ γυναικῶν κοινότης πηγὶ τῆς θείας ἐστὶ δικαιοσύνης, εἰρήνη τε τελεία τοῖς τοῦ τυφλοῦ ὄχλου ἐκλεκτοῖς ἀγαθοῖς ἀνδράσιν, οὓς Ζαράδης τε καὶ Πυθαγόρας, τῶν ἱεροφαντῶν ἄριστοι, κοινῇ συμβιωτεῖν συνίεντο.* Der phoenicische Text wird von Hamaker, in theilweiser Abweichung von Gesenius, so übertragen: Salve communio, justitiae fons. Salve iustitia, legis beneficium. Salve lex, salutis vinculum.

II. *Σίμων* (Osiris, litteris in angulis crucis dispositis) *Κουραναῖος.* — *Θώθ, Κρόνος, Ζωροάστρης, Πυθαγόρας, Ἐπίκουρος, Μασδάκης, Ἰωάννης Χριστόστε καὶ οἱ ἡμέτεροι Κουρηναϊκοὶ καθηγηταὶ συμφώνως ἐντέλλουσιν ἡμῖν, μηδὲν οἰκειοποιεῖσθαι, τοῖς δὲ νόμοις ἀῤῥήγειν καὶ τὴν παρανομίαν καταπολεμεῖν. τοῦτο γὰρ ἡ τῆς δικαιοσύνης πηγὴ, τοῦτο τὸ μακαρίως ἐν κοινῇ ζῆν.*

Im Anschluss an diese Monumente sollen die für unsere Frage wichtigsten Punkte der Reihe nach hervorgehoben werden. Die Idee der Gemeinschaft aller Güter und der darauf gegründeten *δικαιοσύνη* tritt als Mittelpunkt der ganzen Lehre hervor. In reicherer Entwicklung finden wir sie in den Auszügen, welche

Clemens Alexandr. Strom. 3, p. 512 Potter aus der Schrift des Epiphanes περὶ δικαιοσύνης mittheilt. Hier wird das Wesen der δικαιοσύνη wiederholt und unter Bezugnahme auf die Erscheinungen der physischen Welt in die κοινωνία μετ' ἰσότητος gesetzt, und darum von einer δικαιοσύνη κοινὴ ἅπασιν ἐπ' ἴσης δοθεῖσα, von κοινωνία ὑπὸ δικαιοσύνης ἔμφυτος, von τροφή τε κοινὴ χαμαὶ ... πᾶσι τοῖς κτήνεσι, καὶ πᾶσιν ἐπ' ἴσης, οὐδενὶ νόμῳ κρατουμένη gesprochen, endlich die ganze Entwicklung so geschlossen: ἡ δὲ κοινωνία παρανομηθεῖσα, καὶ τὰ τῆς ἰσότητος, ἐγέννησε θρεμμάτων καὶ καρπῶν κλέπτην. κοινῇ τοίνυν ὁ θεὸς ἅπαντα ἀνθρώπῳ ποιήσας, καὶ τὸ θῆλυ τῷ ἄῤῥενι κοινῇ συναγαγὼν, καὶ πανθ' ὁμοίως τὰ ζῶα κολλήσας, τὴν δικαιοσύνην ἀνέφηνεν, κοινωνίαν μετ' ἰσότητος. Damit vergleiche man nun die Aussprüche der orphischen Hymnen 62, 5 Δίκης θυμίαμα: ἐξ ἰσότητος ἀληθείῃ συνάγουσ' ἀνομοῖα; 63, 2 Δικαιοσύνης θυμ.: ἐξ ἰσότητος ἀεὶ θνητοῖς χαίρουσα δικαίοις — αἰεὶ γὰρ τὸ πλέον στυγέεις, ἰσότητι δὲ χαίρεις· ἐν σοὶ γὰρ σοφίῃ ἀρετῆς τέλος ἐσθλὸν ἱκάνει. J. 167 bis 170: ἀρχὴ τοίνυν δικαιοσύνης μὲν τὸ κοινὸν καὶ ἴσον καὶ τὸ ἐγγυτάτω ἑνὸς σώματος καὶ μιᾶς ψυχῆς ὁμοπαθεῖν πάντας καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἐμὸν φθέγγεσθαι καὶ τὸ ἀλλότριον, ὥσπερ δὴ καὶ Πλάτων μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων συμμαρτυρεῖ κ. τ. λ.; Proclus in Hes. opp. 276. Die Lehre der carpocratianischen Gnosis zeigt uns also jenes aus Aphrodite's Mutternatur abgeleitete ius naturale, das wir oben § 65 ff. in seinem Gegensatz zu dem ius civile als das ursprüngliche orientalische Rechtsprinzip dargestellt haben, mit voller Consequenz entwickelt. Es ist das Gesetz der stofflichen Schöpfung, das sich über alles Tellurische gleichmässig verbreitet, die positiven Gesetze als eine Verletzung der natürlichen ἰσότης verwirft, jedes Mein und Dein an Frauen und Gütern von sich weist, jedes Mehr oder Weniger verbannt, und in dem Sondereigenthum eine Verletzung des Rechts, eine κοινωνία παρανομηθεῖσα erblickt. Gegen diese Verletzung anzukämpfen und die Reinheit des stofflichen ius naturale wieder herzustellen, verpflichten sich die Carpocratianer in der zweiten Inschrift durch die Worte τὴν παρανομίαν καταπολεμεῖν. Die erste nennt die Durchführung dieses Prinzips εἰρήνη τελεία, und auch diese Bezeichnung schliesst sich an die Auffassung Aphrodite's als der grossen Mutter des irdischen Friedens und an entsprechende Ausdrücke der orphischen Gesänge an (63, 9: εἰρήνη χαίρουσα. Vergl. Aristoph. Lysistr. 1289. 1290). Wir sehen das Mutterthum wieder als den Träger der allen ihren Kindern gleich austheilenden, keines zurücksetzenden, vollendeten Gerechtigkeit, wie sie der justissima tellus eingeboren ist, von Apollonius bei Philostrat 1, 15. 33; 3, 33. 34 so nachdrücklich hervorgehoben wird, und in der Anwendung der Idee des δίκαιον auf tellurische Ereignisse, insbesondere auf das Steigen des befruchtenden Nils und den Tod des Menschen wiederkehrt. (δικαία ἀνάβασις, πῆχυς δικαιοσύνης bei Clem. Alex. Str. 6, 3, p. 757; Letronne, Recherches p. 396; H. Orph. θανάτου θυμ. 87, 5—7.) Ausfluss desselben Grundsatzes ist die Gemeinschaft der Frauen, welche, wie in den angeführten Inschriften, so öfters hervorgehoben wird. (Clem. Alex. Strom. p. 515: τὴν ἐπιθυμίαν εὔτονον κ. τ. λ.; Münter, kirchliche Alterthümer der Gnostiker S. 176.) Dabei wird die Mischung mit den nächsten Blutsverwandten, mit Müttern und Schwestern, gestattet (Euseb. H. eccl. 4, 7, 11), und öffentliche Begattung nach Art der Thiere, das προφανῶς λαγνεύειν (Theodoret. haer. fab. 1, 6; 5, 20. 27) κυνῶν συῶν καὶ τράγων λαγνείαις (Clem. Alex. p. 514; porcus de grege Epicuri) zur Pflicht gemacht. (Vergl. Theodoret 3, 1; v. Hammer, Fundgruben 6, S. 81, N. 20.) Unsere Bemerkung, dass das Ende der menschlichen Entwicklung die frühesten thierischen Zustände wieder zurückbringe (Porphyr. abst. 3, 10), findet in dieser Erscheinung ihre merkwürdigste Bestätigung. Die Gleichstellung des Hetärismus mit der Sumpfvegetation, der tiefsten Stufe des wilden Naturlebens, hat in dem Namen der Barbeliotae oder Borboriani, i. e. caenosi, lutei (Justin. in L. 19. 21 C. de haereticis 1, 5: borboritae von βόρβορος; Theodoret. haeret. fab. 1, 13 in fine), von Neuem ihren Ausdruck erhalten. Es ist klar, dass nach dem carpocratianischen Systeme nur die Mutterabstammung in Betracht kommen kann, wie wir den Sumpfkult in der Mutterlinie vererbt gefunden haben. Daraus erklärt sich ein Umstand, mit welchem die bisherigen Interpreten sich nicht zurechtzufinden vermochten. Epiphanes erhielt in seiner mütterlichen Heimath auf Cephallenia, nicht in der väterlichen zu Alexandria, göttliche Verehrung (Clem. Alex. p. 511: καὶ θεὸς ἐν Σάμῃ τῆς Κεφαλληνίας κ. τ. λ.). Dodwell in Irenaeum und Fuldner nehmen ihre Zuflucht zu der Annahme, dass Same Hauptsitz der Schule gewesen sei, wogegen Gesenius nachweist, dass Cyrene und Aegypten diese Bedeutung allein in Anspruch zu nehmen berechtigt sind. Die wahre Ursache liegt in den Grundsätzen der Sekte selbst. Nach diesen war das Mutterland für den Ort, der Neumond für die Zeit der Verehrung massgebend (κατὰ νουμηνίαν γενέθλιον ἀποθέωσιν κ. τ. λ.). Sumpf, Mond, Muttergenealogie erscheinen hier wieder in inniger Verbindung, und ihnen schliesst sich die weibliche κτείς, so wie das Ei gleichgeltend an. Beide finden wir auf gnostischen Monumenten. (Chabouillet

No. 1835; Pignor. Mensa Isiaca Auctar. Tab. 3, 5; 4, 1. 2. 3.) Die bewusste Rückkehr zu den ältesten Vorstellungen offenbart sich, wie in der fingirten Rückversetzung des einen Monuments auf Ol. 86, 3, so namentlich in der Schreibweise *βουστροφηδόν*, welche die erste der mitgetheilten Inschriften in Uebereinstimmung mit manchen, besonders basilidianischen Amuleten und Denkmälern der gnostischen Templer befolgt. (Suidas *ὁ κάτωθεν νόμος*; Pausanias 5, 17, 3; Reuvens, lettre à Letronne p. 17, n. 13; Gesen. p. 15; über die retrograde Schrift der Münzen der kretischen Phaistos, Merkel, Talos S. 88.) Den Zusammenhang jenes Gebrauchs mit dem Prinzipat des Mutterthums und der Herrschaft der linken Seite haben wir früher entwickelt. Bezeichnend ist es daher, dass die gnostische Sekte der Canaiten oder Judaiten die Göttlichkeit in die mütterliche Dyas auflöst, und zwei weibliche Prinzipien, *Σοφία* und *Ὑστέρα*, unterscheidet (Fuldner, de Carpocrat. p. 212; Gesen. p. 9). Wenn wir die in allen diesen Erscheinungen hervortretende weiblich-stoffliche Grundlage des Carpocratianismus festhalten, so wird die Theilnahme der Frauen an seiner Pflege und Verbreitung zugleich beachtenswerther und weniger räthselhaft sein. Besonders genannt ist Marcellina: *ἐν χρόνοις Ἀνικήτου Μαρκελλῖνα ἐν Ῥώμῃ γενομένη τὴν λύμην τῆς Καρποκρᾶ διδασκαλίας ἐξεμέσασα, πολλοὺς τῶν ἐκεῖσε λυμηναμένη ἠφάνισε* (Epiphan. haer. 27, 6; Iren. adv. haeres. 1, 24, 6). Sie erinnert an Stimula, das Vorbild der dionysischen Frau, wie die nächtlichen carpocratianischen Mysterienfeiern den dionysischen in ihrer höchsten Entartung sich anreihen (Clem. Alex. Str. 3, p. 514 mit Potters Anführungen; Minuc. Felix Octav. c. 9; Euseb. hist. eccles. 4, 7; Epiphan. haeres. 6, 3. 4). Nach Marcellina verdient die Spanierin Agape, die Gründerin der Agapiten, Erwähnung. Durch Marcus, einen gebornen Memphiten, der in Alexandria oder in der Cyrenaica erzogen worden war, dem Gnosticismus gewonnen, scheint sie in Spanien ihrem Lehrer nicht geringere Dienste geleistet zu haben, als Marcellina dem Epiphanes. „Ueberhaupt, bemerkt Matter 2, 204, ist es sehr merkwürdig, welche grosse Rolle die Frauen in der Geschichte des Gnosticismus spielen. Helena war allmächtig bei Simon dem Magier. Die Frau des Nicolaus trug nach übereinstimmenden Traditionen Schuld an dem Schisma der Nicolaiten. Eine in ihrem Ursprunge sehr mystische, im Verlaufe mehr gewöhnliche Verbindung machte den Marcion zum Haupte einer berühmten Schule. Philomene theilte dem Apelles Offenbarungen mit, die Markosianer schmeichelten vorzüglich den Frauen der höhern Stände. Der Flora trug Ptolemaeus in einem eigenen Briefe sein System vor.“ (Epiphan. haer. 33, 8: *ἀδελφή μοῦ καλὴ Φλώρα κ. τ. λ.* Tertull. adv. Val. 21: ita omnem illi honorem contulerunt feminae, puto et barbam ne dixerim caetera. Die Frauen der Pepuzianer oder Montanisten und die beiden Prophetinnen Priscilla und Maximilla, *ὧν αἱ προφητεῖαι ὑπὲρ τὸ θεῖον εὐαγγέλιον τετίμηνται,* Theodoret. 3, 2; St. Croix, recherches sur les mystères 2, 190, 2e édit.) Von Neuem sehen wir hier den Einfluss des Weibes geknüpft an einen in seiner ganzen Anlage sinnlich-dionysischen Mysterienkult. Auf ähnliche Erscheinungen des epicureischen Lebens hier hinzuweisen, liegt um so näher, da die zweite der mitgetheilten Inschriften auch Epicur unter den Hierophanten des Carpocratianismus aufführt. Wie hoch der Ruhm der Lampsacenerin Themisto, der Freundin Epicurs (Diogen. La. 10, 5. 25), im Alterthum stieg, zeigen die Ausdrücke Cicero's de fin. 2, 21; in Pison. 26, und Lactant. inst. 3, 25: nullas umquam mulieres philosophari docuerunt praeter unam ex omni memoria Themisten. Clem. Alex. Str. 4, p. 619. Hermann, catal. p. 450; Menag. §. 69. Besonders muss der Hipparchia aus Maronea in Thracien, der Schwester des Metrocles, gedacht werden. (Suid. s. v.; Diogen. La. 6, 7; 6, 5, 5; Clem. Alex. Str. 4, p. 619; Hermann, catal. s. v.; Menag. §. 63.) Berühmt, und dem Carpocratianismus völlig entsprechend, ist ihre in der Poecile zu Athen mit Crates öffentlich gefeierte *Κυνογαμία*, in welcher die ursprüngliche Beziehung des Hundes zu dem *προφανῶς λαγνεύειν* von Neuem hervortritt. Von ihr heisst es: *ἐν τῷ φανερῷ συνεγίνετο,* und von ihrem Sohne Pasicles: *ὅτ' ἐξ ἐφήβων ἐγένετο, ἀγαγὼν αὐτὸν ἐπ' οἴκημα παιδίσκης, καὶ φάναι τοῦτον αὐτῷ πατρῷον εἶναι γάμον.* In einem Epigramm der Anthologie wird Hipparchia der maenalischen Atalante verglichen: *οὐχὶ βαθυζώνων Ἱππαρχία ἔργα γυναικῶν κ. τ. λ.*: eine Zusammenstellung mit dem hetärischen Amazonenthum, welche auf gnostischen Steinen analog sich wiederholt. Ein Malachit des Pariser Kabinets gibt neben dem planetarischen Zeichen des Mars zwischen zwei Sternen und dem Skorpion die Inschrift: *ΛΑΜΠΕΤΩ ΒΑΣΙΛΙΣΣΑ ΑΜΛ.* (Chabouillet. No. 2247.) Die zweite der mitgetheilten Inschriften stellt mit Epicur die cyrenaeischen Meister (*οἱ ἡμέτεροι Κυρηναϊκοὶ καθηγηταί*) zusammen. Dasselbe findet sich bei Athen. 7, p. 209 D.: *ἀσπάζονται δὲ οὐ μόνον οἱ Ἐπικούρειοι τὴν ἡδονήν, ἀλλὰ καὶ οἱ Κυρηναϊκοὶ καὶ Μνησιστράτειοι δὲ καλούμενοι. καὶ γὰρ οὗτοι ζῆν μὲν ἡδέως χαίρουσιν, ὥς φησι Ποσειδώνιος.* Die Bezeichnung *Μνησιστράτειοι* ist besonders beachtenswerth. Die Rückkehr der spätern cyrenäischen Hierophanten zu der Anschauungsweise der ältesten

demetrisch-pelasgischen Weihen zeigt sich hier in einer sehr merkwürdigen Consequenz. In der messenischen Inschrift, welche die andanischen Mysterien beschlägt (Pausan. 4, 3, 6; 4, 33, 5; 4, 26, 5. 6; 4, 27, 1), heisst der Hierophant wiederholt *Μνασίστρατος* (Z. 12. 87). Die Geweihten erscheinen also als *στρατός* (*ὅμιλος*, Porphyr. abstin. 4, 13), wonach, wie wir früher hervorgehoben, Pindar die den orphischen Mysterien ergebenen Locrer einen *ἀκρόσοφος στρατός* nennt. (Proclus in Tim. p. 21 B. C.: *πάσης φιλοσοφίας εἰπὼν ἐπ' ἄκρον αὐτοὺς ἐληλυθέναι.*) Die erste Worthälfte bezeichnet, wie in manchen Composita (*μνησίνοος, μνησιμάχος, μνησίκακος, μνησιχάρη* nach Hesych. *ἡδονή*; *Μνησίθεος, Μνησίβουλος* der Pythagoreer etc.), die dauernde und ungetheilte Richtung des Geistes auf denjenigen Gegenstand, den die zweite Worthälfte angibt, und bildet den Gegensatz zu *λήθη*, welches Proclus in Tim. p. 13 D. dem *ἀναμνηστικόν* entgegensetzt. *Μνησίστρατος* ist also der die ganze Aufmerksamkeit und Sorge seines Geistes der Schaar der Eingeweihten widmende *καθηγητής*. Es tritt an die Stelle des Eigennamens, der nach dem Gesetze der Mysterien verschwiegen werden soll (Eunap. in Max. p. 52 Boissonade), und hat auf diesem Wege sich selbst zum Eigennamen gebildet. (C. J. Gr. 155, p. 248: *Ἀρχιστράτη Μνησιστράτου θυγάτηρ*; *Μνησιστράτη Ξενοφίλου*; *Φανοστράτη*; *Καλλιστράτη*; *Μενέστρατος*.) Nach dem Hierophanten heissen alsdann die Geweihten *Μνησιστράτειοι*, wie sie sonst den Namen des Gottes, dem sie initiirt sind, annehmen (*Βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς*, Eurip. ap. Porphyr. abst. 4, 19; *σώματα Διονυσιακά*, Röth, Gesch. 2, N. 1136), was darum zusammengestellt werden kann weil nach Euseb. Pr. Ev. 3, p. 117 der eleusinische Hierophant selbst als *εἰκὼν δημιουργοῦ* in den Mysterien auftritt. In der angeführten Stelle des Athenaeus wird die Bezeichnung *Μνησιστράτειοι* vorzugsweise auf die *Κυρεναϊκοί* bezogen. Da nun die Carpocratianer vorzugsweise Cyrene angehören, so wird ihre Benennung Phemionitae, welche La Croze und Gesenius p. 4, N. 14 durch *στρατιωτικοί* erläutern, wie auch Theodoret 1, 13 beide für identisch erklärt, völlig verständlich. Damit stimmt ferner der Ausdruck der zweiten Inschrift von Cyrene: *τοῖς δὲ νόμοις ἀῤῥήγειν καὶ τὴν παρανομίαν καταπολεμεῖν* überein. (Man denke an das pythagorische *νόμῳ τε βοηθεῖν καὶ ἀνομίᾳ πολεμεῖν*, Jambl. 100. 171. 223; Diogen. La. 8, 23.) Wir erkennen jetzt, welche Bedeutung mit dem Ausdruck *στρατός* und *Μνησιστράτειοι* ursprünglich verbunden war. Die Verbreitung der Religion und ihrer Mysterien wird zur Pflicht gemacht. Anfänglich mit Waffengewalt über die Länder getragen, wie von den amazonischen und dionysischen Frauen, wird sie später durch alle Mittel der Lehre und des erotischen Einflusses befördert. In diesem Lichte erscheinen Marcellina, Hipparchia, die carpocratianischen Frauen überhaupt. Der Cyrenaika gehört Arete, deren Sohn Aristipp *μητροδίδακτος* heisst. Strabo 17, p. 837; Diog. La. 2, 86; Euseb. Pr. Ev. 14, c. 18, 764; Suidas, *Ἀρίστιππος*. Aelian. H. A. 3, 40 nennt Arete, *ἥπερ διεδέξατο τὴν σχολήν*, nicht Tochter, sondern Schwesterkind des Aristipp: ein Verhältniss, das der Stellung des Schwesterthums im Mutterrecht besonders entspricht. Es kann nicht verkannt werden, dass dieses nochmalige Hervortreten cyrenischer Frauen mit der hohen Stellung, welche ihnen die alte Zeit eingeräumt hatte, in der engsten Verbindung steht. Dieselbe Bemerkung drängt sich auch für Diodoros *ὁ Κρόνος* und dessen fünf Töchter auf. (Diogen. La. 2, 10, 111. 112; Strabo 14, p. 658; 17, p. 838; Hieronym. c. Jovian. L. 1 bei Hermann, catal. s. v.; Menag. §. 60.) Nach Strabo stammt Diodor aus der karischen Insel Jasos. Wir werden dadurch auf die karische Gynaikokratie und ihre Aphrodite-Mysterien, an welche sich diese Auszeichnung der Töchter und der Name Artemisia anschliesst, zurückgeführt. Ueberhaupt ist es der höchsten Beachtung werth, dass vorzugsweise gynaikokratische Stämme an den religiösen Bestrebungen der spätern Zeit sich betheiligen, und Beispiele eines erhöhten weiblichen Geisteslebens darbieten. Gehören Proclus und Nikolaus Lycien an, so erzeugte Thracien Hipparchia, Lampsacus Themisto, Cyrene Arete, und Ptolemais, die *ἐν τῇ Πυθαγορικῇ τῆς μουσικῆς στοιχειώσει* angeführt wird (Hermann p. 347), Phlius Axiothea, Mantinea Lasthenia, Corcyra Anagallis, welche die Erfindung der mit den orphischen Mysterien so innig verbundenen Sphaira der Alcinous-Tochter Nausicaa zuschreibt. (Suidas, *Ἀναγαλλίς*; Athen. 1, 14 D.; vgl. Od. 6, 100; 8, 370—380; Apollon. Rh. Argon. 3, 116—155 mit Philostr. iun. Im. 9.) So stehen die spätesten Zustände mit den frühesten in einem innern Zusammenhang. Der drohende Untergang der alten Religion weckt noch einmal das schlummernde Bewusstsein und ruft von Neuem jene Völker zum Kampfe auf, die von dem entwickelten Hellenismus in den Hintergrund gedrängt, an der geistigen Entwicklung der alten Welt lange Zeit keinen Antheil genommen hatten. Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt die hervorragende Stellung, welche der cyrenische Carpocratianismus dem samischen Weisen unter seinen Hierophanten einräumt, erhöhte Bedeutung. Der Orientalismus der pythagorischen Orphik wird dadurch völlig bestätigt. In ihm allein liegt das Bindeglied der cyrenischen und

der italischen Lehre. Auf die Herrschaft des stofflich-mütterlichen Prinzips und ihr Symbol, die *κτείς*, gründen beide ihren Mysterienkult. Hat auch Pythagoras den Tellurismus zu der Stufe des keuschen demetrischen Mutterthums erhoben, überall das Hetärische bekämpft, und die höhere Würde wie die höhere Bestimmung des Menschen im Gegensatz zu allen übrigen Geschöpfen der Erde mit besonderm Nachdruck hervorgehoben (J. 101 verglichen mit 218. 219; Ecphantus ap. Stob. floril. Meineke 2, p. 248. 266: *ἐν δὲ τᾷ γᾷ καὶ παρ᾽ ἁμῖν ἀριστοφυέστατον μὲν ὤνθρωπος κ. τ. λ.*): so ist doch die Grundlage seines ganzen Religionssystems die alte asiatisch-pelasgische, welche dem empfangenden und gebärenden Mutterthum der Materie den Prinzipat des diesseitigen und des jenseitigen Lebens zuerkennt, der Charakter seiner ganzen Philosophie der weibliche materiell-sensitive, ihr kosmischer Träger der Mond, dessen *ἔκγονοι* die *σοφοί* heissen. Dieselbe Grundlage wird von den Epicureern und den Kyrenaikern, zumal von den Karpocratianern anerkannt, von ihnen aber bis zu jenen äussersten Consequenzen entwickelt, die, von dem Pythagorismus verworfen, ja bekämpft, schon in der platonischen Lehre sich Bahn zu brechen wussten. Daher kann es nicht überraschen, die Epicureer von den Alten mit den Pythagoreern zusammengestellt und den Carpocratianismus auf die platonische Philosophie begründet zu sehen. Bei Diogen. La. prooem. 15 ist eine Reihe von Nachfolgern aufgestellt, nach welcher die pythagorische Schule zuletzt auf Epicur hinausläuft: eine Verbindung, welche Ritter, Geschichte der pythag. Philosophie, S. 56, als erdichtet erklärt, obwohl auch Philargyrius zu Georg. 4, 119 sie anerkennt, und Athenaeus 4, p. 163 D. an dem Beispiel des Aspendiers Diodor sie hervorhebt. Des Epiphanes auffallende Aehnlichkeit mit Apollonius von Tyana kann Niemand entgehen, wie denn die orphisch-pythagorischen Grundsätze von einer über alle tellurischen Schöpfungen sich erstreckenden *δικαιοσύνη* mit den Lehren der Carpocratianer durchweg übereinstimmen, die Gebote des *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* (J. 72. 229. 230), des gemeinsamen Wohnens, der gemeinsamen Mahlzeiten und der reinsten Liebe eine theilweise Verwirklichung jener stofflichen *κοινωνία* in sich tragen, endlich Dionysos-Osiris in beiden Systemen mit gleicher Geltung als Herr alles Lebens, daher auf dem zweiten der cyrenäischen Denkmäler mit dem Kreuz, dem Zeichen der Geschlechtsmischung, dem Attribut des Hermes Chthonios, der Dioscuren, der Artemis Ephesia, Demeter-Axiokersa, verbunden auftritt. (Rufin. hist. eccl. 2, 29; Stob. Ecl. phys. 1, p. 147 Heeren; R. Rochette, sur la croix ansée asiatique, appendix A. zu Hercule Assyrien pl. 9, f. 10—13; Gori, gemmae astrif. T. 1, tab. 65. 66. 81. 86; Gorleus pierres ant. T. 1, pl. 244; Gerhard, Denkmäler und Forsch. 1800, Taf. 16, 1; v. Hammer, myster. baphomet. revelatum in den Fundgruben des Orients 6, S. 22. 62. 452ff.) Epiphanes, der Gründer des Carpocratianismus, heisst ausdrücklich Platoniker (Clem. Alex. Str. 3, 2; Epiphanius und Theodoret haer. fab. 1, 5: *καὶ Ἐπιφάνης δὲ τούτου παῖς Πλατονικῆς ἠγμένος παιδείας τὴν τούτου μυθολογίαν ἐπλάτυνεν*), Plato selbst bei Tertull. adv. Hermog. 8, de anima 23 haereticorum patriarcha und haereticorum condimentarius. Es lässt sich nicht verkennen, dass die platonische Gemeinschaft der Güter und Frauen (oben S. 21, 2), und die Mischung der Brüder und Schwestern (R. P. 5, p. 461), demselben weiblich-stofflichen Prinzipe entspringt, auf dem die pythagorische und die carpocratianische Lehre beruht, wie denn die Geburt vollständig bewaffneter Krieger (vergl. Serv. Aen. 3, 113 fin.) an die Idee des *στρατός* (*φύλαξ πολεμικὸς καὶ φιλόσοφος*), die Vergleichung des weiblichen Lebens mit dem der Hunde (5, p. 466) an die uralte, im Carpocratianismus und in der ophitischen Gnosis der Templer (v. Hammer S. 63. 71 et passim; Offenb. Joh. 22, 15) wiederkehrende Mutterbedeutung des *κύων* erinnert. Mit Pythagoras und Epicur werden Thot, Kronos, Zoroaster und Masdakes zusammengestellt. Dadurch erhält der Carpocratianismus seine Verbindung mit jenen Religionssystemen, in welchen die Herrschaft des weiblichen Materialismus am entschiedensten ausgebildet war. Führt uns Thot zu der phönizisch-ägyptischen Lehre und ihrer stofflich-hetärischen Grundlage (Euseb. Pr. Ev. 1, 9, p. 21; 1, 10, p. 22. 23. 24; 2, 1, p. 29; Diod. 1, 16. 27; Jambl. de myster. 1, 1), Osiris zu dem makedonischen Mutterrecht zurück (Euseb. Pr. Ev. 2, 1, p. 29. 30), so erscheint Kronos als Träger des *καθαρὸς νόμος*, dem das silberne Menschengeschlecht huldigte (Euseb. Pr. Ev. 1, 10, p. 23; Procl. in Tim. p. 14B.; p. 15C.; in Hesiod. opp. 129: *Ὁ μὲν Ὀρφεὺς τοῦ ἀργυροῦ γένους βασιλεύειν φησὶ τὸν Κρόνον, τοὺς κατὰ τὸν καθαρὸν λόγον ζῶντας ἀργυροῦς λέγων.* Daher öfters *ὁ σοφός*, und Beiname des Karers Diodor), Zoroaster-Zarades dagegen als Repräsentant jener persischen *ἠνορέα* und *ἀλαζονεία* (Schol. Theocrit. Syr. p. 97 Kiessling), auf deren Grundlage Masdaces die Verwirklichung der platonischen Lehre von der Gemeinschaft der Frauen und Güter von Neuem versuchte. (Oben S. 22, 1 und Theodor. graec. aff. curat. T. 4, p. 935 ed. Schulz: *κατὰ τοὺς Ζαράδου πάλαι Πέρσαι πολιτευόμενοι νόμους καὶ μητράσι καὶ ἀδελφαῖς ἀδεῶς, καὶ μέντοι καὶ θυγατράσι μιγνύμενοι κ. τ. λ.* Ueber

Masdaces Agathias hist. 4, 27, p. 267 ed. Bonn; Theodoret. lect. 2, p. 567; Hyde, de relig. vett. Persarum. c. 21, p. 289.) Der ganze Kreis jener Völker, bei welchen wir den mütterlichen Tellurismus am entschiedensten ausgebildet und mit der grössten Consequenz durchgeführt gefunden haben, tritt hier nochmals vor uns auf. Der Carpocratianismus ist sich seines Zusammenhangs mit dem Urzustande der asiatischen Welt bewusst, und unternimmt die Wiederherstellung desselben mit jener Entschlossenheit, welche in der Ahnung des dem alten Glauben drohenden Untergangs ihren Grund hat. Dem Christenthum und seiner geistigen Paternität wird das mütterliche Sumpfprinzip und der tellurische Hetärismus entgegengestellt. Die Länder des sinnenschmeichelnden Orients, Afrika zumal und Syrien, nehmen den Kampf mit der grössten Entschiedenheit auf. Ereignisse der spätern Zeit zeigen, dass er keineswegs hoffnungslos war. Unter dem Einfluss des Zauberreizes asiatischer Natur hat es der lange Zeit von den Päpsten mit so vielen Privilegien ausgestattete christliche Templerorden nicht vermocht, den Sieg des geistigen Prinzips über das sinnlich-natürliche der ophitischen Gnosis und seiner mütterlich-dualistischen Achemoth (acha-*μώϑ*) aufrecht zu halten. Die zu Wien und Mannheim zahlreich erhaltenen Baphometen (von welchen die vollends entscheidenden Mannheimer bisher unbenützt geblieben sind, Graf, das Grossh. Antiq. 2, S. 51—55) lassen nach des Herrn v. Hammer Untersuchungen in dem 6. Bande der Fundgruben des Orients, 1818 (Mysterium baphometis revelatum p. 1—120; Gegenrede wider die Einrede der Vertheidiger der Templer S. 445—449) keinen Zweifel über die phallische, in tiefster Sinnlichkeit gedachte Grundlage des gnostisch-templerischen Mysteriums, und für halb-christliche Völkerschaften des Libanon bezeugen Männer wie Burkhardt und Silvestre de Sacy die Fortdauer aphroditischer Verehrung der weiblichen *κτείς* bis auf den heutigen Tag. (Observations sur une pratique superstitieuse attributée aux Druses du Liban, Journal asiatique, première série, T. 10, p. 321—351; Lajard, culte de Venus p. 50, 1; 53; S. de Sacy zu St. Croix, mystères 2, 197.) Der Kampf des Stoffes und des väterlichen Geistes durchzieht, wie das Leben des einzelnen Menschen, so das unsers ganzen Geschlechts. Er bestimmt seine Schicksale, alle Hebungen und Senkungen seines Daseins. Sieg und Fall wechseln mit einander ab, und fordern zu stets erneuter Wachsamkeit, stets neuem Ringen auf. Wie schwer es dem Menschen wird, den Kampf gegen die Natur und ihr weiblich-materielles Prinzip zu bestehen, dafür liefert das Schicksal des Pythagorismus den vollsten, welthistorisch-merkwürdigen Beweis. Mag auch von ihm mit voller Wahrheit gesagt werden, „seine Prinzipien und Gründe seien von der Art, dass man mittelst ihrer zum höhern Sein aufsteigen könne, ja sie passten mehr für dieses als für die Untersuchung der Natur" (Aristot. Metaph. 1, 8, 26), so beweist doch diejenige Ausbildung desselben, welche durch Plato und dessen Nachfolger vermittelt, in dem Epicurismus und den Mysterien der Carpocratianer Verwirklichung erhielt, dass bei einer solchen Mischung des physischen und metaphysischen, wie sie die lunarisch-mathematische Mittelstufe des orphisch-pythagorischen Naturkults in sich trug, das Schwergewicht der Materie, des Sumpfkothes und seiner hetärischen Lust zuletzt sicher den Sieg behaupten wird. Was in *ὕλη* und *φύσις* wurzelt, kehrt wieder dahin zurück. *Κυνογαμία* eröffnet (Tzetz. Lyc. 111, p. 384. 385 Müller) und schliesst den Kreislauf der antiken Welt. Von unten nach oben aufsteigend, entgeht die orphische Lehre dem Schicksal nicht, von der Höhe wieder in die Tiefe zurückzusinken. Ihr Mysterium sieht seinen edlern Bestandtheil dem sinnlichen geopfert, ja zuletzt dem tiefsten hetärischen zur Beute werden. Mit der Idee des staatlichen Imperium hat Rom, mit der des apollinischen Vaterthums Athen das Mutterrecht des gebärenden Stoffes bekämpft, beide ohne dauernden Erfolg. Hier und dort drängt sich mit dem demokratischen Verfall des Staats das weibliche Prinzip von Neuem in den Vordergrund, und wie der erste der Kaiser in den leges Julia et Papia Poppaea (vergl. Val. Max. 7, 7, 3. 4) dem alten Grundsatze des Familienrechtes jenen stofflichen Gesichtspunkt der foecunditas, der im Laufe der Zeiten zu immer entschiedener Herrschaft fortschritt, entgegenstellte (vergl. C. J. Gr. 1436. 1440. 1446; Aristot. Pol. 2, 6, 13; Schol. Juven. 9, 70. — Gordian in L. 11, C. 5, 37—§. 4, J. 3, 3), so rief der geistige Zustand des athenischen Volkes die aristophanische Schilderung des Vogelstaats hervor, in welcher Rhea-Basileia und das orphische Urei der Mutter Nacht als Grundlage allgemeiner Gleichheit und einer Lebensgestaltung, wie sie das weiblich-stoffliche Prinzip mit sich bringt, erscheinen. (Schol. Aves 1535; Diod. 3, 55—58; Procl. in Tim. p. 15 C.; vergl. über die auch auf die Thiere sich erstreckende Demokratie Plato's wahre Schilderung im Staate 8, p. 562, über die damit verbundene Zuchtlosigkeit der Frauen Aristot. Pol. 5, 9, 6; 6, 2, 12; endlich über die mit demselben Zustand verbundene Abhängigkeit des Bürgerrechts der Kinder von dem der Mutter Aristot. Pol. 3, 3. 4.) Wohin wir blicken, überall tritt uns die gleiche Wahrheit entgegen: keinem Volke, dessen religiöse Anschauung

in dem Stoffe wurzelt, ist es gelungen, den Sieg der rein geistigen Paternität zu erringen und der Menschheit dauernd zu sichern. Auf der Zertrümmerung, nicht auf der Entwicklung und stufenweisen Reinigung des Materialismus ruht der Spiritualismus des einheitlich-väterlichen Gottes. Die Kluft, welche beide Systeme trennt, hätte auch die höchste Kraft des philosophischen Gedankens nie zu überwinden vermocht. Darum erhebt sich Paulus *πρὸς Κορινϑ.* 1, 10, 5—13 mit so grosser Entschiedenheit gegen die orientalische Lehre von dem Prinzipat des weiblichen Stoffes *Οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικὸς, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός.* Darum lassen es sich auch die Kirchenväter so angelegen sein, der Begründung des menschlichen Bruderthums auf den gemeinsamen Ursprung aus Einem Mutterschosse die höhere aus der Kraft Eines Vaters gegenüber zu stellen. Fratres autem vestri (paganorum) sumus iure naturae, matris unius (*τὸ μὲν σκᾶνος τοῖς λοιποῖς ὅμοιος, οἷα γεγονὼς ἐκ τῆς αὐτᾶς ὕλας — — πολλᾷ τᾷ γᾷ βαρυνόμενον, ὡς ἀπὸ τᾶς ματρός,* Ecphantus bei Stob. Meineke 2, p. 248. 266) — —. At quanto dignius fratres et dicuntur et habentur, qui unum patrem Deum agnoverunt, qui unum spiritum biberunt sanctitatis, qui de uno utero ignorantiae eiusdem ad unam lucem expaverunt sanctitatis (Tertull. Apolog. 39). In diesem Gegensatz des von der Mutter stammenden leiblichen und des von dem Vater abgeleiteten geistigen Geschwisterthums ist der ganze Unterschied der beiden Religionssysteme enthalten. Auf jenem ruht die vorchristliche, auf diesem die christliche Anschauung. Der tiefe Gegensatz, der sie beide scheidet, erstreckt sich über alle Theile der alten und der neuen Gesittung, und leiht der einen wie der andern ein so durchweg entgegengesetztes Gepräge. Daraus schöpfe ich die lohnende Zuversicht, dass die jetzt zu ihrem Ende gelangte Untersuchung für das Verständniss des Alterthums überhaupt fördernd und auch für die tiefere Kenntniss des Entwicklungsgangs der heutigen Welt, welcher französische Schriftsteller die Rückkehr zu dem Isisprinzip und zu der Naturwahrheit des Mutterrechts als alleiniges Heilmittel anempfehlen (Michelet, la femme p. 240 ff.; Girardin, égalité des enfants devant la mère p. 7 ff.), nicht ohne Frucht sein wird.

CLII. Die lange Zeit, welche seit Beginn des Drucks verstrichen ist, hat mich in den Stand gesetzt, über mehrere der behandelten Punkte fernere Nachforschungen anzustellen. Von den Ergebnissen soll in den folgenden Abschnitten Einiges mitgetheilt werden. Die erste Stelle gebührt wiederum den Lyciern; die Zahl der Zeugnisse hat sich auf ganz unerwartete Weise vermehrt. Nach Grimm's Vorgang habe ich den Vers: „Ze Künis erbent ouch die Wib und nicht die Man“, auf Tunis bezogen und darum unter die Zeugnisse über das afrikanische Weiberrecht aufgenommen. Einer brieflichen Mittheilung verdanke ich nun folgende Berichtigung. Das Gedicht, dem der erwähnte Vers entnommen ist, rührt her von Tannhäuser, einem Dichter, der mitten in das xiii. Jahrhundert fällt, und ein abenteuerliches Leben geführt haben muss. Er nahm Theil an einem Kreuzzug, wahrscheinlich dem Friedrichs II. im J. 1228, und scheint sich eine Zeit lang in Kleinasien und Syrien herumgetrieben und mancherlei Kunde von dort eingezogen zu haben. In einem seiner Lieder (Bodmer's Minnesinger 2, 63 und Hagens Sammlung 2, 87) lässt er sich darauf ein. Da er den König von Marroch nennt und den von Barberie gesehen haben will, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass er wirklich afrikanischen Boden betrat, sei er nun über Aegypten dahin gelangt oder von Sicilien aus. Dennoch verbietet die handschriftlich feststehende Lesart Kunis, an die afrikanische Tunis zu denken. Wir sind vielmehr auf Konia, das alte Ikonium (celeberrima urbs, Plin. 5, 27, 95) in Karamanien, das an der grossen Karavanenstrasse liegt (Ritter K. A. 1, 35), verwiesen, und gelangen so in die Nähe Lyciens, nämlich nach der Landschaft Lycaonia (Itinerar. Wesseling. p. 764), deren kriegerische Bevölkerung im Alterthum das mit dem mütterlichen Mondkult und der einseitigen Mutterabstammung so enge verbundene Gorgonenbild besass (Eustath ad Dionys. 857, p. 266 Bernhardy). Zur Unterstützung dient, dass der Dichter, von der Rumanie redend, auf Kunis zu sprechen kommt. Unter Rumanie ist aber nicht das europäische Rumelien, sondern das Reich der Rumseldschuken, dessen Hauptstadt eben Konia war, zu verstehen. Alaëddin, Sultan der Seldschukenlinie von Iconium als Rum, regierte von 1219 bis 1236. Nun lässt sich die fragliche Notiz in doppelter Weise erklären. Entweder nehmen wir an, dass sie auf einer historischen Reminiscenz aus Nicolaus von Damascus beruht oder wir legen ihr das Gewicht eines den Zuständen des xiii. Jahrhunderts selbst entlehnten Zeugnisses bei. Die erstere Vermuthung ist gewiss als die weitaus gewagtere zu betrachten; die letztere dagegen, wenn wir sie auf die einheimische Bevölkerung beziehen, keinem Bedenken ausgesetzt. Dann aber haben wir dem deutschen Minnesinger eines der merkwürdigsten Zeugnisse für die unvertilgbare Macht des Herkommens, zumal in asiatischen Ländern, zu danken. Wem die Erscheinung Bedenken erregt, der mag seine Beistimmung versagen. „Der Weg ist breit,“ wie Simonides sagt. — Lycische Inschriften, auf welchen die Mutter allein genannt wird, finden sich

nur wenige. C. J. Gr. 4300. 4306. Vgl. 1207. 1211. Philostr. jun. Im. prooem. Drei weitere (4244. 4242. 4248), stehen mit dem alten Rechte in unverkennbarem Zusammenhang. Sie stammen aus Tlos (*Τλῶν*, Strabo; Tlos, Plinius), dem der Bellerophon-Mythus, mit welchem noch die Frauen bei Theocrit. Id. 15, 90 bis 95 die Idee weiblicher Herrschaft verbinden, nach einer inschriftlichen Erwähnung bei Ritter, Kleinasien 2, 1009, lokal gewesen zu sein scheint. Lohnend ist die genauere Betrachtung von 4248. — — *Εὐτυχιανῇ Εὐτυχέω καὶ Κλαυδίας Οὐειλίας Πρόκλης, Εὐτύχει Κλαυδίας Οὐειλίας Πρόκλης, ᾧ Εὐτύχει συνεχωρήθη δοῦναι ἐξωτικοῖς συγχώρημα μόνοις ὀνόμασιν ἕξ, οἷς ἂν βούληται, μὴ ἐπομένης μήτε αὐτῷ μήτε οἷς συγχωρεῖ γενεαῖς.* Hier werden zwei *ὁμομήτριοι* genannt (qui in eodem domicilio habitarunt priusquam nascerentur, Val. Max. 5, 5 pr.), Eutychiane und Eutyches, der zweite ohne Vaterangabe, wobei an uneheliche Geburt nicht gedacht werden darf, weil eine solche in dem ersten Theil derselben Grabinschrift durch den Zusatz *πατρὸς ἀδήλου* bezeichnet wird. Nun bemerke man die verschiedene Behandlung, welche der Tochter Eutychiane und dem Sohne Eutyches zu Theil wird. Jene erhält an dem Grabe ein unbegrenztes Recht für sich und ihre Nachkommenschaft, während das Geschlecht des Sohnes ausdrücklich ausgeschlossen wird. Nicht zu verkennen ist hierin der Grundgedanke des lycischen Mutterrechts, welches die Töchter als Erben anerkennt, den Mann dagegen als caput et finis familiae suae auffasst. Eutyches erhält aber nun die Berechtigung, sechs Personen, nicht mehrern, an dem Grabe Antheil zu geben. Es ist klar, dass diese Vergünstigung als Ersatz der ausgeschlossenen Geschlechtsnachfolge aufgefasst wurde. Wir sehen also zwei Gesichtspunkte mit einander in Verbindung treten: das vorzüglichere Recht der Tochter entstammt dem einheimisch-lycischen Systeme, das namentlich in Verbindung mit der Gräberwelt sich erhält; die dem Sohne verwilligten Berechtigungen dagegen haben ihren Ursprung in dem Bestreben, den Ansprüchen der männlichen Linie, wie sie unter dem Einfluss der Zeit und der griechisch-römischen Anschauungen sich gebildet hatten, so weit gerecht zu werden, als es ohne grundsätzliche Antastung des alten Systems möglich war. Aus der Verbindung beider Gesichtspunkte geht einerseits die Ausschliessung jeder Geschlechtsfolge in der Sohneslinie, andererseits die Einräumung einer persönlichen Concessionsbefugniss an denselben Sohn hervor. Nun wird es auch klar, warum die ἕξ *ὀνόματα* nur aus den *ἐξωτικοί* gewählt werden dürfen. *ἐξωτικοί* bildet nämlich den Gegensatz zu *συγγενεῖς* (2664), wie das römische extraneus zu domesticus, suus. Ausgeschlossen sind demnach alle Geschlechtsmitglieder, d. h. alle Blutsverwandten, worunter, da für Eutyches der Vater nicht angegeben ist, nur die materno sanguine juncti verstanden werden können. Der so begrenzte Ausschluss der *συγγενεῖς* enthält also zwei Ideen, die beide gleich beachtenswerth und gleich bezeichnend sind: das Verbot, mütterlichen Anverwandten das Grabrecht einzuräumen, und die Unterordnung der väterlichen unter den allgemeinen Begriff der *ἐξωτικοί*. Jeder dieser beiden Punkte erläutert sich aus den Grundsätzen des Mutterrechts, das einerseits die Rechte des mütterlichen Bluts durch den Sohn fortzupflanzen nicht gestattet, andererseits die väterlichen Anverwandten vor den extranei nicht auszeichnet, ihnen mithin nur die Qualität der *ἐξωτικοί* leiht. Wir sehen aus allem Dem, wie unrichtig es ist, wenn der Interprete der behandelten Grabinschrift im C. J. Gr. die Behauptung aufstellt, von den Grundsätzen des Mutterrechts sei in den getroffenen Anordnungen nichts zu merken. Meiner Auffassung zufolge bleibt ohne diese ihr innerer Zusammenhang unbegreiflich, und das mehrfach Auffallende derselben durchaus räthselhaft. Noch sind zwei Punkte zu besprechen: erstens die Wahl des Ausdrucks *ὀνόματα* (vergl. C. J. Gr. 2, 2664), zweitens die Sechszahl, auf welche das Concessionsrecht des Eutyches beschränkt wird. *Ὄνομα* steht mit dem Ausschluss der Geschlechtserbfolge in Verbindung. Es bezeichnet daher die rein persönliche Einzelgeltung jedes Concessionirten, und entspricht so vollkommen dem lycischen Bilde von den in keinem Successionsverhältniss unter einander stehenden Blattgenerationen. Wir haben oben für denselben Begriff die zum Nomen proprium erhobene Bezeichnung Numerius-*Κοῖος* (nach makedonischem Dialekte *Κοῖος* gleich numerus, Athen. 10, p. 455 D.) gefunden. Auch diese fasst die Menschen als vereinzelte numeri, oder individuelle *ὀνόματα*, und auch sie gehört dem Mutterrechte, wie denn die Numerii zubenannten Fabier den Namen von ihrem avus maternus ableiten, und *Κοῖος* Leto's Vater, Makedonien aber überhaupt als Sitz des Mutterrechts und Medea's Land (Callistrat. Im. 13) genannt wird. Die Sechszahl erklärt sich aus den Ideen der Orphik, über deren Pflege in Lycien sogleich weiter gesprochen werden soll. Aus der grossen Zahl von Zeugnissen, welche die hervorragende Bedeutung der Sechs in allen Mysterienkulten, besonders den bacchischen (Philostr. Im. 2, 17: sechs Schlangen) bis hinab in die jüngsten gnostischen Systeme darthun, hebe ich hier nur eines, das des Jamblich, V. Pyth. 152, hervor. *Ἀφροδίτῃ θυσιάζειν ἕκτῃ διὰ τὸ πρῶτον τοῦτον τὸν ἀριθμὸν πάσης μὲν*

ἀριθμοῦ φύσεως κοινονῆσαι, κατα πάντα δὲ τρόπον μεριζόμενον ὅμοιον λαμβάνειν τήν τε τῶν ἀφαιρουμένων καὶ τὴν τῶν καταλειπομένων δύναμιν (d. h. $6-2=2.2$; $6-3=3$). Zwei Theile sind in dieser Darstellung wohl zu unterscheiden: erstens die Thatsache, dass Sechs als der Aphroditen geweihte *τέλειος ἀριθμός* betrachtet wurde (Proclus in Hes. 787; Macrob. oben S. 130, 2); zweitens ihre Begründung und Rechtfertigung durch Hinweisung auf einzelne Eigenthümlichkeiten der Sechszahl selbst. Dieser zweite Theil hat keine weitere Bedeutung. Der darin enthaltene Erklärungsversuch ist ganz willkürlich, und wird daher von andern Schriftstellern, wie von Plut. Symp. 9, 3, de animae procreat. e Timaeo 13. Hutten 13, 301 durch eine abweichende Deduktion ersetzt. Der erste Theil aber, die Bedeutung der Sechszahl und ihre aphroditische Verknüpfung, steht vollkommen fest und wird durch ihre Auffassung als *γάμος* (Plut. l. c.) bestätigt. Wenden wir nun diese Thatsachen auf unsere Grabbestimmung an, so erscheint sie als das Resultat eines ganz consequenten Systems. Wie die unbegränzte Zahlenreihe in der Sechs enthalten ist, so soll als Aequivalent der ebenso unendlichen Successionslinie die Bewilligung der *ἓξ ὀνόματα* betrachtet werden. Wir sehen also, dass der Gedanke, Eutyches für die *διαδοχὴ τῆς γενεᾶς* zu entschädigen, in der Wahl der Sechszahl selbst seine Fortsetzung erhalten hat. Dadurch aber, dass Sechs als aphroditisch-mütterlicher numerus betrachtet wird, entspricht diese Zahl vorzugsweise dem Systeme des Mutterrechts und der lycischen Religion, welche das gebärende Weib, die hetärische Sumpfmutter Lada-Latona-Dada (Nicol. Damasc. de virt. in den Fr. h. gr. 3, 369, 21), an die Spitze stellt (4259), und ihre ganz physisch-natürliche Anschauung der Dinge in der Bezeichnung der Kinder als *θρέμματα* (4308. 4314) kund gibt. In gleicher Weise erklärt sich die Zahl der 306 Fabier, in welcher zu der einfachen Trias, die 300 ergibt (Fronto de oratorib. 1, p. 237), die weiblich verdoppelte (2×3) als aphroditisch-mütterlicher numerus hinzutritt.

CLIII. Nachdem wir so das System, aus welchem die mitgetheilten Grabbestimmungen hervorgegangen sind, und seinen Zusamenhang mit dem Mutterrecht entwickelt haben, wenden wir uns zu einem Punkte von der höchsten Bedeutung, nämlich zu der Verbindung des lycischen Mutterrechts mit dem Mysterienkult. Ohne Zaudern lege ich das Bekenntniss ab, dass mir dieses Wechselverhältniss bei der Ausarbeitung der ersten, bis zu der Betrachtung der dionysischen Gynaikokratie reichenden Hälfte dieses Werks noch nicht in ihrer ganzen Bedeutung zum Bewusstsein gekommen war, wie es denn bis heute von Niemand auch nur geahnt worden ist. Wer die Abschnitte über die epizephyrischen, lesbischen, pelasgischen und pythagorischen Frauen mit Aufmerksamkeit prüft, wird für die Zusammengehörigkeit beider Erscheinungen keinen weitern Nachweis mehr verlangen. Es bleibt mir also an dieser Stelle nur noch übrig, das Dasein des Mysterienkultes in Lycien durch Beibringung der Zeugnisse darzuthun. Der lycische Volksname (im Papyrus Sallier Louki, Louka) wird mit der Verbreitung eines neuen Kultes in Verbindung gebracht. Von Aegeus vertrieben, gelangt Lycus, des Pandion Sohn, einerseits nach Messenien, andererseits nach Lycien. Mit Kaukon und Methapus, den Gründern der andanischen und kabirischen Weihen, und dem Priestergeschlecht der Lykomiden steht er in dem genauesten Zusammenhang. (Herodot 1, 173; 7, 92; Strabo 12, 573; 14, 667; Paus. 1, 19, 4; 4, 1, 4. 5; 4, 2, 4; 4, 20, 2; 10, 12, 6; Eustath. Hom. p. 369, 1—20; Eust. Dionys. 847; vergl. Strabo 9, 392; Diod. 5, 56; — Paus. 1, 31, 3; 4, 34, 5; Jakobs, Antholog. 2, p. 818; 3, p. 930. — Sch. Apoll. Rh. 1, 157. — Oben S. 360, 2.) Als Mittelpunkt der von Lycus verbreiteten Mysterien werden die Muttergottheiten Demeter und Kore-Persephone, *μάτηρ καὶ πρωτόγονος κούρα*, wie wir sie übereinstimmend zu Eleusis, auf Samothrace und in den kabirischen Orgien (Pausan. 9, 25, 6) finden, genannt (Pausan. 4, 1, 4. 5; 4, 2, 4; vergl. 8, 31, 1). Als männliche Potenz erscheint Apollo, der, gleich Memnon, dem Lyciae rector (Manil. Astr. 1, 765), siegreich aus dem Dunkel des Mutterschosses hervorgehende thracisch-hyperboreische Eous, mit dessen Namen sich der des Orpheus und die Fahrt der Argonauten verbindet (vergl. noch Philostr. Im. 2, 16 und Jason Lycius bei Plin. 8, 29, 143). Als apollinischer Lichtname wird Lycus von Paus. 1, 19, 4 ausdrücklich anerkannt, so dass des Lyciers Olen apollinische Gesänge und seine hyperboreische Verknüpfung (vergl. Plin. 5, 27, 95: Super Pamphyliam Thracum suboles Milyae, quorum Arycanda oppidum) nun erst ihre volle Verständlichkeit erhalten (Suid. *Ὠλήν*; Herod. 4, 35; Callimach. in Del. 304. 305; Paus. 5, 7, 4; 9, 27, 2; 10, 5, 4), und Apollons Verbindung mit den *ὄργια* der Demeter und Hagna in der neulich entdeckten messenischen Mysterieninschrift (Z. 34. Vergl. Paus. 4, 33, 5; 8, 53, 3) sich historisch rechtfertigt. Vergleiche Sauppe's Commentar S. 44 ff. Halten wir die in Lycus und dem lycischen Volksnamen erkannte Mysterienbeziehung fest, so gewinnt eine Reihe vereinzelter Thatsachen sofort Bedeutsamkeit. Lycus' und Aegeus' Feindschaft erscheint nun im Lichte eines kultlichen

Gegensatzes. Lycus' demetrisch-apollinischer Lehre setzt Aegeus den üppigern Kult der syrischen Aphrodite-Urania, als dessen Begründer er den Athenern galt, entgegen (Pausan. 10, 10, 11; 1, 14, 6; 1, 22, 5; Simonid. ap. Plut. Thes. 17), und in dem Verhältniss der korinthischen Steneboia zu dem keuschen lycischen Helden Bellerophon-Melerpanta (auf dem von Roulez besprochenen Spiegel) wiederholt sich derselbe Kampf. — Nach Herodot 1, 147 wählten die von dem athenischen Prytaneion nach Asien übergesiedelten Jonier lycische und kaukonische Könige: *βασιλέας δὲ ἐστήσαντο, οἱ μὲν αὐτῶν, Λυκίους, ἀπὸ Γλαύκου τοῦ Ἱππολόχου γεγονότας· οἱ δὲ Καύκωνας Πυλίους, ἀπὸ Κόδρου τοῦ Μελάνθου· οἱ δὲ, καὶ συναμφοτέρους.* Diese Wahl hatte ihren Hauptgrund in dem Religionscharakter der genannten lycischen und kaukonischen Geschlechter, und in dessen Verbindung mit der demetrischen Weihe des ältesten Athens, welche wir in dem Haarschmuck der athenischen Greise und in der Wahl der demetrischen Biene als Kolonieführer der wegziehenden Jonier erkannt haben. (Philostr. Im. 2, 8; Himer. Or. 10, 1, p. 165; Porphyr. abst. 3, 11; antr. 18.) Kaukoner und Lycier sehen wir hier in derselben Verbindung, in welcher Lycus und Kaukon, der mit der Mysterienlyra dargestellte Weihepriester (Pausan. 5, 5, 4), zu Athen sowohl als in Messenien auftreten. — Durch seine Beziehung zu den Lycomiden gewinnt auch Pamphus, der älteste Hymnograph Athens, Bedeutung für die Kenntniss der lycischen Mysterien. (Paus. 7, 21, 3; 9, 29, 3; 9, 27, 2.) Aus seinen Liedern auf den Raub der Proserpina (P. 8, 37, 6; 1, 39, 1) ist ein einzelner Zug erhalten, in dem die höhere Hoffnung der Mysterien unverkennbar vorliegt. Er sang von Kore's Raub: *ἁρπασθῆναι δὲ οὐκ ἴοις ἀπατηθεῖσαν ἀλλὰ ναρκίσσοις* (P. 9, 31, 6). Nun verbindet sich mit der Narkisse, welche in Lycien besonders schön gedeiht (Plin. 21, 5, 12), ebenso bestimmt der Gedanke des leiblichen Todes (daher bacchische *στεφανοὶ κισσῷ τε ναρκίσσῳ* bei Athen. 15, 497 E.; und *μεγάλαιν θεαῖν ἀρχαῖον στεφάνωμα* bei Soph. Oed. Col. 683), als mit den Veilchen der höhere des Wiederauflebens. *Τὰ μὲν γὰρ ῥόδα καὶ ἴα καὶ μετὰ τούτων τὰ ἡλιοτρόπια πρὸς ἥλιον ἀνίσχοντα τρέπει τὰ φύλλα κ. τ. λ.* (Procl. in Hes. opp. 767, p. 223 Vollbehr; vergl. Athen. 15, 681 D.; oben S. 296, 2.) Die *ἀπάτη* lag also nicht in dem Veilchen, vielmehr in dem Narkiss (*Ἀπάτη* in diesem Sinne auf Vasen, De Witte, Elite 3, p. 69 Note). Ebendarum wird Sappho's höhere Weihenatur durch den Veilchenkranz hervorgehoben. Als *Ἰόπλοχ' ἄγνα μειλιχόμειδε Σάπφοι* redet sie Alcaeus (Fr. 55 Bergk) an (Athen. 15, 678 D.; Theocr. Syr. 7: *Μοῖσα ἰοστεφάνῳ*), was gegenüber dem sonst bekannten *ἄνηττον* noch bedeutsamer wird (Sapph. fr. 77. 128 B.). Aus Pamphus' Liedern soll dieselbe Dichterin den von Aphrodite und Dionysos gleich geliebten (Athen. 10, 456 B.) *Οἰτόλινος,* den sie zugleich mit Adonis besang, geschöpft haben (P. 9, 29, 3). Zeigt sich schon hierin die Verwandtschaft mit dem orphischen Religionskreise, mit dem Pamphus' Lieder auf Eros zusammengestellt werden (P. 9, 27, 2; Plotin. Enn. 9, p. 537: *ὁ μετ' Ἀφροδίτης γενόμενος*; vergl. Hesych. *ἰσομάτωρ*), so lässt sich vollends die Nachricht, dass der Vers *Ζεῦ κύδιστε κ. τ. λ.* von Pamphos herrühre (Philostr. Her. c. 2, 19), nur aus der Verwandtschaft seiner Poesie mit der orphischen Mysterienreligion erklären (Hermann fr. 30, p. 489). Ebendarauf geht die Nachricht des Plutarch bei Proclus zu Hes. opp. 425, p. 179 Vollbehr, wonach Pamphos den Lychnos erfunden haben soll: *τὸν λύχνον πρῶτος εὗρε καὶ τὸ ἐκ τούτου φῶς εἰσήγαγε.* Andere melden das Gleiche von den Aegyptern (Clemens Al. Str. 1, c. 16, p. 361 Potter; Euseb. Pr. Ev. 10, 6). Beiden Nachrichten liegt das Bewusstsein des Zusammenhangs, der die brennende Lampe mit den Mysterien und der *νὺξ ἱερή* verbindet, zu Grunde. (Gräbers. S. 86 ff.; Laborde, vas. Lamberg 1, 55; 2, 3; daher Hetärenname *Λύχνος,* wie *Θρυαλλίς, Λάμπας,* Athen. 13, 583 E.) Proclus will diesem durch die Hinweisung auf die Aehnlichkeit von *Πάμφος* mit *φῶς* noch mehr Nachdruck geben. Proclus aber, den Marinus *τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντης* nennt, war von Mutter- wie von Vaterseite selbst Lycier. Mit dem Prinzipat der heiligen Nacht hängt die Traumweissagung zusammen. Ihre Erfindung aber wird von Clemens l. l. der Stadt Telmessus, sei es der lycischen (Lyciae finis, Plin. 5, 27. 99) oder der karischen — denn nach Strabo 14, 665. 676 heissen auch die Lycier bei den Dichtern Karer — beigelegt. Der *λύχνος* und die *διὰ ὀνείρων μαντική* gehören zusammen und finden sich nach C. J. Gr. 481 (vergl. Athen. 15, 681 F.) auch im Dienste Aphroditens verbunden, woran sich die von Clem. l. l. und Euseb. Pr. Ev. 10, 6 berichtete *πρόγνωσις δι' ἀστέρων* der Karer anschliesst. Ueber Pamphos besitzen wir noch eine Nachricht, deren Dunkel nun verschwindet. Hesych: *Παμφίδες γυναῖκες Ἀθήνησιν, ἀπὸ Πάμφου τὸ γένος ἔχουσαι.* Scheint auch die regelmässige Ableitung die Form *Παμφωΐδες* zu verlangen, so ist dennoch die von Hesych gegebene Herleitung unbestreitbar die richtige. Dann aber haben wir eine durch den Mutterstamm vermittelte Genealogie, wie sie dem demetrischen von den Lyciern selbst in das bürgerliche Leben übertragenen Systeme entspricht, vor uns, und wahrscheinlich an die Sängerinnen des Oitolinus-Liedes

wie Argeia bei Theocrit zu denken. Das eine Auge der aus Lycien hergeleiteten Cyclopen dürfte um so eher mit der einseitigen Mutterabstammung im Zusammenhang stehen, je häufiger wir die Einzahl des Schuhs, des Zehns und ähnlicher Ausdrucksweisen in gleichem Sinne gefunden haben (auf Vasen bacchischer Mysterienbeziehung, Millin, peintures 2, pl. 30; 64, p. 97), je inniger überdiess Mauern und Mauerbau mit dem chthonischen Kulte und dem Mutterthum der Erde im Zusammenhang stehen. Oben Seite 102, 1. Note. In Verbindung mit dem lycischen Mysterienkult erscheinen noch andere Einzelnheiten völlig verständlich. Ich erinnere zuerst an das, was Homer Il. 16, 666—683, nach ihm Philostr. Heroic. c. 14 von dem jüngern Sarpedon, dem Sohne Laodamia's, der Bellerophon-Tochter, dessen Namen ein lycischer Berg trägt (Plin. 5, 27. 99), und den im Zweikampf Patroclus erlegte, berichtet. Apollo reinigt den Leichnam von Staub und Blut, salbt ihn mit Ambrosia und hüllt ihn in ein ambrosisches Gewand. Der Schlaf und der Tod, die zwei Zwillingsbrüder, tragen ihn alsdann zurück zur Bestattung nach Lyciens gesegneten Fluren. Nach Philostrat wird der in Wohlgerüchen beigesetzte Körper allen Stämmen, durch die der Weg führt, gezeigt. Sein Anblick ist der eines Schlafenden. Noch Appian B. C. 4, 78 erwähnt das xanthische *Σαρπηδόνειον*, ohne Zweifel ein dem Sohne Laodamia's geweihtes Heroon, eben dasselbe, in welchem nach Mucianus bei Plin. 13, 13, 88 die auf Papyrus geschriebene Epistola des troischen Helden aufbewahrt werden sollte. Die Bestattung in heimischer Erde ist für den Lycier bezeichnend, besonders bedeutungsvoll aber die Vergleichung des Todes mit dem Schlafe. Wer mit der Mysteriensprache vertraut ist, wird die Beziehung dieses Zuges zu den höhern Hoffnungen des lycischen Weihekultes nicht verkennen. Vergl. Sch. Apollon. Rh. 4, 57: *Ἐνδυμίωνος ὕπνος*, und dazu Theocrit. Id. 3, 49—51. Schlafend gelangt Odysseus in dem steuerlosen Todtennachen der Phaiaken (Phaiax auch Lenker des Theseusschiffes nach Philochorus bei Plut. Thes. 17) nach Ithaka's Strande, mit aufgehender Sonne erwacht er in der glücklich erreichten Heimath. Grabterracotten von Tarsus, jetzt im Louvre, stellen den Augenblick dieses Uebergangs aus dem Schlummer zu neuem Leben mit unverkennbarer Beziehung zu der Mysterienlehre dar. Die kleinen Mysterien des Todes nennt Plutarch im Trostschreiben an Apollonius (Hutten 7, 331) den Schlaf, und ihm, dem Orphisch-Geweihten, schliesst sich Proclus der Lycier an, Marinus, vita Procli §. 10: *προτελείων καὶ μικρῶν μυστηρίων* (vgl. Paulus an die Thessalon., 4, 13 bis 15). Als der Verleiher der Unsterblichkeit erscheint Apollo, der Gott des siegreich hervortretenden Frühlichts, das auch Odysseus zum Leben erweckt, wie in der Offenb. Johannis 22, 16 Christus, der Herr des Lebens, als der glänzende Morgenstern begrüsst wird. Prudent. *Καθ*. 1; Münter, Sinnb. 1, 55. Ohne Zweifel ist die aus Troja gesendete Epistola Sarpedontis als ein das Mysteriengesetz selbst enthaltendes *βιβλίον* zu denken. Darum wurde sie im Tempel aufbewahrt, darum auch sollte sie auf der papyrus hieratica, wie die ägyptischen und pythagorischen heiligen Schriften, geschrieben sein (Plin. 13, c. 11. 12). Sarpedon in dieser Religionsbedeutung zu finden, wird dadurch noch bedeutsamer, dass in ihm auch das durch die Mutter vermittelte Erbrecht eine besondere Anerkennung gefunden hat. Drei Kinder zeugt Bellerophon, Isander, Hippolochos, Laodamia. Hippolochus' Sohn ist Glaukos, Laodamiens Sarpedon. (Il. 6, 196—199; Eustath. p. 369, 1—20; p. 636, 20—30.) Da nun Isander und Hippolochos gestorben, hätte nach Vaterrecht Bellerophons Herrschaft auf Glaukos vererben müssen, sie ging aber nach Mutterrecht auf Sarpedon über (vergl. Hermesianax ap. Parthen. amat. 5). Schon die Alten waren auf diesen Punkt aufmerksam. Aus Eustath. zu Hom. p. 850, 36—40 sehen wir, dass die Frage, warum nicht des Sohnes, sondern der Tochter Sprössling das Reich erbte, von ihnen aufgeworfen wurde. Die Schwierigkeit erhielt folgende Lösung: *λύουσι λέγοντες ὅτι κατὰ τιμὴν Λαοδαμείας γέγονεν. ἀμφισβητούντων γὰρ τῶν ἀδελφῶν περὶ βασιλείας καὶ προκλήσεως οὔσης διατοξεῦσαι δακτύλιον ἐπικείμενον στήθει παιδὸς ὑπτίου, ἡ ἀδελφὴ τὸν αὐτῆς εἰς τοῦτο ἔδωκε παῖδα.* Diese Erzählung ist alte, echte und entschieden lycische Sage. Die darin enthaltene Symbolik gehört selbst dem Mutterrecht, und war den Gewährsmännern, aus welchen Eustath schöpfte, offenbar nicht mehr verständlich. Der auf des Knaben Brust befestigte Ring, in welchen die Männer ihre Pfeile richten, bezeichnet Sarpedon als Muttersohn, und enthält so im Bilde den Grund seines Vorzugs vor Glaukos. Wir können darin die mütterliche, in den Mysterien verehrte *κτείς*, vor deren Anblick Bellerophon ehrfurchtsvoll zurückweicht, nicht verkennen. In gleichem Sinne spielt Aristophan. Lysistr. 416—419 auf den Ausdruck *δακτυλίδιον ἀπαλὸν τῆς γυναικός* an, was bisher nicht beachtet worden ist. Man sehe eine ganz entsprechende Terracotten-Darstellung bei Tudot, figurines en argile planche 71, und über Theseus' und Gyges' Ring oben S. 49, 2; 52, 2; über Chaericlea's Mutterring auf dem linken Arm S. 123, 2. Ein hölzerner Ring aus den Gräbern von Vulci wird zu München aufbewahrt. Die vielen Ringe auf Vasenbildern dürften auch hieher gehören. (Laborde, L. 2, pl. 44;

suppl. pl. 6; Millin, peint. 1, pl. 50.). Der titulus foemineus, nicht die männliche That bestimmt das Recht und des Kindes ganze Natur. Der *δακτύλιος*, nicht die Pfeile entscheiden. Die Grundidee des lycischen Mutterrechts ist in dieser Hieroglyphe enthalten. Man beachte dabei noch besonders folgenden Punkt. Auf des Kindes Brust ist der Ring befestigt. Ich nehme hier *στῆθος* gleichbedeutend mit *καρδία* und mache auf Philolaus' Lehre von den *τέσσαρες ἀρχαὶ ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον* aufmerksam. *Κεφαλὰ μὲν νόω, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθήσεως, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσιος καὶ ἀναφύσιος τῶ πρώτω, αἰδοῖον δὲ σπέρματος καταβολᾶς τε καὶ γεννάσιος· ἐγκέφαλος δὲ τὰν ἀνθρώπω ἀρχὰν, καρδία δὲ τὰν ζώω, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶ, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων.* (Boeckh, Philol. S. 159.) In der Stufenfolge der Körpertheile wird also die entsprechende der tellurischen Schöpfung erkannt. Dem Herzen gehört *ψυχή* und die ganze Thierwelt. Dem lycischen Mutterrecht entspricht diese Stufe, auf welcher der Mensch nur seiner leiblichen Natur nach gewürdigt und daher mit dem ganzen animalischen Reiche, das nothwendig auf die mütterliche Abkunft beschränkt ist, auf eine Linie gestellt wird. Als Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung kann die lycische Bezeichnung *θρέμματα* angeführt werden. Die Kinder stehen den Thierjungen gleich und entspringen nicht dem *ἐγκέφαλος*, sondern der *καρδία*. In dieser Verbindung wird wichtig, was Pausan. 2, 37, 3 von einem seiner Zeitgenossen berichtet. Arriphon der Lycier erzählte nämlich von einem im Lernaeischen Heiligthum aufbewahrten, aus Orichalkum verfertigten Herz (Theodoret fab. haer. 3, 6: *μαντεία ἀπὸ καρδίας*), auf welchem Philammon die Mysteriengesetze theils metrisch, theils in Prosa, aber durchgängig in dorischer Mundart aufgezeichnet haben sollte. Pausanias verwirft die ganze Angabe als handgreifliche Erdichtung und als die Fälschung eines Mannes, den er *δεινὸς ἐξευρεῖν ἃ μή τις πρότερον εἶδε* nennt. Für uns ist sie jedoch in mehr als einer Beziehung bedeutend. Sie schliesst sich an den in Lycien hergebrachten Mysterienkult, der in Proclus von Neuem einen so entschiedenen Vertreter fand, an, zeigt wiederum die Verbindung der Weihen mit der weiblichen oder linken Seite, in welche das Herz eingeschlossen ist, und weist durch die Hervorhebung der *καρδία* (Tz. Lyc. 355, p. 553 Müller; Plut. Is. Os. 33), des dorischen von Pythagoras bevorzugten Dialekts, endlich des delphischen Weihedichters Philammon, der Thamyris' Vater und des Lesbiers Terpander, des zweiten Orpheus, Fortsetzer genannt wird, auf die Verbindung der bacchischen mit den demetrischen Weihen und Apollon's Zurückdrängung durch den üppigern Dionysos, dem auch der lycische Kleiderwechsel seine Entstehung verdankte (vgl. Philostr. Im. 1, 2), unverkennbar hin. (Paus. 4, 23, 4; 10, 7, 2; Plut. de musica p. 1132 A.; p. 1133 B.; Sch. Od. *τ*, 432, p. 515 Ruttmann; Orelli, thes. inscr. 2361; De Witte, élite céramogr. 3, pl. 26—30, p. 64 ff.) Die Aufnahme des s. g. Harpyenmonuments von Xanthus unter die dem orphisch-dionysischen Weihekult angehörenden Eidenkmäler, wie ich sie in der Gräbersymbolik S. 128. 129 ausgesprochen habe, erscheint also nicht mehr als vereinzelte Thatsache, vielmehr als Bestätigung des mit dem Namen der Lycier auf's engste verbundenen, ursprünglich demetrisch-apollinischen, später mehr aphroditisch-dionysischen Weihekults. (Aphrodite, Lyciens Königin im ersten Hymnus des Proclus, oben S. 105, 2.) Noch Anderes schliesst sich an. So die inschriftlich erwähnten Waffentänze zu Ehren einer verstorbenen Priesterin (Ritter, Kleinasien 2, 1009). Ferner: nach Herodot 7, 92, Eustath. zu Dionys. 857, sind die Lycier im persischen Heere nicht hellenisch, wie die Pamphylier, und der auf dem Harpyenmonument dargestellte Krieger (vergl. Athen. 11, 486 E.), sondern nach hergebrachter Landesart mit Bogen und ungefiederten Pfeilen bewaffnet. Um die Schultern tragen sie Ziegenfelle, *περὶ δὲ τῇσι κεφαλῇσι πίλους πτεροῖσι περιεστεφανωμένους*. Hier ist unter *πῖλος* der Eihut, wie ihn insbesondere die Dioscuren im Anschluss an ihre Eigeburt, nach ihnen die Geweihten als Zeichen der Initiation tragen (Millin, peint. 2, pl. 28. 73, p. 21, 5. 73. 74; Maisonneuve, Introd. pl. 32, 2. 89), zu verstehen und derselbe Zusammenhang der Kopfbedeckung mit dem Religionssystem, wie er in dem Ziegenfell und der Fünfzigzahl der Schiffe (vergl. Tz. Lyc. 41) vorliegt, nicht zu verkennen. Gräbersymb. S. 148. 191. 192. *Πῖλος χαλκοῦς* nennt Herod. 3, 12 den Helm der Perser, die auf Monumenten, wie die Assyrer, den Eihut tragen (Gräbers. S. 21; Vaux, Niniveh und Persepolis, übers. von Zenker, S. 158, Fig. 7; S. 261, Fr. 42; Relief von Persepolis in Gronov's Herodot p. 912), und deren König aus einem goldenen Ei das heilige Wasser trank (Athen. 11, 503 F.; Gräbersym. S. 417). *πῖλος* heisst auch jener Hut, den die lakonischen Parthenier und die Heloten als Zeichen ihrer mütterlichen Brüderlichkeit auf dem Markte von Sparta errichten (Strabo 6, 280 init.), pileus ebenso vorzugsweise der Eihut der römischen Liberti, die durch ihn ihre Rückkehr zum Naturzustand der Freiheit und Gleichheit ausdrücken. Vergl. Payne Kneight, symbol. language p. 52 im 3. Band der ancient specimens. Den Muttervölkern entspricht diese Bedeutung vorzugsweise. Alles, was die Lycier auszeichnet, ihre materna origo

und ihre durch das Flügelei (vergl. Gräbers. Seite 31) ausgedrückte höhere Religionshoffnung hat in dem *πῖλος πτεροῖσι περιεστεφανώμενος* seine Versinnlichung erhalten. Das karische Abzeichen ist der Hahn, nach dem die Karer selbst von den Persern *ἀλεκτρυόνες* genannt werden, und auch sie stellen dieses Religionssymbol in ihrer Kopfbedeckung dar (Plut. Artax. 10). Der Hahn aber hat durch seine Beziehung zu der aufgehenden Sonne (*ὄρθριος ἀλέκτωρ, πρᾶτος ἀοιδός*, Theocrit.) eine bestimmte Mysterienbedeutung, welche auch auf dem Monument von Xanthus nicht zu verkennen ist, und die Verbindung mit dem der Sonne sich erschliessenden Lotus rechtfertigt (Laborde t. 2, pl. 47). Mag es den herrschenden Anschauungen völlig entgegenlaufen, einem von den Hellenen später als Barbaren dargestellten und geringgeschätzten Volke (*Λυδοὶ πονηροί, δεύτεροι δ' Αἰγύπτιοι, καὶ τρίτοι Κᾶρες*, Eust. Dionys. 839) einen höhern Grad religiöser Erleuchtung beizulegen: nach Allem, was wir in dem Verlauf unserer Darstellung über die innere Anlage der s. g. pelasgischen Kulturstufe beigebracht haben, kann über den edlen Keim der vorhellenischen Religion und ihre Verbindung mit der Heilighaltung des Mutterthums nicht der geringste Zweifel mehr obwalten. Ganz mystisch ist jene Rede, mit welcher Plato seine Bücher vom Staate beschliesst. Und doch erscheint dieser höchste Theil der Spekulation, in welchem der Zusammenhang der Welten, des diesseitigen mit dem jenseitigen Dasein in orphisch-pythagorischem Sinne entwickelt wird, als die Verkündung eines über alle geschichtliche Erinnerung zurückliegenden Pamphyliers, jenes *Ἠρ*, den Plato und nach ihm viele Spätere (Val. Max. 1, 8, 1 Ext.; Augustin. C. D. 22, 28; Eulogius p. 401) Sohn des Armenos, Plut. Symp. 9, 2 mit Bezug auf die *ἐναρμόνιος τοῦ κόσμου περιφορά* Sohn des Harmonios nennt, Clemens Alexandr. Str. 5, p. 711 Potter, mit dem von den Orphikern oft herbeigezogenen Zoroaster identificirt (vgl. Callistr. stat. 7, Orpheus trägt die *τιάρα περσική*, Jakobs p. 615), Cicero aber in Scipio's Traumgesicht zu seinem Vorbilde genommen hat (de R. P. 6, 3—7, Orelli p. 482; Macrob. Somn. Sc. 1, p. 4—7 Zeune). Mag man nun auch bestreiten, dass Plato einen überlieferten Stoff vor sich hatte, und zugeben, dass er denselben jedenfalls zur Entwicklung seiner eigenen Ideen benützte: unbestreitbar bleibt doch immer so viel, dass die Zurückführung des höhern Theils der Mysterienlehre auf Pamphylien dieses Land als den uralten Sitz eines entwickelten Weihedienstes vor andern auszeichnet. Das aber ist für uns die Hauptsache und um so bedeutender, je enger die Verbindung der lycischen und pamphylischen Nachbarbevölkerung unter sich und mit Argos war. (Stephan. Byz. s. v. mit Paus. 7, 3, 1; 7, 3, 4; Cic. divin. 1, 15; Conon, narr. 6; Herod. 3, 90; vergl. Her. 7, 91; Strabo 14, 668. 675. 676; Eustath. Dionys. 854; Plin. 5, 27, 96; Plut. def. orac. 45; oben S. 288, 1.) Schon früher habe ich kurz angedeutet, dass die auf dem Marmor von Phineca in Lycien erhaltenen zwölf alphabetisch fortschreitenden Disticha (Welker, Sylloge Nr. 184, p. 234—239) einen offenbaren Zusammenhang mit der orphisch-pythagorischen Ausdrucks- und Anschauungsweise zu erkennen geben. Wer möchte diesen, um nur Eines hervorzuheben, in folgenden Aussprüchen verkennen: *μοχθεῖν ἀνάγκη, μεταβολὴ δ' ἔσται καλή — πολλοὺς ἀγῶνας διανύσας λήψῃ στέφος* (vgl. Aur. carm. v. 66; Lil. Gyrald. Pythag. Symb. in den Opp. omn. 1696, V. 2, p. 645). Ist doch, keine Last abzuwerfen, des Lebens Bleigewicht (Marin. V. Procli c. 18) zu tragen, den Tod als Erlösung und Sieg nicht zu betrauern, vielmehr fröhlich zu feiern, der Pythagoreer oft ausgesprochenes, höchstes Lebensgesetz. Die *χρησμῶν ᾠδαί*, denen sich das lycische Gedicht anschliesst (Vers 22), sind eine orphische Gesangesform, die ganz in pythagorischem Geiste jede Lebensweisheit als göttliche Verkündung ausspricht (Philostr. Her. c. 2, p. 693 Olear), und dasselbe gilt von den *Λόγια* (die demetrischen Weiheschriften, Hermesianax v. 15: *εὐασμὸς χρυσίων λογίων*), auf welche Vers 11 hindeutet, und die Proclus nach Marinus' Zeugniss für allein würdig erklärte, neben dem Timaeus der Nachwelt überliefert zu werden. Von Hephaestio p. 111. 117 werden auch sapphonische Disticha *τῶν τεσσαρεσκαιδεκασυλλάβων καὶ ἑκκαιδεκασυλλάβων* erwähnt; dass sie in ihrer ganzen Anlage den lycischen entsprochen, vermuthet Welker, ohne dabei auf das Bindeglied beider Erscheinungen, die auf Lesbos und in Lykien alles höhere Geistesleben tragende Orphik, hinzuweisen. Aus dieser Quelle stammt die edle Erhabenheit, welche die *χρυσᾶ ἔπη* des Steins von Phineca durchdringt; aus ihr jener Ruhm der *εὐνομία* und *σωφροσύνη*, den Strabo den Völkern Lykiens ertheilte, wie Theodoret de fab. haeret. 3, 6 der Lycaonier, Pisidier, Pamphylier, Lycier, Karer treuen Widerstand gegen jede Ketzerei rühmt, und dessen Wahrung Apoll (Vers 4. 5) seinen Verehrern an's Herz legt. Mit Staunen heben neuere Schriftsteller die höhere Religionsanschauung, welche auf den Bildern des s. g. Harpyenmonuments sich zu erkennen gibt, hervor. An Ritter (Kleinasien 2, S. 1030 ff.) hat die doppelte Herrlichkeit des Landes, die hohe Schönheit seiner Natur (Plin. 12, 1, 9. 10) und die in den Sitten und der Religion des Volkes hervortretende eigenthümliche Grösse einen beredten Lobredner gefunden. Aber

der innere Zusammenhang aller einzelnen Züge, worauf allein wahres Verständniss beruht, und die Quelle, der sie insgesamt ihren Ursprung verdanken, ist nie aufgedeckt worden. Ich hoffe dieses Ziel erreicht und für die Erklärung der vielen bisher zusammengestellten merkwürdigen Erscheinungen den richtigen Schlüssel an die Hand gegeben zu haben. Alles, was wir in dem ersten Abschnitt dieses Werks in den Kreis unserer Betrachtung gezogen haben, erhält nun sein tieferes Verständniss. In dem Mysterienkulte mütterlich-tellurischer Grundlage wurzelt jene nachdrückliche Hervorhebung der finstern Todesseite des Naturlebens, welche in der höhern Hoffnung, wie sie Aurorens geflügelter Diener Pegasus auch auf Grabvasen ausdrückt, ihre trostreiche Lösung findet. In ihr die lycische, von dem legatus Lyciae Licinus Mutianus mitgetheilte Sage von dem die Leichname in vierzig Tagen auflösenden Sarcophagus (Plin. 36, 17, 17; 12, 1, 9. 10; über Assos und die troischen Lycier Eustath. Dionys. 857), wobei die Vierzigzahl, so wie die Erwähnung des Spiegels und der Sandale, dieser allbekannten bacchischen Symbole (vgl. Philostr. Im. 1, 6; Plut. qu. gr. 12), mit dem auf lycischen Grabsculpturen dargestellten strigilis auf's deutlichste an die orphischen Weihen erinnern. In derselben Anschauung ruht die ausschliessliche Betheiligung des Weibes an der Todtenklage. In ihr die höhere Weihenatur, welche Bellerophon mit dem ebenfalls asiatisch-kaukonischen Pelops theilt (oben §. 124, S. 280); in ihr die Heiligkeit des Mutterthums, die Verehrung der demetrischen *κτείς*, die vorherrschende Bedeutung des Mondes, der lunarischen Sphäre überhaupt, und die damit verbundene Verlegung der Männlichkeit in das poseidonische Element; in ihr endlich die civilen Aeusserungen der Gynaikokratie, das ausschliessliche Erbrecht der Töchter, die ausschliessliche Berücksichtigung des mütterlichen Status, und die ebenso ausschliessliche mütterliche Geschlechtsableitung. Das ganze Rechtssystem ist der getreue Ausdruck des demetrischen Religionsgedankens. Wie dieser mit der Mutter die Tochter verbindet, und weder den Vater betrachtet, noch einen Sohn kennt (vergl. Paus. 1, 39, 1), also auch das Recht der bürgerlichen Familie; wie ferner die höhere Religionshoffnung sich nur an Kore und ihre Rückkehr aus dem Hades anknüpft, die männlich zeugende Potenz dagegen sich mit dem finstern Todesgesetz identificirt: also erscheint das letztere in der lycischen Familie als Laophontes, als tödtlicher Pfeil und selbst stets dem Tode verfallend, die Mutter dagegen als die durch die Tochter fortgepflanzte, in ihr stets wieder auflebende Demeter, und das weibliche Prinzip überhaupt als der Träger der Weihe, der diesseitigen und jenseitigen Hoffnung, alles Rechts und aller Gesittung. In der Festhaltung dieses Zusammenhangs der Religion und der civilen Lebensformen liegt die wahre Lösung des Räthsels, die letzte Erklärung des Mutterrechts überhaupt. Vergebens wird man sich bemühen, ohne Zurückgehen auf die Religion Verständniss zu gewinnen. Wer für diese Seite des Alterthums keinen Blick besitzt, der wird auf mehr als einem Gebiete der Forschung nie die wahre Lösung zu finden vermögen, und wie so viele unserer Zeitgenossen statt des Brotes stets nur Steine bieten. Unsere ganze Literatur bietet hiefür der Beispiele in Ueberfülle. Rechtseinrichtungen, die auf keinem Gesetz, sondern auf dem Herkommen beruhen, sind nothwendig durch den Glauben an ihre innere Berechtigung getragen, dieser seinerseits nur dann vorhanden, wenn die religiöse Anschauung sich in ihm wieder erkennt. Daher wird es wahrscheinlich, dass in Lycien von mehreren Töchtern die Erstgeborne einen Vorzug genoss. Der Ausdruck *πρωτόγονος κούρη* scheint diess zu erfordern, das Beispiel Aegyptens es zu bestätigen, Plutarchs Bemerkung zu dem Verse Hesiods, opp. 378: *μουνογενὴς δὲ παῖς εἴη πατρώιον οἶκον φερβέμεν*, die Richtigkeit des Schlusses zu erweisen. Nach diesem Prinzip, sagt Plutarch bei Proclus p. 171 Vollbehr, richteten sich auch Plato (vergl. indess legg. 6, 784), Xenocrates, Lycurg: *οἳ πάντες ᾤοντο δεῖν ἕνα κληρονόμον καταλιπεῖν.* Dazu Xenophon, R. Laced. c. 1, 9. Wie hier *μουνογενής* strenge ausgelegt wird, so zeigt uns *πρωτόγονος* eine Mehrzahl von Töchtern, unter denen die Erstgeborne eine die Mutter vertretende Stellung einnimmt. Eben fällt mir ein, dass die asiatischen *ἐνοτίκτοντες* auf einer Anschauung dieser Art beruhen könnten. In jedem Fall gewinnen wir dadurch einen Anhaltspunkt für die Erklärung des Erstgeburtsrechts in seinem Gegensatz zu der vielfach hervortretenden Bevorzugung der Jüngsten. (Siehe auch Theocrit. Id. 22 Dioscuri, 176. 183, vergl. 162. 164, deren Beziehung zum Mutterrecht nach Früherm klar ist.) Diese letztere erscheint nun als die tiefste Stufe der rein natürlichen Auffassung, jenes als ein durch das demetrische Religionsprinzip herbeigeführter Fortschritt, die Verbindung der jüngsten und der ältesten (Philostr. Im. 2, 20; vergl. Herod. 6, 52; Theocr. 24, 1. 2. 37) als Vermittlung beider Systeme. Ich schliesse die Reihe dieser auf den Zusammenhang des Rechts und der Religion bezüglichen Beobachtungen mit der Bemerkung, dass nun die lange Dauer des lycischen Muttersystems viel von ihrer Räthselhaftigkeit verliert. Getragen durch die Religion und ihr Mysterium, war es gegen jede Untergrabung durch die fortschreitende Ideenentwicklung gesichert. Das *ἀκίνητον μὴ κινεῖν*, welches den

obersten Grundsatz aller Weihen bildet (vergl. Theogn. 803—805), musste seine schützende Macht auch über die civilen Folgen erstrecken. Asien aber ist für die Erhaltung seiner hergebrachten Religionsformen im Alterthum berühmt (*τῶν ἐκεῖ ἀρχαιοτέρων ἔτι σωζομένων θεσμῶν,* Marin. V. Procli 15), und Iconium liefert den Beweis, dass auch nach ihrem Untergange einzelne Folgen sich durch Jahrhunderte hindurch in aller Kraft zu erhalten vermochten.

CLIV. Je geringer die Spuren sind, welche das cretische, mit dem Hundesymbol verbundene Mutterrecht der Urzeit zurückgelassen hat, um so beachtenswerther ist folgende bei Eustath zu Homer p. 1860 erhaltene Nachricht: *Κρήτης δὲ πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα σεμνώματα κ. τ. λ.* —— *ἔτι ἐν συσσιτίῳ Κρητικῷ γυνὴ προεστηκυῖα τῆς συσσιτίας φανερῶς ἀπὸ τῆς τραπέζης τὰ βέλτιστά, φασι, τῶν παρακειμένων ἀφαιροῦσα παρετίθει τοῖς κατὰ πόλεμον ἢ σύνεσιν δεδοξασμένοις.* Vgl. Plut. Cleomen. 28, wo der König von seinem im Kampfe gefallenen Bruder sagt: *παισὶ ζηλωτὸς καὶ γυναιξὶν ἀοίδιμος.* Plut. Demosth. 1: *οὐδὲν διαφέρειν ἡγοῦμαι, ἀδόξου καὶ ταπεινῆς πατρίδος, ἢ μητρὸς ἀμόρφου καὶ μικρᾶς γενέσθαι.* Theocrit. Id. 9, 15: *Αἴτνα μᾶτερ ἐμά* mit dem Sch. Der Ruhm der Tapferkeit, der *εὐνομία* (Eustath. l. c.), der Sittenstrenge (Aelian, V. H. 12, 12: *μοιχὸς ἀτιμώτατος*), der Lebensweisheit (Val. Maxim. 7, 2, 18; Cretenses, cum acerbissima execratione adversus eos, quos vehementer oderunt, uti volunt, ut mala consuetudine delectentur, optant; dazu Theogn. 31 ff. 411 Phocylid. *Νουθετ.* 126), besonderer Gastfreundschaft (Eustath. l. c.) neben besonderer Heilighaltung des Vaterlandes (Paus. 6, 18, 4): Alles diess zeigt die hohe Auszeichnung des weiblichen Geschlechts wiederum als die Grundlage jener *σωφροσύνη*, die allen Muttervölkern, namentlich den mit Creta so enge verbundenen Lyciern nachgerühmt wird. Oben S. 83, 1. 2. (Später *τίς Κρητῶν οἶδε δικαιοσύνην,* Anth. Pal. 6, 654.) Ihr letzter Grund aber liegt in der Heiligkeit des demetrischen Mysteriums, als dessen wahre Heimath Creta angesehen wurde (Diod. 5, 77), und in welchem die Mutter der pelasgischen Vorzeit ihre unantastbare Weihe fand. Halten wir diess fest, so gewinnt nicht nur der Mythus von dem Melampodiden Polyïdos und seiner Wiedererweckung des Minossohnes, nicht nur die hehre Mysterienlehre, die Euripides bei Porphyr. de abstin. 4, 19 in seinen Kreterinnen ausspricht, nicht nur Lycurgs und Pythagoras', ebenso Medea's und der Argonauten Verbindung mit Creta, sondern Alles, was wir oben über den mütterlich-demetrischen Grundgedanken der cretischen Religion, über Ariadne's gynaikokratische Erscheinung und über Creta's Gegensatz zu Theseus' heracleischem Geist und der siegreichen Paternitätsausbildung der der pelasgischen Kultur entstiegenen Attica bemerkt haben, seine tiefere Begründung, überhaupt die Gesamtheit der Erscheinungen ihren innern Zusammenhang. Ueberall zeigt die vorhellenische Gesittung den engsten Zusammenhang mit der in dem chthonisch-demetrischen Prinzip begründeten Heiligkeit des Weibes, das als der wahre Hüter der ursprünglichen ernsten, chthonisch-düstern, aber dennoch den spätern Hellenismus an innerer Hoheit überragenden Gesittung aus dem Dunkel der Urzeit achtunggebietend entgegentritt.

CLV. Die hohe Bedeutung, welche Aegypten dem Mutterthum einräumt, ist in den Abschnitten 48 bis 82 vorzüglich für die Zeit der Selbstständigkeit des Landes näher erörtert, der makedonischen Herrschaft dagegen nur in so weit gedacht worden, als die Erscheinungen, welche sie darbietet, denen der einheimischen Zustände erläuternd und bestätigend zur Seite treten. Was ich jetzt noch beizubringen gedenke, ist aus weitern Nachforschungen über den Einfluss des Griechenthums auf die althergebrachten Anschauungen des Nillandes hervorgegangen. Keine Frage hat ein so allgemeines, weitgehendes Interesse, als eben diese. Keine scheint umfassenden historischen Gesichtspunkten günstiger. Dennoch ziehe ich es vor, auch hier die Betrachtung an Einzelnheiten anzuschliessen, und den beschwerlichern, aber sichrern Weg der Detailforschung einzuschlagen. Wir beginnen mit der Grabschrift einer im jungfräulichen Alter verstorbenen Sensaos, deren Mumie sich im Museum von Leiden befindet. Das in der Nähe von Theben eröffnete Grab enthielt im Ganzen 14 der gleichen Familie angehörende Leichen, von welchen nach Reuvens' zweitem Briefe an Letronne dermalen eilf in den verschiedenen Museen Europa's nachzuweisen sind. Die griechischen Inschriften, alle aus der Zeit Trajans, Hadrians und des Antoninus Pius, werden im C. J. Gr. unter den Nummern 4822—4828 mitgetheilt. Ihnen zufolge erscheint Cornelius Pollius als der Stammvater. Seinem Sohne Soter werden drei Kinder zugewiesen: Petemenophis, die genannte Sensaos, und Heraclius, von welchem letztern die Tochter Tphut abstammt. Von Sensaos heisst es: *Σενσαῶς Σωτῆρος Κορνηλίου μητρὸς Κλεοπάτρας τῆς καὶ Κανδάκης Ἀμμονίου, πάρθενος κ. τ. λ.* (4823). Hiernach stammt Sensaos von Cleopatra, der Tochter des Ammonius. Zu beachten ist nun nicht nur diese Beifügung des Mutternamens, sondern besonders die doppelte Bezeichnung *Κλεοπάτρα ἡ καὶ Κανδάκη.* Wenn wir die vielen Beispiele solcher zwiefachen Benennungen vergleichen (z. B. 4824. 4922. 4264. 4290. 4295. Letronne, recherches

p. 371; A. Peyron, pap. Taurinens. besonders pap. 3: ἤ εἴ τινα αὐτοῖς ἄλλα ὀνόματά ἐστιν; Pausan. 5, 21, 5: ἐπιχώριον τὸ ἐς τὰς ἐπικλήσεις τοῖς Ἀλεξανδρινεῦσίν ἐστιν), so ergibt sich für dieselben ein doppelter Gesichtspunkt. Theils enthält der zweite Name eine Uebertragung des ersten in eine andere Sprache, theils schliesst er einen besondern Religionscharakter und dadurch eine kultliche Auszeichnung in sich. Seinen Ursprung hat er nicht in der feierlichen Namengebung von Seite der Eltern (vergl. Plut. Q. r. 101), sondern wie der lycische *Κίλλος* beweist (C. J. Gr. 4322; Marm. Oxon. pars 2, fig. 69), in der freien Erfindung des Volks. Dieser letztere Umstand ist für den Doppelnamen der Sensaos-Mutter besonders erheblich. Denn dadurch wird Candace als die einheimische volksthümliche Bezeichnung dargestellt. Dem griechischen, von dem Vater hergenommenen Namen *Κλεοπάτρα* substituirt Aegypten die mütterliche Auszeichnung *Κανδάκη*. Die ἐγχωρίη γλῶττα legt den Nachdruck auf das Mutterthum, nicht, wie Griechen und Römer (Valer. Max. 9, 1, 8: Muciam et Fulviam tum a patre tum a viro utramque inclitam), auf den Vater. Damit verbinde man nun, was Reuvens, lettre à Letronne p. 36 aus Champollion, voyage de Caillaud à Meroë 4, p. 29—31 mittheilt. Für dieselbe Cleopatra fand sich nämlich der Beiname *Γεννητική*, welcher dem Mutterthum dadurch besondern Nachdruck leiht, dass er nicht sowohl das Gebären selbst, als die Befähigung dazu, mithin ähnlich wie matrona das omen et spem prolis (Gellius 18, 6) hervorhebt. Vergl. Ennius Androm. Bothe p. 37: liberum quaesendum causa familiae matrem tuae — Medea p. 54: quae Corinthi altam arcem habetis, matronae opulentae optumates. Theocrit. 27, 68: γυνὰ μάτηρ, τεκέων τροφός.) In *Γεννητική* liegt also die griechische Interpretation von *Κανδάκη*, wie in diesem die nach ägyptischer Mutterauffassung wiedergegebene Auszeichnung von *Κλεοπάτρα*. Pl. Is. 36: γεννητικὸν μόριον. Damit hängen noch zwei andere Umstände zusammen. Petemenophis-Ammonius, der Sensaosbruder, ist nicht nach dem väterlichen Grossvater Cornelius Pollius, sondern nach dem mütterlichen Ammonius genannt, wozu auch 4945. 4946 Beispiele liefern. Ferner: in 4824, der Grabschrift des Bruders Petemenophis, wird *Κλεοπάτρα* ohne den Zusatz ἡ καὶ *Κανδάκη* aufgeführt. Auch hierin liegt, wie in allem Aegyptischen, strenges System. Die Auszeichnung der Mutter überträgt sich auf die Tochter, nicht auf den Sohn. Darum wird *Κανδάκη* nur neben Sensaos, nicht neben Petemenophis hervorgehoben. — Ueber die Verbreitung des Stammes *Κανδ* siehe noch Plin. 5, 27, 101: Candybum, Canae in Lycien; Plin. 5, 27, 95. 100: Arycanda und Aricandus fluvius. Steph. Byz. *Κάνδαρα*· Ἥρας Κανδαρηνῆς ἱερὸν in Paphlagonien. *Κάνδυς*, Persisch Kontosch, v. Hammer, Fundgruben 6, 339. Ueber *Κοροκανδάμη* Tschuke zu Mela 1, 19, p. 632. Candia, das Mutterland Creta. Im Sanscrit: Kavandha, Kabandha gleich bauchiges Gefäss und Wolke. Vergl. Pausan. 9, 10, 5. — Zu der Uebertragung von *Κλεοπάτρα* durch *Κανδάκη* gibt es bemerkenswerthe Analogien. Auf dem Steine von Alexandria bei Letronne, recherches No. 15, p. 473 lesen wir: Σαραπίων ὁ καὶ Ἰσίδωρος — — σὺν Ἴσιδι τῇ καὶ Εὐσεβείᾳ. Die Verbindung der beiden Namen Sarapion und Isis schliesst sich dem Götterpaare Sarapis-Isis, das besonders seit der Regierung des Philometor das ältere Isis-Osiris ganz verdrängte (Letronne, Recueil 1, p. 155. 268), an, und liefert einen neuen Beweis, wie durchaus massgebend für alle Theile des ägyptischen Lebens die Religionsvorbilder waren. *Ἰσίδωρος* an der Stelle von *Σαραπίων* hebt wieder das Mutterthum über den Vater empor, während *Εὐσέβεια* für *Ἶσις* die Mutter als Trägerin der Gottesfurcht und jeglicher Pietät darstellt. (Aehnliche, moralischen Eigenschaften entnommene Namen finden sich auf Vasen, besonders bacchischer Mysterienbeziehung, nicht selten. So *Εἰρήνη* neben Dionysos, Jahn, Vasenbilder Taf. 2; *Εὐδαιμονία* auf der von Minervini und De Witte, Elite 2, 60—72 besprochenen Mysteriendarstellung. *Διονόη*, Laborde 1, pl. 65; *Εὐνομία* auf einer Vase. Rogers u. s. w.) In der Bezeichnung *Ἰσίδωρος* wiederholt sich Isis' Prinzipat vor Osiris und Sarapis. Das demetrische Prinzip (Paus. 2, 34, 10: Isis und Demeter in demselben Tempel) erscheint als das höhere und heiligere, der Sohn als *ἰσομάτωρ* (Hesych. s. v.). In merkwürdiger Weise tritt diese Mutterauffassung in dem sechsten Traume der *δίδυμαι* des Serapeum von Memphis, jener Zwillingsschwestern, auf welche sich so viele der erhaltenen Papyri beziehen, hervor (Pap. C. Leemans). Das eine der Mädchen sieht, wie sie zur Kuh verwandelt wird, Ammon darauf sich ihr nähert, sie niederwirft, die Hand in ihre Scham einführt und den Stier herauszieht. Wenn Reuvens und Brugsch diess Gesicht albern nennen, so verkennen sie die Religionsbedeutung der weiblichen *κτεὶς* und die darauf ruhende Auszeichnung der gebärenden *Κανδάκη*, wie sie in dem σηκὸς μητρὸς τοῦ βοός (vergl. Mariette. mémoire sur la mère d'Apis, Paris 1856); in der besondern Heiligkeit θηλείας βοός (Porphyr. 2, 11. 61; 4, 7) und in der Bezeichnung des Sohnesverhältnisses durch das mütterliche Ei vorliegt (Horap. 2, 26 mit Leemans p. 276. 323; Pindar fr. 35, Boeckh p. 635; Brunet de Presle, exam. crit. 1, 221), und übersehen Analogieen, wie die, welche Val. Max. 1, 7, 5; 7, 3, 2 Ext. und

monumentale Darstellungen ägyptischer Tempel an die Hand geben. Bekannt sind die Reliefs der Mammisi zu Hermonthis und Louqsor, deren Beschreibung bei Champollion-Figeac, Egypte ancienne p. 252, 2; 253, 1 nachzulesen ist. Im Amenophium zu Louqsor sehen wir Tmau-Hemva, Gemahlin Thoutmosis iv., eine Aethioperin, erst die Verkündung ihrer Empfängniss erhalten, dann im Zustand der Schwangerschaft durch Hathor in das Mammisi (hieroglyphisch: Ort der Niederkunft) eingeführt; dann im Augenblick ihrer Entbindung von Amenophis, darauf das Knäblein an der Mutterbrust stillend. Zu Hermonthis gebiert Ritho den Sohn Harphre. Eine göttliche Eileithyia ist beschäftigt, das Kind aus dem Mutterleibe herauszuziehen, eine zweite Frau es in Empfang zu nehmen. Kleopatra, des Auletes Tochter, und Caesarion erscheinen auf verschiedenen Theilen dieser Bilder: zum Beweis, dass in der göttlichen *Γεννητικὴ* und ihrem Sohn das Mutterthum der Königin selbst vorgebildet werden sollte. Da es kaum bezweifelt werden kann, dass mit jedem der grössern ägyptischen Tempel ein solcher Mammisi verbunden war, wie er sich denn auch zu Philae und Ombos vorfindet, so zeigt sich, welche hohe Bedeutung auch in der Götterwelt dem Akte der Geburt beigelegt wurde. Begreiflich wird nun, wie es kam, dass man da, wo königliche Namensschilde von den Nachfolgern weggemeisselt wurden, doch an die der Mütter und Gemahlinnen Hand anzulegen nicht wagte. Diess berichtet über ein Grab von Theben der jüngere Champollion bei Champ. Figeac Eg. p. 171, 2. Imprecationen der Kinder gegen ihre Mütter sind demnach in Aegypten ohne Beispiel, während eine solche gegen den Vater vorliegt, wie der erste der von Petrettini herausgegebenen papyri beweist. Nach den Ansichten des Nillandes ist diess die geringere, nach denen Athens die grössere Sünde (Demosth. in Boeot. 2. Valer. Max. 8, 1, 2; 5, 3, 3; Mungo Park, Afr. c. 2). Keine Vorstellung wirkt stärker auf den Aegypter, als die, dass die Mutter sich gräme. In einem britischen Papyrus hält es die Frau Isia ihrem Manne vor, dass auch seine Mutter zürne: *καὶ ἡ μήτηρ σοῦ τυγχάνει βαρέως ἔχουσα* (Pap. Brit. No. 18, und Vatican. A.; Mai, veter. scriptor. nova coll. T. 4, p. 445; 5, p. 601). Das Traumgesicht der *δίδυμαι* steht also mit den ägyptischen Anschauungen in voller Uebereinstimmung. Es wird um so bedeutender, da es von Sarapis stammt, folgeweise der Verbindung Sarapion-Isidoros entspricht (vergl. C. J. Gr. 120, 1, p. 160; Porph. abst. 4, 9), und dadurch, dass es einer Zwillingsschwester zu Theil wird, das mit dem weiblichen Prinzipat stets verbundene *δίδυμον, ἑτερόχροον, ἑτερόφθαλμον δίθυρον* hervorhebt (Porphyr. abst. 4, 7; de antr. 29. 31). — Ein weiteres Beispiel für die ägyptische Substitution des Mutterthums liefert der Pap. Casati L. 3, wo unter dem Priesterthum *Ἴσιδος μεγάλης μητρὸς θεῶν* ohne Zweifel das der Cleopatra, der Gemahlin des zweiten Euergetes, zu verstehen ist (vergl. Papyr. Lugdun. Leemans, Pap. M.). Besonders hebe ich folgende Erscheinung hervor. Der Sarkophag, in welchem Petemenophis der Inschrift 4825 gefunden wurde, gibt den Funerärtitel sowohl in griechischer als in hieroglyphischer Schrift, die griechische auf der Seitenwand neben dem Haupte der Mumie, die hieroglyphische auf dem Deckel. „L'inscription hiéroglyphique ne contient pas le nom du père, qui est dans l'inscription grecque (*υἱοῦ Πάβωτος*), mais elle porte celui de sa mère, Tekoni ou Takoni selon l'usage plus général des Egyptiens." So Champollion-Figeac, Notice sur une momie de Turin im Bulletin de Férusac p. 177. — Wichtig wird ferner das Schreiben des Paniscus an Philometor, das sich auf zwei griechischen Papyri des Mus. Taurinense erhalten hat, und darnach von A. Peyron, P. 1, p. 147 ff. mitgetheilt wird. Es bezieht sich auf ein Gesetz des genannten Königs, wonach alle vor ägyptischen Offizialen angefertigten Verträge einem eigens dafür aufgestellten griechischen Beamten zur Vidimation, die dieser auf der Urkunde selbst zu bescheinigen hatte, vorgewiesen werden mussten, ansonst ihnen vor dem griechischen Richter keine Beachtung zu Theil ward. Auf fünf demotischen Urkunden ist diess *γραφίον* erhalten. Es lautet: *ὁ πρὸς τῷ γραφίῳ κεχρημάτικα* oder *μετείληφα εἰς ἀναγραφήν*. Philometor frägt nun bei Paniscus, der über das *γραφίον* gesetzt war, an, ob er der Verordnung nachkomme, und in welcher Weise er das *γραφίον* ausfertige. Darauf die Antwort: es geschehe Alles, wie Ariston es vorgeschrieben habe, d. h. von jedem Vertrag werde ein summarium entworfen (*εἰκονίξειν*) und darin (neben den übrigen Punkten) *τὰ ὀνόματα* (sc. contrahentium) *πατρόθεν* aufgenommen. Die Betonung des *πατρόθεν* hat ihren Grund in dem Gegensatz des ägyptischen Brauches, der entweder die Mutter allein oder doch die Mutter neben dem Vater aufführt. Die Folge des griechischen Verfahrens war die, dass die Verschiedenheit der Mutter bei gleichem Vater gänzlich unbemerkt blieb. Reuvens bestätigt die Bemerkung: Quand les enfants d'un même père étaient issus de mères différentes, le corps des actes Egyptiens exprimaient cette circonstance, que les enregistrements grecs passaient sous silence. Voyez le contract A du papyrus démotique de Mr. Grey d'après la traduction de Mr. Peyron Pap. Taurin. 1, p. 133 et l'enregistrement grec de ce contract, Young, hieroglyphics pl. 34.

CLVI. Für die dem griechischen *πατρόθεν* entgegengesetzte einheimisch-ägyptische Uebung besitzen wir, ausser vielen Beispielen, ein ganz allgemeines Zeugniss, das die grosse Prozessrelation des ersten Turiner-Papyrus uns an die Hand gibt. Diese Königin aller Papyrus-Urkunden, von welcher sich zu Paris ein kleinerer Auszug befindet, wie die von Letronne gefertigten, jetzt in Brunet's Händen befindlichen Abschriften mir bewiesen haben, theilt die von den Anwälten beider Partheien zur Unterstützung ihrer auf ein streitiges Grundeigenthum gerichteten Ansprüche geltend gemachten Gründe mit, und schliesst mit dem von dem griechischen Tribunal der Chrematisten im 34. Jahre Euergetes II. (117 vor Christus) gefällten Entscheid. Aus dem reichen Detail dieser für die Kenntniss der ägyptischen Zustände höchst wichtigen Urkunde ist hierorts folgender Punkt bemerkenswerth. Der Kläger Hermias hatte die von dem Beklagten Horus producirten Urkunden dadurch zu entkräften versucht, dass er ihnen den Mangel der *στυρίωσις*, einer Formalität, deren Charakter wir nicht genauer kennen, vorwarf. Darauf antwortet nun der Anwalt des Horus: der Kläger mache, indem er die *στυρίωσις* verlange, ein Erforderniss des einheimisch-ägyptischen Rechts geltend (*ἐκ τῶν τῆς χώρας νόμων*), gerade als schwebte die Sache vor dem Tribunal einheimisch-ägyptischer Richter, und nicht vor dem griechischen der Chrematisten. Wolle er aber die Sätze des Landesrechts anrufen, so müsse er dieselben auch gegen sich selbst gelten lassen. Dann aber würden Solemnitäten erforderlich, die er seinerseits nicht erfüllt habe. Die erste bestehe darin, dass der Kläger Vater und Mutter nenne, darthue, dass sie seine Eltern seien, und dasselbe für die Ascendenten, von denen jene abstammten, beweise. Bevor er diess erfüllt habe, könne er von dem Gericht mit gar keinem Rechtsbegehren angehört werden. *προσεπιδεικνὺς ὡς εἰ καὶ ἐπὶ λαοκριτῶν διεκρίνοντο καθ' οὓς παράκειτο νόμους, πρώτερον εἶναι ἐπιδεικνύειν αὐτὸν ὥς ἐστιν υἱὸς τοῦ τε Πτολεμαίου καὶ ἧς φησιν εἶναι μητρὸς καὶ ὡς οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἰσιν ὧν προφέρονται συγγενῶν, πρὶν ἢ καθόλου ἀκουσθῆναι αὐτοῦ λόγον περί τινος πράγματος, καὶ μετὰ τὰς ἐπιδείξεις ταύτας αἰτεῖσθαι αὐτὸν τὰς περὶ τῆς οἰκίας ἀποδείξεις.* Nach dem einheimisch-ägyptischen Rechte genügte also die einfache Angabe des Klägers nicht, es musste auch seine Abstammung wahrscheinlich bis in's dritte Geschlecht (vergl. Letronne, de la civilisat. Egypt. p. 44) dargethan werden. Dabei war es mit der Aufzählung der väterlichen Ascendenten nicht gethan: auch die Mutter und die mütterlichen Ahnen sollten genannt und nachgewiesen werden. In der noch erhaltenen demotischen Verkaufsurkunde, einer von den dreien, auf welche sich der Anwalt des Beklagten zum Beweise des Erwerbs von Seite des Horus und seiner Voreltern stützt, sind die Verkäufer folgendermassen bezeichnet: Alecis Sohn des Eriens, Lobais Tochter des Eriens, Tbaeeis Tochter des Eriens, alle drei von derselben Mutter geboren; Semeriens Tochter des Petenephotes von der Mutter Senlobais, Eriens Sohn des Amenothes, Saiosorphibis, Tochter des Amenothes, beide von der Mutter Tsenamun, Sisois Sohn des Amenothes von der Mutter Tsenchonsis, während der griechische Anwalt sich in seiner Beziehung auf diese Urkunden mit dem Namen der Verkäufer begnügt, und die Eltern ganz weglässt. Peyron will die Strenge des *ἐγχώριος νόμος* auf die Fälle der Vindication unbeweglicher Güter beschränken: den Worten der mitgetheilten Stelle entspricht aber die allgemeine Geltung für alle Arten von Rechtsstreitigkeiten besser. Die professio parentum et avorum erscheint mit der Bedeutung einer subjectiven Prozesslegitimation, vor deren Erfüllung die Parthei über die Sache selbst gar nicht angehört werden sollte. Sie gehört zu jenen zahlreichen Formalitäten, mit welchen das einheimische priesterliche Recht umgeben war, die Cicero pro rege Alexandrino als severitas Aegypti charakterisirt, und welche zur Bildung jenes Charakters des ägyptischen Volks, den Ammian 22, 6 in den Worten genus hominum controversum et adsuetudine perplexius litigandi semper laetissimum schildert, nicht wenig beigetragen haben mag. Wie wir aber immer über die Ausdehnung des Gesetzes denken mögen: das bleibt unanfechtbar, dass der Mutter nach ägyptischem Priesterrecht eine selbstständige Bedeutung zukam, mithin auch der Begriff der Verwandtschaft der natürliche und weitumfassende der *συγγένεια* sein musste. Das Recht selbst erschien demnach für den Einzelnen abhängig von der cognatio, gleich der praetorischen bon. possessio unde cognati, also von einem Verhältniss leiblich-physischer Natur, bei welchem einerseits die mütterliche Verwandtschaft in den Vordergrund trat, andererseits das Recht selbst noch vorwiegend den factisch-possessorischen Charakter, der in dem Entscheide der Chrematisten allein beachtet und durch eine Anführung aus den Gesetzen über die possessio gestützt wird, an sich trug. Nicht zu übersehen ist, dass nur das klägerische Recht an den strengen Verwandtschaftsbeweis gebunden erscheint. Für den Beklagten spricht der Besitz. Welche hohe Bedeutung dem factischen Verhältniss der *κράτησις* beigelegt wurde, ergibt sich aus der Bemerkung des Beklagten, von einem unverjährbaren Vindicationsrechte des Nichtbesitzers könne unmöglich die Rede sein; wolle der Richter Nachsicht beweisen,

so sei ihm doch in keinem Falle gestattet, mehr als zwei oder höchstens drei Jahre zur Geltendmachung der Ansprüche einzuräumen. Dieser dem bestehenden Gewaltverhältniss beigelegte Vorzug, der auch in dem berühmten Diebstahlsgesetze Anerkennung gefunden hat, wird dadurch um so bedeutender, dass kein positives Gesetz ihm zur Grundlage dient. Es ist also rein die über tellurische Verhältnisse entscheidende weiblich-stoffliche Dyas, die hier massgebend vorschwebt. Eine Grundidee durchzieht alle Theile des ägyptischen Systems, der gynaikokratische Standpunkt der ganzen Kultur. Ihm gegenüber erscheint die von dem Anwalt zugegebene Möglichkeit der Dreizahl als Uebergang aus der tiefern tellurischen zu einer höhern Religions- und Rechtsauffassung. Die Rosettanische Inschrift liefert ein belehrendes Analogon. In L. 13 führen die Priester als besonderes Verdienst des Epiphanes um Aegypten auch das auf: *ὁμοίως δὲ καὶ τὸ δίκαιον πᾶσιν ἀπένειμεν, καθάπηρ Ἑρμῆς ὁ μέγας καὶ μέγας.* Zweimal gross heisst hier Hermes, und in der ägyptischen Redaktion desselben Dekrets findet sich das Zeichen für *μέγας* zweimal wiederholt, wie auch Königsnamen oft zweimal stehen (Brunet de Presle, exam. critique p. 165. 181; Letronne, civilis. égypt. p. 40. Val. Max. 1, 3, 6; Herod. 2, 37). Da sich nun aus Champollion, panth. égypt. pl. 15, No. 3 ergibt, dass Hermes anderwärts mit der dreimal wiederholten Hieroglyphe gross verbunden ist (Letronne, Rec. 1, 283—285), so folgt, dass jener Dualismus ein absichtlicher, durch Hermes' Beziehung zur Rechtspflege veranlasster ist, und dass das Dekret in diesem Punkte ebenso entschieden dem ägyptischen Brauche folgt, als in jenem, wo es den Priestern vorschreibt, die Ehrensäulen des Epiphanes *τὸν Αἰγυπτίων τρόπον* (L. 39) und nicht nach griechischer Tempelart aufzustellen. Der Zwei gegenüber ist die Drei höherer, vollkommenerer Natur (Aristot. de coelo 1, 1; Gräbers. S. 248 ff.), in ihr wird der ausschliessliche Gesichtspunkt des Tellurismus verlassen. Die dreifache Wiederholung erscheint überall in diesem Lichte. Serv. Aen. 5, 80: Salve apud auctores bonos ter enunciatum invenitur: salve salve resalve ter. Val. Max. 1, 8, 4 (bis), 1, 6, 7: tertia quoque victima. In der Inscr. Rosett. L. 2 wird Epiphanes selbst Herr der Triakontaeteriden genannt, und zugleich als *ἐπανορθώσας τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων* dargestellt. Der Gesichtspunkt des *διττὸν τὸ ἔργον τῆς δίκης* (Procl. in Op.) ist hier dem der *ἐπανόρθωσις τοῦ βίου* untergeordnet, folgeweise das triennium als äusserste Grenze der Klagverjährung anerkannt. — In dem Entscheide, welchen die Chrematisten über die Streitsache des Hermias gegen Horus fällten, wird, trotz seiner ausführlichen Motivirung, über das Versäumniss der nach ägyptischem Recht erforderlichen Solemnitäten, insbesondere des Nachweises der väterlichen und mütterlichen Verwandtschaft mit Stillschweigen hinweggegangen. Wir erkennen daraus, welchen Einfluss die Errichtung griechischer Tribunalien durch die Ptolemaeer auf die allmälige Untergrabung und Beseitigung der hergebrachten ägyptischen Gebräuche ausübte. Wir sehen eine ägyptische Genossenschaft priesterlichen Charakters, die Cholchyten, vor dem griechischen Praefekten ohne Einwendung gegen dessen Competenz ihr Recht vertheidigen, und die von dem Griechen angerufenen Bestimmungen der *νόμοι ἐγχώριοι* in einem Tone berühren, der an jenen Cicero's pro Murena erinnert. War auch alles Hellenische zunächst nur für die fremden Einwanderer (*κάτοικοι*) und für die Rechtssachen, die das Königshaus selbst betrafen (P. Taurin. 13), bestimmt, so konnte doch nicht ausbleiben, dass allmälig auch die Einheimischen zu den neuen Grundsätzen übergingen, der griechischen Beamten, der griechischen Gerichte und ihrer Vortheile sich bedienten, und auf diese Weise unmerklich erreicht wurde, was durch zwingende Massregeln sich nie hätte durchführen lassen, die langsame, aber sichere Untergrabung der tausendjährigen mit der Religion so enge verbundenen Rechtsgrundsätze Aegyptens. Befördert wurde diese Emancipation aus den alten Banden durch die von den Ptolemaeern von Zeit zu Zeit ertheilten Indulgenzen, die auch im Taurin. l. genannten *φιλανθρωπίαι πασῶν αἰτιῶν.* Alle Unförmlichkeiten verloren dadurch ihre rechtliche Bedeutung, so dass selbst in demotischen Urkunden die *στυρίωσις* fehlt, und jene oben schon bemerkte Abkürzung der Eingangs-Protokolle immer mehr um sich griff. Derselbe Papyrus bietet hiefür noch ein anderes Beispiel. In der Rechtssache des Hermias gegen Horus wurde von dem klägerischen Anwalt auf eine ähnliche früher entschiedene, zwischen Hermias und Armais, respective Apollonius Damonis fil. verwiesen. In dieser war das Urtheil auf die ägyptischen Grundbücher gestützt, und darum für Hermias entschieden worden, weil der Acker in jenem Kataster auf des Klägers mütterlichen Ahn eingetragen schien. In der erstern Sache dagegen ist von diesem Beweismittel keine Rede mehr. Nicht mit dem alten Kataster der Pharaonen, sondern mit den Kaufurkunden und der Quittirung der Gefälle im registrum trapeziticum kämpfen die Parteien. Es ist klar, dass auch diese Umgestaltung der Dinge den Zwecken der ptolemaeischen Politik diente. Dadurch wurde die oberste Aufsicht über Erwerb und Stand des Landeigenthums den Priestern, in deren Hand sie nicht weniger als das ganze

einheimische Notariat (Peyron 1, p. 114), und die *διανομὴ τῶν προσόδων* (Clem. Alex. Str. 6, p. 758 Potter) gelegen hatte, entzogen, und den Lagiden der Weg gebahnt, ihren eigenen königlichen Beamten eine äquivalente Stellung zu verschaffen. Von allen Kaufverträgen erhielten diese jetzo Kenntniss, von den griechischen dadurch, dass sie vor dem griechischen Agoranom oder Grammatophylax abgeschlossen wurden, von den demotischen durch die Institution eines königlichen *γραφεύς*, dem alle Synallagmata zur Vidimation und Protokollirung, dem *εἰκονισμός*, zu übergeben waren, mittelbar durch die Angabe beim officium mensae zum Behuf der Steuererhebung. Bringen wir mit diesem ganzen Systeme, von dem der P. Taurin. I. die vollkommenste Anschauung liefert, die Begründung des Museion zu Alexandria und die durch planmässige Beförderung griechischer Spekulation hervorgerufene Zersetzung der alten Religion, so wie die Errichtung der über ganz Aegypten gesetzten *ἀρχιερεία* (Gothofred. ad L. 2. 3. Th. C. de fide cathol.; Franz im C. J. Gr. 3, p. 3076), und die doppelte Verbindung dieses Oberpriesterthums einerseits mit den Gelehrten des Museion, andererseits mit der rechenschaftspflichtigen Priesterschaft des Landes in Verbindung, so muss man Letronne (Rec. 1, 278. 279. 358. 364) beistimmen, wenn er der Klugheit und Consequenz ptolemaeischer Politik wahrhaft machiavellistische Vollendung nachrühmt. In all' ihrem Thun wiederholt sich der Gesichtspunkt, den wir oben in der Herbeiholung des sinopensischen Gottes und für Alexander selbst in dem Candace-Mythus erkannt haben. Nicht Unterdrückung, sondern Schonung, Anschluss, Assimilation bildet den leitenden Gedanken eines Regierungssystems, das die gewaltigsten Hindernisse zu überwinden, viele streitende Interessen zu versöhnen, und über das noch von Tiberius Alexander hervorgehobene *αἰώνιον* der einheimischen Einrichtungen zu siegen hatte. Es scheint mir eine Folge der Auflösung, welche diese stete Berührung der ägyptischen und griechischen Anschauungen dem strengen Systeme der alten Zeit bereitete, wenn wir nun eine grosse, auf völliger Willkürlichkeit beruhende Mannigfaltigkeit in den genealogischen Angaben Platz greifen sehen. Denn neben der Verbindung von Vater und Mutter, wie sie das ägyptische Gesetz verlangt, begegnet ebenso häufig die blosse Anführung des Vaters nach griechischer Art, oder die ausschliessliche Benennung der Mutter nach ältester Auffassung, sowie auch bei Verbindung beider nicht selten der Muttername dem des Vaters, selbst dem der Gemahlin voraufgeht. Man findet für alle diese Varietäten ausser den von uns schon gelegentlich hervorgehobenen Beispielen die Belege gesammelt bei Schmidt, die Papyrus-Urkunden von Berlin 1842, S. 321 ff. Ferner C. J. Gr. 4878: *Πάνωβτις παρὰ μητρὸς Συνπεμίας.* Aus den Leichenvertheilungsdokumenten bei Brugsch, lettre à Mr. de Rougé p. 13—27: *Ψεμμώνθης μητρὸς Σλιλόβινος Παέως — Φριπαχέους καὶ ἡ μήτηρ καὶ πάτηρ — Ἰμούθης Τέωτος καὶ ἡ μήτηρ καὶ πάτηρ — Ἐρωπένης μητρὸς Ταμούνιος — Στράτων μητρὸς Ἀταύρης — Στράτων μητρὸς Τατεπνούμιος — Κόνων Ἀπολλωνίου χωρὶς τῆς μητρὸς καὶ πατρός* u. s. w. In dem Kaufvertrag bei St. Martin, Journal des savants, Sept. 1822, unterschreibt die Verkäuferin: *Θίνζμεμπος Σαραπάμμωνος μητρὸς Θινζμέμπωτος ἡ ποργεγραμμένη μετὰ κυρίου τοῦ ὁμοπατρίου μοῦ ἀδελφοῦ Παχνούμιος Σαραπάμμωνος.* C. J. Gr. 4965: *Θάμηνις Ἀπολλωνίου μητρὸς Τβῆ.* Ferner 1207. 1241. 4822—4828. 4879. 4881. 4885. 4996. 5000. 5018. 5103. Notice sur le Musée Dodwell, Rome 1837, p. 4, No. 3. 8. In dem zweiten der Berliner Papyri nennt sich der Thinite Aurelius Callinicus Sohn des Osnontes und der Mutter Tlullu, in der Unterschrift bloss Aurelius von der Mutter Tlolu. In dem ersten heisst es: Dioscoros, des Arsynis Sohn von der Mutter Tibellas. Diese beiden Urkunden verdienen um so mehr Beachtung, da sie aus später christlicher Periode, die eine aus der Zeit des Flavius Heraclius, die andere aus der des Flavius Phocas stammen. Einer verschiedenen Klasse von Urkunden gehört der von Show 1788 herausgegebene Papyrus Borgia, der bis 1821, wo der Papyrus Anastasi veröffentlicht wurde, das einzige allgemeiner bekannte Papyrus-Dokument war. Er gibt eine lange Liste der an den Dämmen und Gräben arbeitenden Bewohner der arsinoitischen Ptolemais (*κάτανδρα τῶν ἀπεργασαμένων εἰς τὰ χωματικὰ ἔργα; κάτανδρα* gleich *καταρίθμησις ἢ κατ' ἄνδρα,* Petrettini, pap. Greco-Egizi p. 55; Peyron, Pap. di Zoïde 1828, p. 30). Neben den vielen Beispielen vereinter Aufführung von Vater und Mutter, die hier begegnen, zeigt sich an der Stelle des Vaternamens oft *ἀπάτωρ*. Z. B. Col. 2: *Εὐδαίμων ἀπάτωρ μητρὸς Ταορσανούριος. Ἀπάτωρ,* das Theocrits Syrinx mit *κλωποπάτωρ* zusammenstellt, das Scholion durch *πολυπάτωρ* und Odysseus-*Οὐδείς* erklärt, entspricht dem *πατρὸς ἀδήλου* der lycischen Inschrift, und bezeichnet den hetärisch gesäeten spurius-*σπαρτός* (womit vielleicht Amazonius, der häufige Beiname Freigelassener, zusammengestellt werden darf, Labus, museo di Mantova 1, 167), auf welchen Cicero's Entgegnung an Metellus Nepos: *ταύτην τὴν ἀπόκρισιν (τίς ὁ πάτηρ;), ἔφη, ἡ μήτηρ χαλεπωτέραν ἐποίησεν* bei Plut. Cic. 16, Anwendung findet. Aus der Hervorhebung des *ἀπάτωρ* sehen wir, dass da, wo die Mutter allein genannt ist,

keineswegs sofort an uneheliche Geburt gedacht werden darf. Zuweilen konnte die Weglassung des Vaternamens in zufälligen Umständen ihren Grund haben. So setzt Apollonius in der Klagschrift gegen die fünf Cholchyten hinzu: *οὗ τὸν πατέρα ἀγνοῶ,* während, wie der spätere Vergleich beweist, es nachträglich gelang, den Namen zu ermitteln. (Die Klagschrift ist P. Taurin. 3, der Vergleich P. Taurin. 4; zu jenem gehört P. Leidens. F. Leemans p. 38.) Da aber nun solche Fälle zu den Ausnahmen gehören, so gelange ich zu dem Schlusse, dass die einfache Mutteranführung sich aus der hergebrachten Auffassung Aegyptens erklärt und auf die auch unter griechischer Herrschaft fortdauernde Bevorzugung der Muttergenealogie zurückgeführt werden muss. Zur Unterstützung lässt sich auf die erwähnte Unterschrift *μητρὸς Τλόλν* verweisen. Ebenso auf die Erzählung von dem alexandrinischen *ἡνιόχος, ὃς ἦν μητρὸς Μαρίας . . καὶ τὸ πλῆθος ἀνεβόησεν· ὁ υἱὸς Μαρίας πέπτωκε καὶ ἐγήγερται καὶ ἐνίκησε* (ap. Show, praef. p. 35). War in Rechtsurkunden die doppelte Genealogie oder nach griechischer Sitte das *πατρόθεν* Regel, so gab sich das Volk vorzugsweise der Mutterbezeichnung hin. Das Isisprinzip siegte, wie auch die einheimisch-ägyptischen Ortsnamen sich vielfältig länger als die griechischen erhalten haben. Für *Παρεμβολή* der Griechen hat Champollion, lettres écrites d'Egypte p. 103 hieroglyphisch Tebôt gefunden: ein Name, der in dem heutigen Debout fast unverändert vorliegt. Letronne, Rec. 1, 10. Unterstützung fand die Uebung der Mutterangabe in der Sitte der Polygamie (Diod. 1, 80), für die ich trotz der Rhamses beigelegten grossen Kinderzahl im Hinblick auf Diod. 1, 78 mit Champollion, Egypte anc. 42, 2 einen erst späten Ursprung annehme. Bei der Vielweiberei bildet der Muttername das speziellere Unterscheidungs-Zeichen, wesshalb Tamesis in der Klage gegen eine zweite Frau ihres Vaters nur den Mutternamen hinzusetzt (A. Peyron, P. Taurin. p. 65) und in der demotischen Urkunde bei Brugsch p. 16 sich findet: „Efauch, Gemahl der Tsenhormai, seine Frau und die Kinder von der Pamout." Wir sehen aus diesen Bemerkungen, dass trotz aller Verwirrung, welche das Eindringen griechischer Auffassung in die genealogischen Angaben einführte, dennoch das Volksleben vorzugsweise an der Mutterbenennung festhielt. Die Ersetzung des Namens *Κλεοπάτρα* durch *Κανδάκη* erscheint demnach nur als einzelne Aeusserung einer allgemeinen Richtung.

CLVII. Sehr beachtenswerth wird es nun, dass die Griechen umgekehrt überall das Vatersystem zu substituiren suchten. Der oben erwähnte Strabonische *νόμος γυναικοπολίτης* trägt bei Ptolemaeus den von dem männlichen Geschlecht hergenommenen *ἀνδροπολίτης*, die Hauptstadt, später der Sitz eines christlichen Bischofs, heisst *ἀνδρῶν πόλις* (Franz im C. J. Gr. 3, p. 284). In dem Candace-Mythus werden den sorores die fratres substituirt (oben S. 89, 1). Bei den Aetolern nennt Aristoteles statt des linken das rechte Bein, Plutarch statt der linken Hörner am apollinischen Keraton lauter rechte (S. 158, 1; 159, 2). Ebenso scheint es mir unzweifelhaft, dass bei Ps.-Plut. de fluv. 9, 5 (S. 190, 1) *φιλοπάτορες* das dem karischen Mutterrecht mehr entsprechende *φιλομήτορες* verdrängte. Die gleiche Erscheinung begegnet in den Angaben der Alten über die Bedeutung der Ausdrücke *κοκκύαι* und *χαοί*. Während Suidas s. v. das ursprüngliche *αἱ πρόγονοι* gibt, und den ganz dem lycischen System entsprechenden Vers: *ἀφ' υμέων κοκκύησι καθημένη ἀρχαίησι* anführt, schreiben Et. M. s. v. *Κοκκύας* und Hesych. s. v. *κοκκίαι, κυκοίας, κοῦκα: οἱ πρόγονοι, οἱ πάπποι,* gehen mithin von dem Eumatriden- zu dem Eupatridenthum über. Vergl. oben S. 272, 2. Ueber *χαοί* Theocr. Id. 7, 5 mit dem Schol. und Aristoph. Lysistr. 90. 91. 1157. 549; Antonin. Lib. M. 11; Gell. 15, 20. Der Adel des Phrasidamos und Antigenes ist ein mütterlicher, von der koischen Königin Klytia hergeleiteter. Vergl. Theocr. Id. 22, 164: *ἄνωθεν ἅμα ματρώϊον αἷμα.* Statt *οἱ πρόγονοι* war also auch hier ursprünglich *αἱ πρ.* das Richtige, und früher als *χαοί* mag *χααί* gesagt worden sein. Dass Aristophanes diesen den ältesten Adel bezeichnenden Ausdruck wählte (*εὐγενῶν τῶν ἀρχαιοτάτων*), entspricht dem Zweck der Lysistrata, in welcher die Erscheinungen der alten Gynaikokratie, das Richteramt, die Reitkunst (vergl. Anthol. Pal. 5, 202. 203), und selbst die ephesische Artemisia als komisches Zerrbild wiederkehren. — Denselben Uebergang finden wir auf den Mysteriendarstellungen der Vasen. Dem mütterlichen Prinzip der Weihen entspricht es, wenn vorzugsweise der Knöchel oder der Schenkel des linken Beins mit dem Ringe oder der Perlenschnur umgeben erscheint. Siehe die Beispiele oben S. 367, 1; daneben aber macht sich in einzelnen Fällen der Fortschritt zu dem Rechts geltend, wobei die Bekleidung des einen Fusses, wie im Mythus des Jason, noch besonders hervorgehoben zu werden verdient. (Millin, peintures 2, pl. 30. 57. 64; vergleiche Tischbein, vases Hamilton 3, pl. 35; 4, pl. 28.) — Ptolemaeus Philometor selbst ist einem ähnlichen Wechsel nicht entgangen. Appian nennt ihn nach griechischer Weise Philopator. B. Syr. 1. 2. 4 und Fr. ex libro de rebb. Macedonior. p. 508 Schw. Schweighäuser macht vol. 3, p. 507 auf die Schwierigkeit dieser Stelle aufmerksam. Ihre Worte sind: *ὧν τότε ἦρχεν*

ἔτι παῖς ὢν Πτολεμαῖος ὁ τέταρτος ᾧ Φιλοπάτωρ ἐπόνυμον ἦν, und nimmt, um sie zu lösen, seine Zuflucht zu der Voraussetzung, der Schreiber habe statt Πτολεμαῖος v Πτολ. iv geschrieben, und dieser Irrthum dann zu dem zweiten geführt, statt des Beinamens Ἐπιφάνης den andern Φιλοπάτωρ anzuführen. Mich leitet der über allen Verdacht erhabene Zusatz ἔτι παῖς ὤν. Nun gibt es in der ganzen Reihe der Lagiden nur drei, welche unter der Vormundschaft ihrer Mütter den Thron bestiegen, nämlich des fünften Ptolemaeus Sohn, und die Söhne Euergetes II., die mit ihrer Mutter, der berühmten Cleopatra Cocce, regierten, Soter II. und Alexander I. Da die Letztern durch die Zeitverhältnisse ausgeschlossen werden, so bleibt allein möglich Philometor, der sechste Ptolemaeus. Es ist also kein Zweifel, dass Appian unter seinem Φιλοπάτωρ den gewöhnlich Φιλομήτωρ genannten Ptolemaeus verstand. Der Grieche ersetzte die Mutterbezeichnung durch die Hervorhebung des Vaters. Besässen wir Appians Geschichte Aegyptens, so würden wir darin wahrscheinlich eine Erklärung und Rechtfertigung der von ihm gewählten Bezeichnung finden. Ein Irrthum lässt sich bei dem Alexandriner nicht annehmen. Das τέταρτος stammt entschieden nicht von ihm; es kam dadurch in den Text, dass der gewöhnlich allein Philopator genannte Ptolemaeus wirklich der vierte des Namens ist. Appian muss ἕκτος geschrieben haben, wie wir diess Hist. Syr. p. 636, 3 ohne weitern Zusatz finden. Vgl. Letronne, rech. p. 61. — Aehnliches zeigt sich für Attalus Philometor. Bei Plut. Tiber. Gracch. 14 geben die Ms. theils Φιλομήτορος, theils Φιλοπάτορος. Corai, der p. 377 diess anerkennt, nimmt Φιλομήτορος in den Text auf in Uebereinstimmung mit Strabo 13, 624, Appian. B. Mithrid. 62; dennoch würde auch Φιλοπάτορος nicht zu verwerfen sein. — Diess führt zur richtigen Lösung einer Schwierigkeit, welche der Pap. Anastasi darbietet. In seinem Protokoll finden wir: — — — θεῶν Ἐπιφανῶν καὶ θεοῦ Φιλομήτορος καὶ θεοῦ Εὐπάτορος καὶ θεῶν Εὐεργετῶν. Im Papyrus Casati, im Rescript des Namenius an die Isispriester im Abaton und zu Philae (Letronne, Rec. 1, 358), in einem demotischen Papyrus von Turin (A. Peyron, Pap. Taurin. 1, p. 142) ist dieser Eupator auch aufgeführt, aber vor Philometor statt nach demselben, wie im Anastasy. Wer ist dieser Eupator? Da die Quellen den Philometor als unmittelbaren Nachfolger des Epiphanes nennen, so hat man seine Zuflucht zu dem jungen Ptolemaeus, dem Sohne Philometors und der Cleopatra, welchen Euergetes II. am Tage seiner Hochzeit mit der Mutter ermorden liess, genommen, und in der Inschrift von Paphos: Βασιλέα Πτολεμαῖον θεὸν Εὐπάτορα Ἀφροδίτῃ (C. J. Gr. 2, 2618), dasselbe Kind erkennen wollen. Aber gegen diese Meinung Champollions-Figeac's, Eclair. sur le contr. de Ptolémais p. 25 macht Letronne, Rec. 1, 53. 365 geltend, dass jener Knabe nie zur Regierung gelangte, und dass eine solche Verewigung des begangenen Verbrechens durch Aufnahme des Opfers in die Urkunden durchaus unannehmbar sei. Entscheidend ist, dass die Königsreihe zwischen Epiphanes und Philometor keinen dritten kennt. In nothwendiger Folge hievon müssen die Namen Eupator und Philometor als Bezeichnungen derselben Person betrachtet werden. Statt καὶ θεοῦ Εὐπάτορος ist also zu bessern: Θεοῦ Φιλομήτορος τοῦ καὶ θεοῦ Εὐπάτορος, wogegen Franz im C. J. Gr. 2, p. 265 geltend macht, dass es alsdann heissen müsste: τοῦ καὶ Εὐπάτορος ohne Wiederholung des θεοῦ; ohne Grund, da die Bedeutung des Titels Eupator, wie wir im Folgenden sehen werden, die Verbindung mit θεός besonders erfordert. Unter unserer Voraussetzung ist die doppelte Stellung Philometor-Eupator (Anastasi) und Eupator-Philometor (Casati), so wie die einfache Benennung Eupator in 2 demotischen Urkunden, die wir weiterhin anführen, nicht auffallend. So haben wir also wieder neben einander die Auffassung der Griechen und die der Aegypter. Statt Φιλοπάτωρ finden wir aber diessmal Εὐπάτωρ, ein Wechsel, den Letronne, Rec. 1, 366 auch sonst nachweist, und in den Rech. p. 244 ff. auch für den Eupator der Inschrift von Paphos hätte gelten lassen sollen. Von den beiden Bezeichnungen Philopator und Philometor behauptete die letztere, den einheimischen Auffassungen mehr entsprechende das Uebergewicht. Eupator tritt in den Hintergrund und Philopator ist Appian eigenthümlich. — Die Tendenz, von der weiblichen zu der väterlichen Auffassung fortzuschreiten, wirft auf das, was oben in §. 74 behandelt worden ist, neues Licht. Ueber denselben Gegenstand Theophr. H. P. 3, 8; 3, 3, 4—7. Vergl. 9, 18, 5; Dioscorid. 4, 191; Serv. Aen. 12, 764; Anth. Pal. 9, 78; Abdallatif, relation d'Egypte p. 26. 30 Saçy. Die Anschauung, nach welcher den fruchttragenden Bäumen das weibliche Geschlecht, den sterilen das männliche beigelegt wird, muss auch für die frühern Zeiten Aegyptens massgebend gewesen sein. Das Umgekehrte stände mit allen Erscheinungen des Nillandes in dem vollkommensten Widerspruche. Die Verbindung mit der Polygamie und der Befruchtung gekaufter Sklavinnen, in welcher Diodor die von ihm mitgetheilte Regel der Baumbenennung anführt, weist sehr deutlich auf einen mit dem Wechsel der Sitten eingetretenen Umschwung der Anschauung hin. Die Echtheit jedes von einer gekauften Sklavin gebornen Kindes ist eine mit dem reinen System des

Mutterrechts unvereinbare Annahme, wie die Zeugnisse für Lycien darthun, dagegen durch die Analogie persischer und osmanischer Ansichten (bei Meiners, Gesch. 1, 141) als Folge einreissender Polygamie dargethan. Die Ansicht endlich, welche Diodor als die ägyptische bezeichnet, „dass nämlich der Vater die einzige Ursache der Zeugung sei, die Mutter dagegen dem Kinde nur Nahrung und Aufenthalt gebe,“ steht mit dem demetrischen Mutterthum der Isis, die als *προστάτις τῶν γονίμων δυνάμεων τῆς γῆς*, als Quelle aller Lebensfülle bezeichnet, und ohne Vater als Horus' Mutter dargestellt wird, in so entschiedenem Gegensatze, dass ihre erst durch den Verfall der Sitten herbeigeführte Ausbildung nicht verkannt werden kann. Die Entwicklung, welche wir in Plotin's Ennead. 6, 19 lesen, geben über die Herabwürdigung der Mutteridee zu der rein passiven Lokalität den besten Aufschluss. Wenn die Mutter, heisst es hier, dem Kinde auch Etwas zur Entwicklung des Lebens mittheilte, so sei diess nicht der weiblichen Natur, sondern dem in ihr enthaltenen *ἄῤῥεν* und *εἶδος* beizulegen: *εἰ δὲ δίδωσιν ἡ μήτηρ τι τῷ γεννωμένῳ, οὐ καθ' ὅσον ὕλη, ἀλλ' ὅτι καὶ εἶδος*; als Mutter allein sei sie *ὑποδεχομένη μόνον, οὐδὲν δὲ εἰς τὰ γεννώμενα διδοῦσα*. Wie sehr sich diese Anschauung von der natürlichen der alten Zeit entfernt, wie wenig sie daher in sie hineingetragen werden darf, liegt auf der Hand. Einer *Κανδάκη-Γεννητική* kann sie unmöglich zu Grunde liegen, während sie in Orests Mund dazu dient, das Vaterprinzip auf Kosten des Mutterthums recht zu erheben. In keinem Punkte verräth sich also die Neuheit der Auffassung so sehr, als in der von Diodor den ägyptischen Ansichten untergelegten Begründung. Wie ferne sie auch Sparta war, geht aus dem Gesetz, welches den Heracliden die Mischung mit einem fremden Weibe (*ἀλλοδαπῆς*) unter der schwersten Strafe untersagte, hervor (Plut. Agis. 11), und ebenso wird in der athenischen *θεσμοθετῶν ἀνάκρισις* mit der Frage: *εἰ Ἀπόλλων ἔστιν αὐτοῖς πατρῷος*, die andere: *εἰ Ἀθηναῖοι εἰσὶν ἑκατέρωθεν ἐκ τριγονίας*, verbunden. (Poll. 8, 85; Fr. h. gr. 2, 115.) Also selbst neben dem ausgebildetsten Vaterrechte fand die von Diodor den Aegyptern beigelegte niedere Mutterauffassung keine Anerkennung. Wie wenig sie mithin dem Urrechte Aegyptens selbst entsprach, kann nicht mehr zweifelhaft sein.

CLVIII. Der Unterschied des hellenischen und des ägyptischen Systems macht sich auf besondere Weise in dem der königlichen Priesterthümer von Alexandria und Ptolemaïs geltend. Zu Ptolemaïs, dem zweiten Mittelpunkt der griechischen Herrschaft und Kultur in Aegypten, erhält jeder Lagide seinen besondern Kult, an welchem die Gemahlinnen keinen Theil nehmen, während zu Alexandria die ganze Reihe der Nachfolger einen Priester hat, und dem Könige stets die Königin verbunden wird. Das System von Ptolemaïs entspricht der rein griechischen Auffassung, wie denn die Stadt von Str. 17, 813: *σύστημα πολιτικὸν ἐν τῷ Ἑλληνικῷ τρόπῳ*, genannt wird. Ueber Ptolemaïs belehrt, da die P. Anastasi und Casati die Protokolle zu sehr abkürzen, das Dekret von Rosette aber die Priesterthümer der zweiten Stadt ganz weglässt, besonders das demotische Exemplar des P. Grey bei Brugsch p. 56. Das alexandrinische System dagegen ist nicht nur aus einer grossen Zahl von Urkunden und bildlichen Darstellungen (Champollion-Fig. Egypte 57, 2; 58, 1) ersichtlich, sondern was die Verbindung der Könige mit den Königinnen betrifft, auch aus Theocrit. Id. 17, 121. 123 (Schol. nach Lycus, einem Zeitgenossen des Philadelphus: *ᾠκοδόμησε δὲ καὶ τοῖν γονέοιν ἀμφοτέροιν παμμεγεθῆ ναόν*), 15, 109—111. Letronne, Rec. 1, 121. Daher die Pluralbezeichnung *θεῶν Σωτήρων*, *θεῶν Ἀδελφῶν κ. τ. λ.* Vergl. Franz im C. J. Gr. 3, 285. 286. Wird der König allein genannt, wie im Anastasi: *θεοῦ Φιλομήτορος τοῦ καὶ θεοῦ Εὐπάτορος καὶ θεῶν Εὐεργετῶν*, so liegt der Grund solcher Abweichung darin, dass Philometors Gemahlin Cleopatra in dem nachfolgenden *Εὐεργετῶν* enthalten ist, indem sie als Wittwe sich mit Euergetes II. verband. Diess System schliesst sich dem alten der Pharaonen an, und entspricht zugleich dem Vorbild des dionysischen Kults, dessen phallische Bedeutung die Verbindung der beiden Geschlechter verlangt, so dass nach Athen. 5, 197 die dionysische Pompa des Epiphanes durch die *τοῖς τῶν βασιλέων γονεῦσι κατωνομασμένη* eröffnet, von Theocr. Id. 17, 123 die Mutter vor dem Vater: *ματρὶ φίλᾳ καὶ πατρί* genannt (Id. 24, 101, 132: *Ἡρακλῆα φίλα παιδεύσατο μάτηρ*; Anthol. Pal. 7, 730), und in der adulitanischen Inschrift Dionysos, den Satyrus als den Archegeten der Ptolemaeer darstellt, der weiblichen Linie allein zugetheilt wird (*τὰ πρὸς πατρὸς Ἡρακλέους, τὰ πρὸς μητρὸς ἀπὸ Διονύσου*, oben S. 192, 1). In Einem Punkte stimmen die Systeme von Alexandria und Ptolemaïs überein. Dort wird Alexander, hier Soter I. allein, beide ohne den Zusatz *θεός* aufgeführt. (Inschrift von Philae bei Parthey de Philis insula p. 52; G. J. Gr. 4925.) Da nun an eine geringere Dignation des Gründers der griechischen Herrschaft in Aegypten nicht gedacht werden kann, so folgt, dass schon an Alexanders Namen als solchen, zu Ptolemaïs an den Soters, die Idee der Göttlichkeit geknüpft erschien. Die Entfernung jedes weiblichen Vereins stimmt hiemit überein. Sie entspricht jenem celibatus, zu welchem der

Held der ἄνω πρόνοια im Kreis der Himmlischen erhoben wird, und erinnert an die Frage des Priesters vor dem Besuch der redenden Sonnenbäume: an feminae vacaret tactu, in der Ep. Alexandri Ms. Paris 1331. A. suppl. In Theocrits 17. Idyll erscheint Alexander in derselben Selbstgenügsamkeit, neben ihm Soter und als Beider πρόγονος Heracles. Mit Zeus' Vater (V. 16) vereint, geniessen sie die Freuden der Unsterblichkeit. Heracles ist als μισογύνης besonders bedeutsam. Dass er (V. 29 ff.) mit Heben sein Beilager hält, während Alexander als Köcher-, Ptolemaeus als Keulenträger ihm zur Seite steht, hebt den Charakter der Weiberfeindlichkeit nicht auf. So sehen wir, dass in allen diesen Erscheinungen strenges System, begründet auf religiöse Gedanken und Vorbilder, herrscht, und dass insbesondere der Gegensatz zwischen Alexandria und Ptolemais auf den allgemeinern ägyptischer und griechischer Anschauungen zurückgeht.

CLIX. Nachdem wir so den Kampf väterlicher und mütterlicher Auffassung in einer Mehrzahl von Erscheinungen verfolgt haben, soll das Verhältniss beider Anschauungen in der Titulatur des ptolemaeischen Königshauses nachgewiesen werden. Die unterscheidenden Bezeichnungen Philometor, Philopator, Eupator, welche wir zuweilen auf Einem Haupte vereinigt finden (C. J. Gr. 3, No. 4717, p. 287 d.), zeigen eine Stufenfolge der Auffassung, die dem Fortschritt von dem Mutter- zum Vaterrecht entspricht. Die höchste Steigerung der Paternität liegt in Eupator. Der eupatridische Adel ist der reinste, das Vaterthum der Sonne, darum der Unsterblichkeit innerlich verwandt, und nach dem Tode besonders bedeutend. So schliesst sich Eupator dem alten, mit der äthiopischen Auffassung übereinstimmenden Pharaonentitel παῖς, υἱὸς Ἡλίου gleichbedeutend an. Dieser findet sich in der griechischen Uebertragung eines Obelisken durch Hermapion (Amm. Marc. 17, 4; Ideler, Hermap. 2, p. 49; Zoëga de orig. et usu obel. p. 26 ff.), in der Inscr. Rosett. S. 2. 3 als Bezeichnung des Epiphanes, und mit verschiedenen Nuancirungen neben den meisten Namensschilden der Pharaonen, Lagiden und der römischen Kaiser (Champollion, précis p. 217—222; Theocrit 25, 118—141). Gegenüber dem Gedanken dieser Sonnen-Paternität verschwindet die individuelle Natur des einzelnen Herrschers. Haben wir oben aus einem solchen Gedanken die Vorstellung von der Regierung der Sonne abgeleitet, so lassen sich aus demselben nun noch andere Züge erklären. Zuerst der, dass nach den Protokollen Alexander und die ganze Reihe seiner Nachkommen nur Einen Priester haben, jeder neu Hinzukommende den frühern angereiht wird, und darum nothwendig den Geschlechtsnamen Ptolemaeus trägt. In Uebereinstimmung hiemit wird das παραλαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς τὴν ἀρχήν (J. Ros. L. 1. 8. 47; Insc. Adulit. 5127; Letronne, Rec. 1, 252) als Auszeichnung angeführt, Alexander auf Nectanebus, den einheimischen König, in einem schon zu seinen Lebzeiten entstandenen Mythus zurückgeführt (Letronne, Statue vocale p. 82; civilisat. égypt. p. 36), und von Herod. 3, 25 die persische Sitte, auch den Söhnen von Empörern den Thron zu lassen, hervorgehoben. Die Sonnenweihe stammt aber nicht aus dem irdischen, sondern, wie Jon und Chaericlea's Geschichte hervorheben, aus dem himmlischen Vater, so dass das Verbrechen des Erzeugers dem Sohn nicht entgegengehalten werden kann. Diese höchste Paternität bildet den Inhalt der Bezeichnung Eupator, welcher die weibliche Cleopatra — daher Doppelnamen wie Berenice Cleop., Tryphaena Cleop., und als Mysterien-Name neben Eudaimonia, Eunomia, Paidia auf der Vase Rogers bei De Witte, Elite 2, 60—72 — entspricht, das mutterlose, rein väterliche Phoenix-Ei von Heliopolis zum Ausdruck dient, und die über Tod und Wechsel erhabene solarische Welt angehört. Philopator schliesst sich einer tiefern Stufe der Paternität an, nämlich jener, die in Horus' Verhältniss zu dem sterblichen, also dem der tellurischen Sphäre angehörenden Osiris-Dionysos, ihr Vorbild erkennt. Als Philopator erweist sich Horus darin, dass er die Rache des gestorbenen Osiris übernimmt und dem Pferde, dem Thiere der Verfolgung, den ersten Preis zuerkennt. Das Dekret von Rosette L. 10 nimmt auf diesen Mythus, den Plut. über Isis und Osiris erzählt, ausdrücklich Beziehung: ὑπάρχων θεὸς ἐκ θεοῦ καὶ θεᾶς (sc. Epiphanes), καθάπερ Ὧρος ὁ τῆς Ἴσιος καὶ Ὀσίριδος υἱὸς, ὁ ἐπαμύνας τῷ πατρὶ αὐτοῦ Ὀσίρει. Hier wird die in Epiphanes liegende Auszeichnung von den Priestern auf dieselbe That des Horus begründet, welche wir in dem Namen Philopator erkennen, so dass der Uebergang beider Titel von Vater auf Sohn sich erklärt. Zugleich ist die geschlechtliche Verbindung Isis-Osiris, der Horus entspringt, vorausgesetzt, mithin das Vaterthum aus der Sonnenhöhe in die Region des wechselnden Lebens herabgezogen, und in jener Stofflichkeit aufgefasst, die auch dem Storch, der Hieroglyphe der Vaterliebe, daher auf Bildwerken mit dem Phallus im Schnabel, auf Münzen von Minde erotisch und auf Mysterienvasen dargestellt, zukommt. (Horapoll. 2, 58; Suid. ἀντιπελαργεῖν; Plut. sollert. anim 4.) Nach dem Vorbild der Götterwelt sind alle diese Auffassungen und Titulaturen gestaltet, wie denn auf einer Pariser Stele Rhamses-Sesostris der Grosse selbst als Horus dargestellt erscheint (Champ. Fig. Egypte p. 331). — Der

weiblich-materiellen Betrachtungsweise gehört Philometor. Diese Bezeichnung bleibt der einheimisch-ägyptischen Anschauung am getreuesten, ist vorzugsweise gynaikokratisch und durch Vorgänge aus der Pharaonenzeit gestützt. (Siehe über Rhamses' II. Darstellung im Menephtheum zu Kourna Champ. Fig. Egypte p. 320, 1 und 328, 2—329, 1.) Im Geschlechte der Ptolemaeer tritt die Bezeichnung Philometor besonders seit Epiphanes' Tod hervor. Die Erscheinungen, mit welchen sie sich hier verbindet, führen uns am tiefsten in ihr Verständniss und in den Gedankenkreis des Mutterrechts ein. Wir wollen bei einigen der Hauptzüge verweilen. Epiphanes starb im J. 181. Seine Gemahlin Cleopatra, des Antiochus Tochter, hatte ihm drei Kinder geboren, den ältern Sohn Philometor, Euergetes II. den jüngern Sohn, und eine Tochter Kleopatra, die als Gemahlin mit dem ältern Bruder Philometor verbunden war, und von diesem Mutter der Kleopatra-Kokke, so wie eines beim Tode seines Vaters noch im Knabenalter stehenden Ptolemaeus wurde. Als im J. 146 Philometor starb, hatte die Wittwe Kleopatra als Vormünderin ihres Sohnes den Thron inne, wurde aber genöthigt, ihre Hand dem jüngern Bruder Euergetes II. zu geben. Dieser dadurch zum Herrscher erhoben, liess Kleopatra's Sohn, jenen Knaben, in welchem man den Eupator der Papyri und der Inschrift von Paphos erkennen wollte, in den Armen seiner Mutter ermorden. Justin. 38, 8. Joseph. c. Ap. 2, 5. Porphyr. Tyr. in den Fr. h. gr. 3, 721. Vergl. Val. Max. 9, 2, 5. In dieser Verbindung wird es wichtig, dass auch Euerget II. den Titel Philometor trägt. Euseb. Chr. gr. p. 262: *Πτολεμαῖος ὁ καὶ Ἀλέξανδρος, υἱὸς τοῦ δευτέρου Εὐεργέτου καὶ Φιλομήτορος.* Hier kann die Correctur *τοῦ καὶ Φιλομήτορος* keinem Zweifel unterliegen. Die Annahme dieses Titels von Seite Euergetes' II. steht offenbar mit dem Erwerb des Königthums in Verbindung. Durch ihn verwies Euerget auf die Quelle seiner Macht. Die Schwester Kleopatra, welche nach einander der beiden *Φιλομήτορες* Gemahlin wurde, nahm nach ägyptischer Auffassung an der Bezeichnung des Gemahls Theil, wie die Königin zugleich mit dem Könige göttliche Ehre geniesst. In zwei demotischen Urkunden finden wir in der That Euerget II. und seine Schwester-Gemahlin als *θεοὶ φιλομήτορες* bezeichnet. So in dem Pap. Grey aus dem J. 146 bei Brugsch p. 56, und in dem Turiner Pap. desselben Jahres, dessen Protokoll nach A. Peyron, P. T. 1, 142 so lautet: Regnante Ptolemaeo et Cleopatra eius sorore, filiis Ptolemaei et Cleopatrae Deorum Epiphanum, et sacerdote Alexandri, Deorum Soterum, Deorum Adelphorum, Deorum Euergetum, Deorum Philopatorum, Deorum Epiphanum, Dei Eupatoris, Deorum Philometorum. Unter Eupator kann hier nur Philometor verstanden werden, wodurch unsere obige Darlegung völlig bestätigt ist. Er trägt nur diesen höhern Titel, der auch im demotischen Grey allein steht. Die Philometores sind Euerget II. und Kleopatra seine Schwester, welche im Eingang als noch regierend genannt werden. Aber damit hat die Verbreitung des Beinamens Philometor in Epiphanes' Geschlecht ihr Ende noch nicht erreicht. Kleopatra, die Mutter, wurde durch ihre Tochter Kokke, matris pellex, aus dem Ehebett verdrängt. (Just. 38, 8; Val. Max. 9, 1, 6.) Als Euergetes II., der nach seiner Körperbeschaffenheit Physkon genannte Tyrann, starb, finden wir den Titel Philometor in Verbindung mit Kleop.-Kokke und ihren beiden Söhnen, Soter II. und Soter Alexander I. Kleopatra, die Mutter, trägt ihn nicht mehr. P. Anastasi (105): *καὶ θεῶν Ἐπιφανῶν καὶ θεοῦ Φιλομήτορος καὶ* (l. *τοῦ καὶ*) *θεοῦ Εὐπάτορος, καὶ θεῶν Εὐεργετῶν*, woran sich die Regierenden *θεοὶ Φιλομήτορες Σωτῆρες* anschliessen. Unter den letzteren ist Kleop.-Kokke mit ihrem Sohne Alex. I. verstanden. Euerget II. und die Mutter Kleop. werden als *θεοὶ Εὐεργέται* aufgeführt. Casati (114): *καὶ θεῶν Ἐπιφανῶν καὶ θεοῦ Εὐπάτορος τοῦ καὶ θεοῦ Φιλομήτορος καὶ θεοῦ Εὐεργέτου καὶ θεῶν Φιλομητόρων Σωτήρων.* Hier ist die Mutter Kleop. ganz übergangen, und Euerget II. im Singular allein genannt: eine Folge des Hasses, der Kokke gegen jene beseelte. Aus der Vergleichung dieser Urkunden ergibt sich eine wichtige Thatsache, welche die Bedeutung des Titels *Φιλομήτωρ* besonders zu beleuchten vermag. Wir sehen nämlich, dass er keineswegs einem individuellen Verhältnisse dessen, der ihn trägt, entspricht, — denn wer war je wegen Mutterliebe weniger berühmt als Kokke? — dass in ihm vielmehr die staatsrechtliche Bedeutung überwiegt. In Epiphanes' Stamm gilt Philometor als Ausdruck des Regierungsrechts, welches, wie es von dem Einen auf den Andern übergeht, auch die Uebertragung des Titels herbeiführt. Ja dieses reicht so weit, dass selbst der erste Philometor in der Reihe der verstorbenen Fürsten vorzugsweise Eupator oder doch mit dem Zusatz Eupator genannt wird. Hiedurch erhält das früher angegebene Verhältniss von Philometor und Eupator volle Bestätigung. Das Eupatridenthum ist unsterblich wie das höchste Vaterprinzip, aus dem es stammt. Eupator kann also auch von dem Verstorbenen, ja von diesem und seiner Göttlichkeit vorzugsweise gesagt werden. Philometor dagegen theilt die Begrenzung des stofflichen Lebens, dem das stoffliche Mutterthum angehört. Der Titel zeigt hierin namentlich seinen An-

schluss an die tiefste Stufe der Familiengenealogie. Aber je bestimmter es die jenseitige höhere Beziehung ausschliesst, in demselben Verhältnisse betont es die diesseitige, d. h. das gegenwärtige von der Mutter stammende Regierungsrecht. In der Ausdehnung des Namens Philometor von Kleop.-Kokke auf ihre Söhne, die nach einander von der Mutter zur Mitregierung erhoben werden, offenbart sich die Richtigkeit der angegebenen Bedeutung auf's klarste. Soter II. und Alexander I. erhalten den Titel wie die Regierung von der Mutter, und beides in unlösbarer Verbindung. Nicht in der Person der Söhne entsteht jener Beiname, er geht von der Mutter auf sie über, wie ihn schon die Mutter von ihrem Gemahl erhalten, dieser ihn aber als Nachfolger des ersten Philometor empfangen hatte. *Σωτῆρες* dagegen ist der Söhne eigener Titel, in ihrer Person entstanden und ihnen auch ausser der Verbindung mit der Mutter zustehend. Damit hängt zusammen, dass *φιλομήτορες* in dem *κοινὸς χρηματισμός* der Mutter und der Söhne (Euseb. Chron. in den fr. h. gr. 3, 721: *τῶν χρηματισμῶν ἀναφερομένων εἰς ἀμφοτέρους*) stets vor *σωτῆρες* steht, wie die Mutter zuerst, und der mitregierende ihrer Söhne an zweiter Stelle genannt wird. Aus allem dem geht hervor, wie gänzlich falsch es wäre, wollte man den gemeinsamen Titel *φιλομήτορες* aus den persönlichen Verhältnissen Kleop.-Kokke's und ihrer Söhne erklären, und dabei den ursprünglichen Wortsinn von *φιλομήτορες* zur Richtschnur nehmen. Und doch hat Boeckh S. 9 sich dieser falschen Voraussetzung gänzlich hingegeben, wie sie auch bei Letronne überall durchblickt. Wie kann man, fragt Jener, Kokke eine *φιλομήτωρ* nennen, sie, die keines zartern Gefühls je fähig war, wie vollends Alexand. I. mit jenem Namen beehren, ihn, der im Interesse der Selbsterhaltung zum Muttermörder wurde? Aber eben die Kluft, welche Wort und That trennt, muss davon überzeugen, dass der buchstäbliche Sinn längst einer andern Bedeutung gewichen war. Die einzige Entschuldigung des Missverständnisses liegt darin, dass schon Pausanias nicht mehr fähig war, in das System der ägyptischen Königstitulatur Verständniss zu bringen. Von Soter II., genannt Lathyrus, heisst es 1, 9, 1: *ὁ δὲ Φιλομήτωρ καλούμενος ὄγδοος μὲν ἐστιν ἀπόγονος Πτολεμαίου τοῦ Λάγου, τὴν δὲ ἐπίκλησιν ἔσχεν ἐπὶ χλευασμῷ. οὐ γάρ τινα τῶν βασιλέων μισηθέντα ἴσμεν ἐς τοσόνδε ὑπο μητρός· ὃν πρεσβύτατον ὄντα τῶν παίδων ἡ μήτηρ οὐκ εἴα καλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρχήν κ. τ. λ.* Man hat Pausanias vorgeworfen, er scheine vergessen zu haben, dass *φιλομήτωρ* nur in aktivem Sinn *ὁ φιλῶν τὴν μητέρα,* nicht in passivem *ὁ φιλούμενος ὑπὸ τῆς μητρός* gebraucht werden könne, dass er, der Grieche, also gegen die Gesetze seiner Sprache sündige. Die Bemerkung ist richtig, der Tadel unbegründet. Paus. versteht Philometor, das er von Lathyrus gebraucht, in aktivem Sinne, geht aber von der Liebe zu der Mutter zur Gegenliebe dieser für den Sohn über (wie Theocr. 17, 40: *ἡ μὲν ἀντεφιλεῖτο πολὺ πλέον*) und greift die Wahrheit des Titels in dem Mangel der Rückwirkung an. Was bei Pausanias Tadel verdient, ist ein anderer Punkt, nämlich die Annahme, dass die Titel persönlichen Eigenschaften entsprechen, also nothwendig mit der Wahrheit der Gesinnung übereinstimmen müssen, und die daraus gezogene Folgerung, *φιλομήτωρ* könne nur ein Spottname Soters II., der Grund kein anderer als ein bitterer Sarkasmus sein. Solcher Bezeichnungen bietet das Haus der Lagiden allerdings manche, man denke an Physcon, Lathyrus, Potheinos. Aber diese haben keine offizielle Geltung, und erscheinen auf Monumenten so wenig als Caligula. Philometor dagegen gehört zu den offiziellen Regierungstiteln und entspricht, wie alle übrigen Namen der Ptolemaeer, einer in Religionsgedanken wurzelnden Auffassung. Wenn Pausanias das verkannte, so kann doch andererseits seiner Bemerkung ein hoher Grad innerer Wahrheit nicht abgesprochen werden. Wer die Titel der Ptolemaeer mit ihrer Geschichte vergleicht, wird in dem Gegensatz, den sie bieten, nothwendig den bittersten Hohn erblicken. Kein Haus hat der Idee der Liebe einen so vielfältigen Ausdruck gegeben, — man denke an Philometor, Philopator, Philadelphus, Philotera (beim Schol. zu Theocr. 17, 123 nach der unzweifelhaften Verbesserung des Letronne, Rec. 1, 181), die *φίλοι* und *πρῶτοι φίλοι*, die *συγγενεῖς*, die Titel *ἀδελφός, πάτηρ* — und keines zugleich durch ruchlose Thaten und die wildesten Paricidien einen so völligen Mangel aller verwandschaftlichen Zuneigung an den Tag gelegt, als das der Ptolemaeer. Scheint doch in ihm jene Verwilderung wiederzukehren, der die alte Tragödie ihren erschütterndsten Stoff entlehnte. Von Neuem rast in wilden Weibern der Dämon mit doppelter Wuth. Der *ἐμφύλιος φόνος* verzehrt eines Hofs Geflügel, und ein Weib büsst zuletzt, was so Viele verschuldet. Lügengestraft sind also alle jene Liebestitel. Sie beruhen insgesamt auf demselben *χλευασμός,* und das *ἔργῳ τοὔνομα συμφέρεσθαι* hat nie eine bitterere Wiederlegung gefunden. Aber gerade dieser Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Form gibt der Erscheinung erhöhte Bedeutung. Ohne Wahrheit gegenüber den einzelnen Trägern, sind jene Beinamen doch in der innern Natur des Mutterrechts selbst begründet. Die moralische Grundlage gynaikokratischer Zustände liegt in der Verwandtenliebe, die in dem Ver-

hältniss von Mutter und Kind ihre grösste Innigkeit erreicht. Daraus entspringen alle jene hohen Eigenschaften, welche das Alterthum übereinstimmend den Muttervölkern nachrühmt. Die συμπάθεια gegen die Eltern und den ganzen Kreis der Blutsverwandten bildet jene εὐσέβεια, die wesentlich auf der Heilighaltung der Mutter und auf der an sie geknüpften δεισιδαιμονία beruht. Die Erscheinungen, welche das Volk der Karer (oben S. 190, 1. Vergl. Valer. Max. 4, 6, 3) darbietet, die Sitte der Perser, stets für alle Volksgenossen als Brüder zu beten, die der Römer, für der Schwester Kinder zu flehen, der Grundsatz der Brüderlichkeit, den Plato betont, der weite Umfang des römischen Paricidium, Tacitus' Bemerkung über die weiblichen Geisseln, das Erscheinen der Mütter, das die wildesten Leidenschaften entwaffnet, die Benennung Mutterland: Alles diess zeigt, wie die Anknüpfung der Familienverhältnisse an die Mutter und an die maternae caritatis foedera (Apul. M. 4, p. 91) der Idee der Liebe und verwandtschaftlicher Zuneigung in dem Systeme der Gynaikokratie eine Alles überragende Bedeutung beilegte. Unter den Ptolemaeern tritt diese Verbindung von Neuem hervor, und je weniger ihr hier die Wahrheit des Lebens zur Seite steht, um so entschiedener offenbart sich in der Wiedererweckung der Form das Bewusstsein des engen Zusammenhangs. Es verdient überhaupt unsere volle Aufmerksamkeit, dass in dem Hause der Ptolemaeer, zumal seit Philometors Zeit, manche jener gynaikokratischen Erscheinungen, die uns in den Urzeiten der Menschheit zum Theil in mythischem Gewande entgegengetreten sind, jetzt als geschichtliche Thatsache wiederkehren. Kleopatra-Kokke's Regierungszeit ist hiefür sehr belehrend. Je verbrecherischer der Charakter dieses Weibes, um so bemerkenswerther ist die Gewalt, mit welcher der Muttername wirkt. Ohne die tiefgewurzelte Achtung vor der mütterlichen Autorität hätten Kokke's Ränke nie vermocht, während einer mehr als 28-jährigen Regierung das Volk sowohl als die Söhne so unbedingt nach ihrem Willen zu lenken, und je nachdem es ihr Interesse verlangte, den Einen zu stürzen, den Andern zu erheben, jetzt Trennung von der Gemahlin, jetzt Versöhnung mit ihr herbeizuführen. Euerget II. hatte die Bestimmung getroffen, nach seinem Tode sollte die Wittwe und einer der beiden Söhne nach der Mutter Wahl die Regierung führen (Just. 39, 3). Die höchste Macht war also in des Weibes Hand gegeben. Das Volk gehorchte, als die Mutter entgegen dem ägyptischen Erstgeburtsrecht, den ältern Sohn, Soter II., von welchem sie weniger Unterwürfigkeit erwartete, vertrieb, und an dessen Stelle den jüngern Alexander I. zur Mitregentschaft erhob. Von Pausanias 1, 9, 1—3, dem griechischen und dem armenischen Euseb. wird in der Schilderung dieser Ereignisse die Allmacht des Mutterthums, und jene πειθηνία der Söhne und des Volks, als deren Hieroglyphe die Biene angesehen wurde (Horapoll: λαὸν πειθήνιον πρὸς τὸν βασιλέα), besonders hervorgehoben. (Fr. h. gr. 3, p. 721, 3; Euseb. ed. Mai et Zohrab, Mediol. 1818, p. 117; Letronne, Rec. 1, 57 ff.) Justin 39, 3. 4 erzählt das Schicksal, das die Mutter den beiden Töchtern Kleopatra und Selene bereitete, und bedient sich dabei des Ausdrucks non materno inter filias iudicio, quum alteri maritum eriperet alteri daret. Wie sehr diess iudicium matris mit dem Muttersystem zusammenhängt, kann jetzt niemand mehr verkennen. Dasselbe gilt von einer andern Bemerkung desselben Schriftstellers 39, 4. 5. Soter II. liess sich durch alles an ihm geübte Unrecht dennoch zu keiner feindseligen Handlung gegen die Mutter hinreissen. Verecundia materni belli, non viribus minor verliess er Cypern, und des Volkes Liebe gewann er namentlich dadurch quod cum matre bellum gerere noluisset. Besonders beachte man die Ereignisse, welche nach Kokke's Tod eintraten. Diese hatte zuletzt in Alexander I. ihren Rächer gefunden. Non fato sed paricidio spiritum dedit. Das Volk aber strafte den Muttermord durch die Vertreibung des Sohnes, uneingedenk, dass er nur aus Nothwehr gehandelt. Noch härtere Strafe verhängte es über Alexander II., als dieser nach 19tägiger Herrschaft seine Stiefmutter Berenike-Cleopatra, mit welcher ihn Sulla verbunden, erwürgen liess. Er büsste die That mit seinem Blute (Euseb. in den Fr. h. gr. 3, 723 init.). Es ist unverkennbar, dass das von Vater und Sohn an Mutter und Stiefmutter begangene Verbrechen als besonders frevelhaft erschien. Euergetes' II. Unthat an dem Sohne seiner Gemahlin zu rächen oder Kokke's gleich verbrecherischen Anschlägen entgegenzutreten, dazu liess sich das Volk nicht bestimmen, aber das matricidium, welches auch Nero's Aufnahme in die Eleusinien unmöglich machte (Suet. Nero 14), ertrug es nicht. Orests Klage, warum die Erinnyen sich denn nur gegen ihn unsühnbar zeigten, der Mutter Frevel gegen den Vater aber nicht rächten, scheint im Geschlechte der φιλομήτορες von Neuem Berechtigung zu gewinnen, und der Umstand, dass Horapoll. 2, 60 nur für den Muttermörder, nicht für den Vatermörder eine eigene Hieroglyphe anführt, dem gleichen Gedanken Ausdruck zu geben. Die Uebereinstimmung ist nicht zufällig. Beide Erscheinungen, so weite Zeiträume sie auch trennen, hat das Prinzip des Mutterrechts hervorgerufen. Was dort im Mythus durchge-

führt wird, erscheint hier als geschichtliche Thatsache. Noch andere Anklänge bieten sich dar. Berenike, die den Wagen besteigt, und, von Rache getrieben, die Pferde über Caeneus Leichnam lenkt (Valer. Max. 9, 10, 1), führt uns zu der römischen Tullia, Kleopatra in dem zaubermächtigen Charakter, den ihr die Tradition leiht, zu Circe-Medea, der Widerstand königlicher Frauen gegen erzwungene Verbindung (*παραλαβὼν παρ' ἀκούσης τὴν ἐξουσίαν* (Fr. h. gr. 3, 722) zu jenen Zeiten zurück, in welchen ähnliche Beeinträchtigung des weiblichen Rechts blutigen Widerstand hervorrief. Es ist, als träten die Zustände der Vorzeit und alle Greuel, welche der Kampf der Geschlechter um die höhere Macht hervorrief, von Neuem vor unsere Augen. In wilden Weibern rast des Dämons Wuth am grässlichsten. Das Gemälde, welches Justin 39, 1. 3 von Grypus' Gemahlin Tryphaena, Euergetes' II. Tochter, ihrer Grausamkeit gegen die gefangene Tochter, und den fruchtlosen Bitten ihres Gemahls entwirft, zeigt des ägyptischen Weibes Sinnesart und die Gestalt, welche die Gynaikokratie hier angenommen, im furchtbarsten Lichte (vergl. Diod. 19, 67 über Kratesipolis und ihre Thaten zu Sicyon). Welcher Erniedrigung aber der männliche Theil des Volkes unter der Herrschaft solcher Zustände anheimfiel, geht aus den Schicksalen des spartanischen Königs Cleomenes und seiner als Geissel an den Hof des Ptolemaeus-Euergetes gelieferten Mutter (c. 22. 31), wie sie Plutarch schildert, am deutlichsten hervor. In den Worten, mit welchen der gefangene König das Fehlschlagen seines letzten Versuches beklagt (c. 37): *οὐδὲν ἦν ἄρα θαυμαστὸν, ἄρχειν γυναῖκας ἀνθρώπων φευγόντων τὴν ἐλευθερίαν*, hat der ganze sociale Zustand des ptolemäischen, dem entarteten Dionysos-Kult ergebenen Aegyptens seine Darstellung erhalten. Als Physkon der römischen Gesandtschaft begegnete, trug er das durchsichtige Gewand, wie es der dionysische Kult von den Frauen verlangte. Während die Römer über des Mannes thierisch-sinnliche Gestalt und die Schamlosigkeit, mit welcher er dieselbe zur Schau trug, staunten, bewunderten die Alexandriner des Africanus Haltung und Würde, als er die Strassen ihrer Stadt durchschritt (Just. 38, 8). In dieser Begegnung lag die ganze Vergangenheit, aber nicht weniger das Vorspiel der Zukunft des Landes. Augustus Octavianus neben Kleopatra's Leichnam zeigt, zu welchem Ausgang das Schicksal den Kampf hindurchführte. Vor dem neuen Orest sinkt die letzte grosse Candace des Orients, der vollendete Typus einer dionysischen Aphrodite, die für des Weibes, für der Mutter Recht in die Schranken getreten war, besiegt in den Staub, nachdem sie die berühmtesten der Römer sich dienstbar zu machen gewusst hatte. Das apollinische Prinzip, dem der erste Ptolemaeer das tiefere des Sarapis-Isis-Kults vorgezogen hatte, feierte in dem römischen Orestes seinen Triumph. Aber aus dem Staate verdrängt, unternahm der Mutterkult in Verbindung mit der Religion einen neuen Siegeszug, und aus dem Orient, aus Aegypten zumal, über alle Theile des Abendlandes verbreitet, hat er selbst die Religion der rein geistigen Paternität sich dienstbar und zugleich mit der immer tiefern Zerrüttung der aus dem römischen Reich hervorgegangenen modernen Staaten sich in unsern Tagen zur höchsten Ausbildung zu erheben gewusst. So schwer ist es, dem rein geistigen Prinzipe über das stofflich-tellurische Schwergewicht unserer leiblichen Natur jenen Sieg zu sichern, von dessen Verfolgung auch prometheische Qualen die Menschheit abzuschrecken dennoch nie vermögen werden.

CLX. Die letzten §§. dieses Werks sind einigen kleineren Nachträgen gewidmet. Der Kampf des berittenen Theagenes mit dem Rinde (S. 124, 2) entspricht den Taurokatapsien, wie wir sie auf Bildwerken dargestellt sehen. Marmora Oxoniensia, pars 2, tab. 8, fig. 58. Millin, peintures de vases 1, p. 85; 2, pl. 78. Sch. Pind. P. 2, 78. — Die auf S. 153, 1 berührte Lehre der Aegypter von der Mischung eines Gottes mit einem sterblichen Weibe wird von Plut. auch im Numa c. 4 berührt. — Die S. 161, 1 aufgestellte Beziehung des Storchs zu den Lelegern und der karischen Hera findet in Porphyr. de abstin. 3, 5 ausdrückliche Bestätigung. — Ueber die mütterliche Beziehung der Sphinx (S. 170, 1) Young im Quarterly Review T. 19, p. 412; Letronne, recherches p. 407: *τῇ δὲ θεᾷ Λητοῖ πρόσπολον ἁγνοτάτην.* Ferner das von Payne Knight, Symbol. lang. p. 58 beschriebene Monument. — Das Frag- und Antwortspiel der Gymnosophisten mit Alexander (Seite 186, 1) berichtet auch Clem. Alexandr. Strom. 6, 634, p. 578 Potter. — Für Mysien (S. 189, 2) wird besonders die amazonische Hiera bei Philostr. Heroic. c. 2, p. 690 Olear und Xenophons Erzählung am Ende der Anabasis über die ihn aufnehmende Mysierin bedeutend. — An die persische Atossa (S. 224, 1) knüpft sich folgende Tradition, Euseb. Pr. Ev. 10, 7: *καὶ πρώτην ἐπιστολὰς συντάξαι Ἄτοσσαν, τὴν Περσῶν βασιλεύσασάν φησιν Ἑλλάνικος.* Ebenso Clemens Alex. Str. 1, p. 307 D.; Tatianus in orat. ad Graecos, Segm. 2, p. 5, ed. Worthii: *ἐπιστολὰς συντάσσειν συνεστήσατο ἡ Περσῶν ποτὲ ἡγησαμένη γυνή.* In dem von Heeren edirten Anonymus de mulieribus quae bello inclaruerunt (siehe Fr. h. gr. 1, p. 68, No. 163 b) wird der Atossa, des Ariaspes Tochter, das *διὰ βίβλων τὰς*

ἀποκρίσεις ποιεῖσθαι beigelegt, und diess als eine Regierungsmaxime des herrschenden Weibes, das sich auch zuerst mit Eunuchen umgeben und mit der Tiara geschmückt haben soll, dargestellt. Dass die bemerkte Tradition mit den Gebräuchen der asiatischen Gynaikokratie zusammenhängt, lässt sich wohl nicht bestreiten. Man vergleiche damit Plutarchs Nachricht im C. Gracchus c. 13 über Cornelia's Briefe: *ταῦτα γὰρ ἐν τοῖς ἐπιστολίοις αὐτῆς ἠνιγμένα γεγράφθαι πρὸς τὸν υἱόν.* Candace's und Alexanders Briefwechsel erhält dadurch doppelte Bedeutung. — Ueber Sarapis' Verbindung mit *Κόρη* (S. 183, 1) Julian. Imperat. Ep. 71: *Σαράπις πάρεδρος Κόρης*; B. Peyron, pap. Greci del Museo Britannico p. 7—9. Ueber Rhacotis zu Alexandria (S. 182, 2) Paus. 5, 21, 5. Ueber die Inthronisation auf Hephaists Stuhl zu Memphis (S. 182, 2) das Dekret von Rosette, C. J. Gr. 4697, und Schol. Germanici p. 71 Buhle.

CLXI. Zu der Anfertigung des Alexander-Bildnisses durch Candace (S. 203, 2 Note) hebe ich folgende für die Charakterisirung der gynaikokratischen Kulturstufe nicht unwichtige Erscheinung hervor. In einer grössern Anzahl von Papyrus-Urkunden wird den Namen der contrahirenden Partheien ein genaues Signalement beigefügt. Eines aus dem Papyrus Anastasi lautet so: *Σέμμουθις Περσινηΐ, ὡς L κ' β, μέση, μελίχρως, στρογγυλοπρόσοπος, ἔνσιμος ἡσυχῇ*, das ist: Semmouthis Persinei, alt an die 22 Jahre, mittlerer Statur, gelbfarbig, runder Gesichtsbildung, etwas platter Nase. (Persinei ist zweifelsohne Bezeichnung der Mutter. Was Reuvens 3. lettre p. 10 darüber bemerkt, scheint mir Alles unbegründet. Näher liegt Persine des Heliodor'schen Romans, und aus dem alexandrinischen Festzug bei Athen. 5, p. 198 E.: *Πέρσης τελεταί*, was Casaubon. ohne Grund in *ὀρφεοτελεσταί* bessert. Vergl. Suid. *Ἡραΐσκος*; Tz. Lyc. 798; Schol. Apoll. Rh. 4, 589; Valer. Fl. Arg. 7, 238; Hedylos ap. Athen. p. 497 D.) Weitere Signalements: Pap. Leid. M.; Kaufurkunde des Osoroëris bei St. Martin, I. d. savants 1822 Sept.; Brugsch p. 22; Letronne, recompense promise à qui indiquerait ou ramenerait un esclave fugitif im Anhang zu dem Diodot'schen Aristot. Paris 1838, p. 16. Damit stimmt die genaue Körperbeschreibung jedes einzelnen Heroen in den Heroengeschichten des Philostrat, die eine Wiederbelebung des alten Glaubens sich zum Ziel setzen, überein. Der Umstand, dass die Signalements sich in demotischen Urkunden finden, zeigt, dass sie mit zu den Uebungen des einheimischen Priesterrechts gehörten. Das führt auf Diodors Angabe (1, 44), wonach die *ἀναγραφαὶ* der Priester angaben: *ὁπηλίκος ἕκαστος τῶν βασιλευσάντων ἐγένετο τῷ μεγέθει καὶ ὁποιός τις τῇ φύσει;* ebenso auf Herod. 2, 106 und Diod. 1, 55, wo das genaue Körpermass des Sesostris angegeben wird. Man denke ferner an die aus ägyptischen Gräbern hervorgegangenen Portraitbilder, deren der Louvre mehrere enthält, und an die von Körpereigenschaften hergenommenen Namen: Rhodopis, Rhodogyne, Nitocris *ξανθὴ τὴν χροιάν*, wozu Epit. de nom. rat.: Antiquarum in usu frequenti praenomina fuerunt Rutilia, Caesella, Rodocella, Murcula, Burra. Champollion, Rosellini, Brunet de Presle glauben an Portraitbilder der Könige, welche bei Anfertigung der Statuen benützt wurden, so dass es der ägyptischen Forschung möglich werden wird, eine in die ältesten Zeiten zurückgehende Ikonographie zu entwerfen. Vergl. R. Rochette, peintures antiques inédites p. 243—246. Journal des savants, Septembre 1834. Solcher Gebrauch, verbunden mit dem Hang der orientalischen Völker zur Physiognomie, dieser *θεόπεμπτος ἀπλανὴς μαντεία*, wie Adamantios Sophista, Physiognom. ed. Paris. 1540, p. 4 sie nennt (vergl. Theocrit. Ep. 11 mit Kiessling), legt Zeugniss ab für die hohe Bedeutung, welche die mütterlich-stoffliche Kulturstufe der körperlichen Erscheinung beimisst. (Vergl. Pausan. 5, 16, 2; Diod. 13, 83 und die Epigramme der locrischen Dichterin Nossis, die sich mit Sappho vergleicht in der Anth. Palat. 6, 353. 354; 9, 604. 605; 7, 718.) So spricht bei Leemans, Pap. D. p. 25 der dankbare Petent für den hilfreichen Beamten den Wunsch aus: *περὶ μὲν οὖν τούτων δοί σοι ὁ Σαράπις καὶ ἡ Ἶσις ἐπαφροδισίαν, χάριν, μορφὴν πρὸς τὸν βασιλέα καὶ τὴν βασίλισσαν, δι' ἧς ἔχεις πρὸς τὸ θεῖον ὁσιότητα.* Also auch hier wird nur die äussere physische Körper-Erscheinung hervorgehoben und alles Innere vollkommen übergangen. Eben diese Richtung des Geistes ist es, in welcher ich die Stofflichkeit der Kultur besonders erkenne. Auch zu Rom sah man anfänglich auf das innere Moment so wenig, dass selbst furiosi nur beschränkt, nicht für unfähig erklärt (fr. 2 D. 5, 1), und homines notae insaniae nicht von der Testamentserrichtung ausgeschlossen wurden (Val. Max. 8, 8, 1). Wo immer äussere Eigenschaften einen Halt geben, vermied man es, die dementia in den Vordergrund zu stellen (Fr. 3, §. 1 D. 26, 1). Mit der Voranstellung der äussern Erscheinung steht die besondere Sündhaftigkeit, welche man in der Körperverletzung erblickte, im Zusammenhang. Diod. 1, 91 ist hierüber besonders belehrend, und der Ausschluss der Personalhaft in Schuldsachen (1, 79), die man jedoch contractlich stipuliren konnte (Pap. Leid. O. Vergl. Ed. Tib. Jul. Alexandri §. 4), schliesst sich an dieselbe Grundanschauung an. Alle diese Eigenthümlichkeiten entspringen der-

selben Grundidee, der ausschliesslichen Beachtung des leiblich-stofflichen Lebens, das auch dem Mutterrecht zu Grunde liegt. Dass sie zugleich mit jener *εἰρήνη* und *εὐνομία* der Muttervölker, die freilich in Aegypten in Folge der fremden Eroberung sich verlor (Theocr. 15, 48), im innigsten Verbande stehen, liegt auf der Hand. — Eine weitere Bemerkung schliesst sich an die Betrachtung der Nitocris-Rhodopis an (S. 116, 1 ff.). Die aphroditisch-hetärische Eigenschaft derselben kehrt in Rhodogyne, wie eine persische Königin genannt wird, wieder. Wir finden sie bei Philostrat Im. 2, 5, und in dem von Heeren edirten anonymus de mull. virtutt. Polyaen. strat. 8, p. 600 ed. Cas. Dio Chrysost. or. 64, p. 328. Die hetärisch-amazonische Natur wird durch eine Eigenschaft ausgedrückt, welche wir auch an dem Standbild der Semiramis gefunden haben. Nur die eine Kopfhälfte zeigt geordnetes Haar; die rechte ist ungeordnet. Darin liegt der Gedanke der einseitig linken oder mütterlichen Abstammung der Amazonen, wie sie das Genealogisiren *ἀπὸ τῶν μητέρων* beweist, und Nitocris' eine Sandale ebenfalls aussprechen soll. (Cavedoni, Museo del Catajo, p. 94, No. 1333.) Bemerkenswerth ist, dass einem von Plutarch Demosth. 7 mitgetheilten Mythus zu Folge der grosse Redner in ähnlicher Weise dargestellt wurde. In dem unterirdischen Gemache obliegt er 3 Monate den Redeübungen *ξυρούμενος τῆς κεφαλῆς θάτερον μέρος*. Man könnte die Erklärung an den Umstand anknüpfen, dass nach Einigen der Mutter Mutter barbarischer Herkunft, der Sohn also halbecht gewesen sein sollte (c. 4). Begründeter wird es jedoch sein, in der halben Kopfschur einen Ausfluss des chthonischen Gedankens, wie er in dem Hypogeum liegt, zu erkennen, die ganze Vorstellung aber auf Demosthenes' Verdienst um die heimische Erde, ihre Freiheit und Vertheidigung gegen den Makedonier zu beziehen. Die dem Mutterland erwiesene Liebe führt zu der Idee des Mutterrechts und der Hervorhebung einseitig mütterlicher Natur zurück.

CLXII. Die im §. 141, S. 329, 1 ff. gegebene Darstellung des epizephyrischen Mysterienkultes und der in dem Eunomus-Mythus enthaltenen höhern Religionsidee leiht einem von Dubois-Maisonneuve, Introduction à l'étude des vases antiques d'argile peints, Paris 1817, chez Didot ainé zu pl. 43—45 mitgetheilten Bericht über den Inhalt des im J. 1815 zu Bari eröffneten Grabes besondere Bedeutung. Unter den aufgefundenen Gegenständen werden eine Rüstung, eine jetzt in der Münchener Sammlung (No. 805) aufgestellte Vase von vorzüglicher Schönheit, eine goldene Krone und eine Anzahl (leider nicht näher beschriebener) Goldmünzen mit der Umschrift *ΛΟΚΡΩΝ* besonders hervorgehoben. Diese letztere Angabe muss unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Locrische — und, wie ich anzunehmen Grund habe, epizephyrische — Münzen in einem apulischen Grabe können kein Zufall sein, und ebensowenig durch die Vermuthung locrischer Heimath des an dem Strande der Adria beigesetzten Kriegers genügend erklärt werden. Ihre Wahl ist nach meiner Ueberzeugung die Folge des epizephyrischen Musenruhmes in dem von mir oben entwickelten Mysteriensinne. Die Darstellungen, welche die Münchener Vase schmücken und die man bei Maisonneuve l. c., so wie bei De Witte, élite céramographique T. 2, pl. 86 mitgetheilt findet, stimmen mit dieser Auffassung vollkommen überein. Wie man auch über das Einzelne denken mag, die Herrschaft des bacchischen Mysteriengedankens, der auf den apulischen Grabgefässen so allgemein hervortritt, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Die Neunzahl der weiblichen Gestalten, deren drei mittlere die Töne der Lyra und Kithara harmonisch erklingen lassen, folgt dem Vorbild der Musen, ohne darum diese selbst darzustellen. Sisyphos, dessen Name auf dem Epheublatte, das der Ephebe in der Hand hält, deutlich zu lesen ist, wird von Philostrat. Im. 2, 16 (Theogn. 702—704) der weise Weihepriester der Orgien des Palaimon genannt und auf unserm Bilde selbst mit Jason und Medea, deren *θρῆνος τελεστικὸς καὶ ἔνθεος* derselbe Philostrat Heroïc. c. 19, p. 740 Olear. erwähnt, in Verbindung gesetzt. Der Grundgedanke der dionysischen Weihen, nämlich die durch sie zugesicherte Eudaimonia, welche die Trauer überwindet und den Locrer zur fröhlichen Begehung des Todtenfestes begeistert, kann also als oberster Gedanke jener Grabdarstellung nicht zweifelhaft sein. Bedürfte es zur Empfehlung dieser Idee noch eines Beweises, so würde man das Ruveser Gefäss bei Minervini, illustrazione di un antico vaso di Ruvo, memoria presentata all' Accademia Pontoniana, Napoli 1845, 4⁰ nicht von der Hand weisen können. Die beigeschriebenen Bezeichnungen *ΕΥΔΑΙΜΟΝΙΑ, ΠΑΝΔΑΙΣΙΑ, ΥΓΙΕΙΑ, ΠΟΛΥΕ (ΤΗΣ)*, vergegenwärtigen jene *καλαὶ ἐλπίδες*, welche die *ἐπίκτησις τῆς τελετῆς* bilden, und erheben die von mir sowohl in dem vorliegenden Werke als in der Gräbersymbolik entwickelten Ideen, allem Widerspruche oberflächlicher Kritiker zum Trotz, zu dem höchsten Grade der Gewissheit. Millins und Laborde's System der Vasen-Erklärung wird gegen Millingens und fast aller Neuern dürre, ideenlose Auffassungsweise glänzend bestätigt. Le vase Minervini donne à leur manière de voir une solidité à toute épreuve, un caractère de certitude (De Witte l. l.). Es ist nicht dieses Orts, die Einzelnheiten des

Ruveser Gefässes zu betrachten. Nur die Uebereinstimmung desselben mit den Ideen, die wir in dem locrischen Mysterienkult erkannt haben, sollte hervorgehoben werden. Beachtung verdient, dass auf demselben Gefäss die personificirte Initiation durch *ΚΑΛΗ* bezeichnet wird: eine Bestätigung der von mir S. 233 Note, diesem Worte gegebenen Mysterienbeziehung; ebenso, dass die Inschrift bei Fabretti p. 704. No. 248: *καὶ μετὰ τὸν θάνατον Μοῦσαί μου τὸ σῶμα κρατοῦσιν*, die höhere Bedeutung der Musen und ihrer Darstellung auf Sarkophagen ausser Zweifel setzt. Theocr. 9, 35. Cavedoni, Catajo p. 73—78. — Bei der geringen Anzahl bis jetzt zu Tage gekommener locrischer Werke mache ich auf Bulletino 1829, p. 167, De Witte, élite, introd. p. 25 aufmerksam. Auf den locrischen Münzen erscheint *ΕΙΡΗΝΗ* (Eckhel, D. N. 1, p. 276; Millingen p. 67), welches wir auch auf jenen der karischen Nysa und Alexandria finden. Eirene als Attribut gynaikokratischer Staaten kann uns nicht überraschen, ebensowenig, wenn wir bei Laborde 1, pl. 65 *Ἰρήνη* mit *Διόνυσος*, dem Gotte aller Versöhnung und Eintracht, verbunden erblicken. So zeigt sich in Allem Zusammenhang und eine auch auf das Einzelnste sich erstreckende Consequenz.

CLXIII. Ich schliesse die Reihe dieser nachträglichen Betrachtungen und damit das ganze Werk mit der Hervorhebung einiger den römischen Gesetzbüchern entnommenen Stellen, in welchen der Kampf des römischen Paternitätsprinzips mit den mütterlichen Anschauungen des Orients, Aegyptens insbesondere, klar hervortritt. In Fr. 26 pr. D. 26, 2 (vergl. L. 1, C. 8, 46) wird folgendes Responsum Papinians mitgetheilt: Jure nostro tutela communium liberorum matri testamento patris frustra mandatur; nec si provinciae praeses imperitia lapsus patris voluntatem sequendam decreverit, successor eius sententiam, quam leges nostrae non admittunt, recte sequetur. Der Nachdruck, mit welchem hier das ius nostrum in den Vordergrund gestellt wird, zeigt den tiefen Gegensatz, in welchem sich Rom zu der Auffassung der Provinzen erblickte. Vergl. L. 6, C. 8, 46. Zugleich sehen wir, wie allem Rechte zum Trotz, der Praeses provinciae dennoch öfters genöthigt war, den Anschauungen des Landes nachzugeben. In dem Mutterrechte Aegyptens war die Führung der Vormundschaft von Seite der *Γεννητική* natürlich begründet. Wir haben sie in dem Königshause vielfach gefunden, und können uns überdiess auf die Dotalstreitigkeit der *δίδυμαι*, wo Ptolemaeus das Vermögen der Töchter der Mutter ausliefert, eben so auf die Tibellas des Berliner Pap., welche für den Sohn den Vertrag abschliesst, und die nicht wenig zahlreichen Fälle, in welchen die Frau ohne Vormund bei eigenen Rechtshandlungen auftritt, beziehen. — Dem Geist des Orients nicht weniger entgegengesetzt ist die Regel, welche Paulus in Fr. 12, §. 3 D. 26, 7 über die dem tutor pupilli zu bewilligenden Ausgaben aufstellt. Darf er der Schwester seiner Pflegebefohlenen eine Dos aussetzen? Die hohe Gunst, welche die Bestellung der Aussteuer insbesondere seit den augustischen Ehegesetzen durch alle Rechtstheile begleitet, und die öfter zu ausserordentlichen Auskunftsmitteln geführt hat, drängt zur Bejahung der Frage. Nun höre man, welcher Beschränkung Paulus diese Bejahung selbst wieder unterwirft. Sed non dabit dotem sorori pupilli (pupilli fehlt in der vulgata; Cuiac. obs. 21, 35 scheint dieser Lesart gefolgt zu sein und sorori tutoris verstanden zu haben) a l i o p a t r e natae, etiamsi aliter nubere non potuit; nam etsi honeste ex liberalite tamen fit, quae servanda arbitrio pupilli est. Dieser Entscheid steht nicht allein. Er wiederholt sich in dem des Constantin, welcher fratres et sorores uterini von der inofficiosi querela ausschliesst (L. 27, C. 28). Wir sehen, die Gemeinsamkeit der Mutter gibt keine Ansprüche. Die für eine *ὁμογάστριος* ausgesetzte Dos ist nichts weiter als liberalitas, die wie jede Schenkung dem Entscheid des Pupillen anheimgestellt werden muss (L. 16, C. 5, 37. Vergl. L. 3. 9. 22. C. 5, 37.) Diese Nachsetzung der Mutter widersprach den Ideen des Orients, welcher übereinstimmend mit den frühern Anschauungen des Alterthums überhaupt gerade die *Γεννητική* als die Quelle der innigsten Verbindung betrachtete. Sie gerieth daher namentlich mit Aegypten in Kampf, wie denn das Rescript Diocletians L. 21, C. 5, 62 die Ansprüche, welche Parammon auf das Verhältniss der uterini stützt, zurückzuweisen sich genöthigt sieht. Es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass die stofflichen Ideen des Orients, welche hier mit solcher Entschiedenheit zurückgewiesen werden, dennoch den mächtigsten Einfluss auf die seit dem Beginn der Kaiserzeit immer mehr hervortretende Rückkehr des römischen Rechts zu der physischen Betrachtungsweise des Geschlechtsverhältnisses ausgeübt hat. Der Gesichtspunkt der fertilitas mulieris, den August zuerst aufstellte, enthält eine Annäherung an das System der *Γεννητική*, dessen zu weite Ausdehnung von den Kaisern zurückgewiesen werden musste. Gordians Rescript in L. 11, C. 5, 37 liefert hiefür ein bemerkenswerthes Beispiel: Neque enim ignoras, non multum patrocinari foecunditatem liberorum feminis ad rerum suarum administrationem, si intra aetatem legitimam sint constitutae. Octaviana hatte sich also dem Glauben hingegeben, das Verwaltungsrecht einer Volljährigen

hänge ebenfalls von der mütterlichen Fruchtbarkeit ab. Kunstdarstellungen, wie die im Landhause der Munatia Procula aufgefundenen (R. Rochette, peint antiq. inédit. p. 397) und die der Basreliefs Spada werfen auf die zu Ende des ersten Jahrhunderts herrschende Geistesrichtung einiges Licht. Diese Bemerkungen mögen genügen, um den Gewinn anzudeuten, der sich aus der Betrachtung des Mutterrechts für das geschichtliche Verständniss der römischen Rechtsquellen ziehen lässt. Das System der Paternität erhält nur aus dem Gegensatz der Gynaikokratie, die Entwicklung des römischen Familienrechts nur aus dem steten Kampf beider Gesichtspunkte ihr volles Verständniss und ihre richtige Stellung zu der Geschichte der menschlichen Kultur überhaupt.

CLXIV. An frühern Stellen des vorliegenden Werks ist die Angabe Strabo's über die Gynaikokratie der Kantabrer und die ausschliessliche Töchtererbfolge derselben mitgetheilt worden. (26, 1; 92, 2.) Hier einlässlicher auf dieselbe zurückzukommen, veranlasst mich eine von Eugène Cordier in der Revue historique de droit français et étranger, Paris 1859, p. 257 bis 300; 353—396, unter dem Titel: le droit de famille aux Pyrénées, veröffentlichte Untersuchung, deren Resultate eine merkwürdige Bestätigung mehrerer meiner Grundgedanken liefern. Strabo's Bemerkung wird jetzt erst in ihrem dunkelsten Theile, der ehelichen Aussteuer der Brüder durch die Schwestern, ganz verständlich. Meine eigene Untersuchung nimmt folgende Entwicklung. Zuerst bietet sich die Frage dar: Aus welcher Quelle konnte der Geograph, der 3, p. 166 selbst die Unsicherheit der Angaben über Spanien beklagt, seine Behauptung schöpfen? Bei keinem andern Schriftsteller findet sich eine Unterstützung, eben so wenig eine Wiederholung derselben. Aber Strabo, des Gallus Aelius Begleiter in Aegypten (17, p. 816), ist der Zeitgenosse Augusts, dessen Kriege gegen die Kantabrer vielfältig hervorgehoben werden (Cassius Dio 51, 20; 53, 25; 54, 5. 11; Florus 4, 12, §§. 46 bis 60; Orosius 6, 21; Sueton in Octav. 20. 21. 81. 85; Mela 3, 1, §§. 9. 10 mit Tschukius 3, 1, p. 38; Plin. 1, 2, §. 17; 4 20, §. 110; 25, 8, §. 85; Plut. mor. 396 Didot; Justin 44, 5; Strabo 17, p. 821). Durch diese Ereignisse wurde das Volk bekannter, und die Vereinigung gynaikokratischer Lebensformen mit der höchsten Tapferkeit mochte hauptsächlich dazu beitragen, die Aufmerksamkeit der Römer auf jenen Zug des häuslichen Lebens bei den von ihnen so sehr gefürchteten Feinden zu lenken. Wie in den angegebenen Stellen, so wird auch von andern Schriftstellern die höchste Freiheitsliebe, die unvertilgbare Anhänglichkeit an die Heimath und der auf diesen edlen Gründen ruhende Heldenmuth des Volkes, der sie noch über die mit ihnen so oft verbundenen Asturer erhob, auf's rühmendste anerkannt. (Horat. C. 2, 6, 2; 2, 11, 1; 3, 8, 22; 4, 14, 41; Epp. 1, 12, 26; Sil. Ital. 3, 325—331; 16, 44 ff.; Juvenal. 15, 93 ff.) Wie nun die innere Verwandtschaft der Tapferkeit mit der Gynaikokratie nach früher gemachten Bemerkungen ganz natürlich erscheint, so wird uns jetzt auch die Wahl weiblicher Geisseln völlig verständlich. Suet. 21: a quibusdam novum genus obsidum foeminas exigere tentavit (Augustus): quod negligere marium pignora sentiebat. Dazu Tacit. Germ. c. 20. Oben S. 79, 1. Zwar werden diese Worte nicht bestimmt auf die Kantabrer bezogen, und Polyb hebt an mehreren Stellen (10, 18. 34. 35: *οἱ περὶ τὸν Ἀσδρούβαν — — ᾔτησαν χρημάτων τε πλῆθος καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τὰς θυγατέρας εἰς ὁμηρίαν.* Vergl. 8, 1: *πίστεις ὅρκοι, τέκνα, γυναῖκες*) dieselbe Sitte auch für andere spanische Völkerschaften hervor: aber die bestimmte Nachricht, dass August namentlich von den Kantabrern Geisseln forderte, rechtfertigt uns, sie wenigstens mit auf dieses Volk zu beziehen. (Flor. 4, 12, 52.) Ebenso stehe ich nicht an, eine von Diodor 5, 34 zunächst für die lusitanischen Iberer bezeugte Sitte auf die Kantabrer zu erstrecken und sie mit dem eigenthümlichen Erbrecht dieses Stammes in Verbindung zu bringen. Denn es ist klar, dass dieses, indem es die Jünglinge zur Armuth verurtheilte, am kräftigsten zu jenen Versammlungen und Streifzügen in das iberische Flachland, welche Diodor von den *οἱ μάλιστα ἀπορώτατοι ταῖς οὐσίαις, ῥώμῃ δὲ σώματος διαφέροντες* hervorhebt, zu bewegen geeignet war. Der Einfluss des von Strabo berichteten Familienrechts auf die ganze Lebensgestaltung des Volkes offenbart sich in seiner durchgreifenden Wichtigkeit namentlich dann, wenn wir die grosse einheitliche spanische Völkerfamilie (Herod. bei Stephan. *Ἰβηρίαι*), zu welcher die Kantabrer unstreitig zu zählen sind, in demjenigen Lichte, in welchem sie die Geschichte darstellt, uns vergegenwärtigen. Alle Züge, mit welchen wir das gynaikokratische Leben bei andern Stämmen ausgestattet gefunden haben, begegnen bei den Iberen von Neuem. W. v. Humboldt steht mit den ausdrücklichen Zeugnissen der Alten in völligem Einklang, wenn er in seiner Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens vermittelst der vaskischen Sprache (gesammelte Werke 2, besonders S. 158 ff.) dem iberischen Charakter den Hang zu friedlicher Ruhe zuschreibt. Was die Alten (Strabo 3, p. 164. 165) über die ungebändigte Wildheit, besonders der nördlichen Stämme, anmerken, kann nicht dagegen geltend ge-

macht werden. Es beweist nur, bis zu welcher Wuth der Verzweifelung der durch Rom vorbereitete Untergang der angestammten Freiheit sonst friedliebende Völker zu entflammen vermochte. Ja es ist gewiss beachtenswerth, dass gerade die Kantabrer, bei welchen die Gynaikokratie am geregeltsten auftritt, samt ihren Frauen den Ruhm männlicher Todesverachtung in höherm Grade als die übrigen Iberer, z. B. als die benachbarten Asturer, geniessen. Ungereizt dagegen offenbarten sie stets jenes ingenium in pacis partes promptius, das Florus l. l. an ihnen hervorhebt. Daher finden wir sie nur in kleinen Ausfällen (Strabo 3, 158; Flor. 2, 17, 3), niemals auf jenen weiten Eroberungszügen, in welchen die Gallier sich gleich verheerenden Waldströmen bis nach Asien ergiessen, auch nie wie diese von jener unedlen Todesverachtung, die für einen Becher Weines leichtsinnig das Leben zum Preise setzt, fortgerissen (Athen. 4, 40). Den Heldenmuth der Iberer erzeugen nur edle Motive, die Liebe zur Heimath und zur Freiheit, in deren Vertheidigung die Wildheit keine Schranken kennt, und die persönliche Treue, die den Weihetod hervorruft. (Val. Max. 2, 6, 11; Strabo 3, 165; Plut. Sertor. 14.) Der iberische Grundcharakter ist auch den Celtiberen, welche Polyb 11, 31 und fr. 14, auch öfters Diodor 5, 33 bis 38 einfach Iberer nennt, geblieben, und selbst von den ungemischt celtischen Stämmen, welche die Alten *Κελτικοί* nennen, und von den Galliern, wie wir sie später in Gallien finden, durchaus unterscheiden, wird ausdrücklich bezeugt (Polyb. 3, 2), dass sie von der iberischen Bildung überwunden wurden, so dass es den Eingebornen gelang, auch hier ihre Eigenthümlichkeit zu der vorwaltenden zu machen, dem ganzen Lande mithin in dem Charakter die in den Volksbestandtheilen nicht mehr vorhandene Einheit zu bewahren. Von jener Prahlsucht und Ostentation, welche die Gallier nie abzulegen vermochten, sind die Celtiker nicht weniger als die gemischten und ungemischten Iberer durchaus frei, und Diodor 5, 32 (Athen. 13, 79) beschränkt auch den Hang zur Knabenliebe ausschliesslich auf die Erstern, wie Strabo 3, p. 164 von den Letztern rühmt, dass sie die grösste Mässigkeit im Leben und in der Nahrung beobachteten, und die Keuschheit höher hielten als das Leben. Die Liebe zur Reinlichkeit, welche Diodor 5, 33 hervorhebt, steht mit dieser Tugend der Seele im engsten Zusammenhange. Der innere und der äussere Schmutz sind, zumal auf ursprünglichen Bildungsstufen, stets Zwillingsgeschwister. Selbst die Sitte, mit Urin den ganzen Körper, vornehmlich die Zähne zu reinigen (Strabo 3, 164), erscheint eher als Aeusserung desselben Hanges zur Pflege des Daseins und der Gesundheit, denn als Beweis iberischer Rohheit, wofür es die über die Anlage eines nach ihrem Sinn uncivilisirten Lebens so falsch urtheilenden Griechen und Römer ansehen wollen. (Diod. 5, 33.) Wenn sich in allen diesen Zügen der erhebende Einfluss des Weibes unverkennbar äussert, so erscheint nun die Verbindung des Vaterrechts und seiner strengsten Durchführung mit dem Namen der Gallier im Gegensatz zu dem kantabrischen Mutterprinzip doppelt bedeutend. Zwar wird von Plutarch, mull. virt. *Κελταί* und Polyaen. Strat. 7, c. ult. die Sitte, Weiber zu Schiedsrichtern im Völkerstreite zu erwählen, und die darauf gegründete Bestimmung des hannibalischen Bündnisses den Celten im Sinne der spätern Zeit, also den Galliern, beigelegt. Oben S. 271, 2. Aber Livius' Erzählung (21, 24. 25) zeigt, dass jenes Bündniss nach der Zusammenkunft des punischen Feldherrn mit den einheimischen Völkern bei Ruscino in der nächsten Nähe der heutigen Stadt Perpignan (A. Thierry, hist. des Gaulois 2, 9. 10. 99, Bruxelles 1842) zu Stande kam, dass mithin auch hier nicht an gallische, sondern an iberische oder liguro-iberische Völker und Sitten zu denken ist, wie denn auch die Ruscino benachbarte Stadt Illiberis die vascisch-iberische Sprache auf's entschiedenste kundgibt. Das iberische Mutterprinzip erhält dadurch eine neue Erweiterung, wie andererseits das oben von den biscaischen Guernikern über die Herrschaft der linken Seite (vergl. auch Sil. Ital. 16, 241), über die Selbstwahl von Seite des Mädchens (Aristot. ap. Athenaeum 13, c. 5, p. 575. 576; Justin 43, 3; oben S. 92, 2), endlich über die weibliche Behandlung des Vaters bei der Geburt eines Kindes (Str. 3, 165; oben S. 255, 2) bei den Iberen und iberischen Corsen Angeführte nun ebenfalls in seine richtige Verbindung eintritt. Wir können hieran die Nachricht von dem Trennen der feindlichen Schlachtlinien durch die Frauen auf den balearischen Inseln, und die Heiligkeit des mütterlichen Prinzips auf Sicilien desshalb anschliessen, weil diese Inseln nicht weniger als Corsica (Seneca. cons. ad Helviam 8) als Aquitanien (Str. 4, p. 176; Caes. b. g. 1, 1) und die Küstenländer westlich vom Rhodanus ursprünglich von dem iberischen Stamme besetzt waren. Die Billigkeit der weiblichen Entscheide und ihr Einfluss auf Aufrechterhaltung enger Verbindung und Freundschaft sowohl zwischen den einzelnen Familien als den Stämmen und Städten des Volks heben Plutarch und Polyaen fast in gleichen Worten hervor, und derselbe Zug des Einmuths und gegenseitiger Anhänglichkeit wird von den spanischen Vasken gerühmt. Gynaikokratische Völker gehen nothwendig mehr und mehr zur Anhänglichkeit an die Scholle und zu einer gewissen

abgeschlossenen Selbstbeschränkung, welche sich mehr in der tapfern Vertheidigung der geliebten Heimath als in der Bekämpfung Fremder gefällt, über. Der Ackerbau wird Hauptbeschäftigung (Humbolt S. 170, N. 3) und in seiner Ausübung erreicht das Weib jenen Grad körperlicher Kraft, welcher einer gynaikokratischen Stellung unentbehrlich ist. Die Frauen, in deren Ermessen der Vertrag von Ruscino die Schlichtung aller Streitpunkte mit dem Bedroher der römischen Weltherrschaft legte, besorgten allein wie das Haus so den Acker, badeten in kurzer Unterbrechung ihres harten Tagewerks das schmerzlos geborne Kind in dem nahen Flusse, und übergaben dessen Pflege dem Manne, der vermögenslos oder von der Schwester nur mit einer kleinen Aussteuer beschenkt in des Weibes Wohnung und Feld eingetreten war. (Str. 3, p. 165; Justin 44, 3: foeminae res domesticas agrorumque culturas administrant; H., S. 171, N. 2.) Römer und Griechen mochten in solcher Lebensweise das wieder finden, was sie als Barbarei zu bezeichnen gewohnt waren, und des Weibes Feldarbeit als Beweis seiner Knechtschaft betrachten. Für uns dagegen liegt hierin das Zeichen einer Gesittung, die von dem Mutterthum und dessen Tugenden getragen in allen Theilen jener der vorhellenisch-pelasgischen Kultur entspricht. Die Betrachtung des kantabrisch-iberischen Familienrechts ergibt dasselbe Resultat, zu welchem die Untersuchung der Sprache Herrn von Humbolt (S. 194) hingeleitet hat. In allen Aeusserungen des Lebens erscheint der iberische Stamm als ein früheres Völkergeschlecht, sein Zustand als ein ursprünglicher, wodurch es doppelt bedeutend wird, dass von den griechischen Stämmen gerade die ältesten, dem Mutterrecht huldigenden Völker, ausser den italischen Pelasgern auch Messenier, Laconer, selbst Perser, endlich Pythagoras (oben Seite 380, 2) nach Spanien, insbesondere nach dessen Nordtheilen, dem Lande der Gallaecier, Asturer, Kantabrer geführt werden (Plinius 3, 1, §. 8 nach Varro; 4, 20, 112; Strabo 3, 157 nach Asclepiades Myrleanus; Justin 44, 3; Sil. Ital. 3, 336—339). Je weniger wir von der Religion wissen (Plin. 3, 1, §. 13; 31, 2, §. 23; 44, 3; Sil. Ital. 3, 344—356), um so werthvoller ist die Hervorhebung der Mondfeiern (Str. 3, 164; H. S. 174—176; vergl. Finestres, inscr. Catalouniae 1, 13), welche den Fremden als der charakteristische Zug iberischer Gottesverehrung erschienen, und an welche die Heilighaltung der weissen Hirschkuh, wie sie in den Sagen von Spanus und Habis vorliegt (Plut. Sertor. 11, 20; Justin. 44, 4), sich anschliesst. Die überall hervortretende Verbindung der Gynaikokratie mit dem Mondkult wiederholt sich also auch bei den Iberen (vgl. noch Mungo Park S. 243 der Ausg. Berlin 1799). — Je unzweifelhafter dem zu Folge die Ursprünglichkeit der iberischen Gesittung und des kantabrischen Familienrechts erscheint, um so überraschender ist die, wenn auch durch die Jahrtausende modificirte Erhaltung desselben in den vaskischen Ländern Frankreichs und Spaniens, insbesondere in dem Lavedan, das von Lourdes über die Hochpyrenäen nach Spanien sich erstreckt, und ganz besonders in dem Thal von Barège, dessen verhältnissmässig spät aufgezeichnetes Gewohnheitsrecht (Coutumes anciennes et nouvelles de Barège, du pays de Lavedan et autres lieux dépendant de la province de Bigorre, Bagnères 1836, Cordier p. 277) mit den kantabrischen Uebungen eine merkwürdige Uebereinstimmung zeigt, und als der vollendete Typus der allgemein vaskischen Auszeichnung des Weibes betrachtet werden kann. Der Grundgedanke, der hier Alles trägt, ist die Sorge für Erhaltung des Familiensitzes und des daran geknüpften Familiennamens. Diesem obersten Gesichtspunkte werden alle einzelnen Theile der Rechtsordnung mit unerbittlicher Logik untergeordnet. Aus ihm entspringt das Erstgeburtsrecht, das auch Lycurg aus demselben Grunde empfahl (S. 397, 2). Aus demselben die Sitte, nach welcher alle Jüngern nur dem Stammgute und dessen jedesmaligem Vertreter erwerben, als esclau und esclabe für den Aeltesten arbeiten und die väterliche Wohnung ohne dessen Erlaubniss nicht verlassen sollen. Muss es dahingestellt bleiben, in wie weit diese Auffassung alt iberisch genannt werden kann, so tritt hingegen der kantabrische Gedanke sofort in der vollkommenen Gleichstellung beider Geschlechter hervor (sexum non discernunt, Tacit. Agric. 16). Entgegen der germanisch-feudalen Rechtsordnung (abgesehen von den feuda foeminea Feud. 1, 8; 2, 30; Cabot, disputat. 1, 19, Meermann thes. 4, p. 606, wo sich p. 603 bis 608 manches auf alte und auf spätere Gynaikokratie Bezügliche gesammelt findet) ruht das Erstgeburtsrecht nicht nur auf dem Haupte eines Sohnes, sondern ebenso auf dem einer Tochter, zu welcher alsdann alle jüngern Brüder in das angegebene Abhängigkeitsverhältniss eintreten. In Sitte und Recht erscheint das Weib als alleinige Repräsentantin der Familie, deren Namen auch der erwählte Gemahl und alle Nachkommenschaft annimmt. Die hierin hervortretende Gynaikokratie erhält dadurch noch grössere Bedeutung, dass die Erbtochter sich stets mit dem jüngern erblosen Sohne eines andern Geschlechts, nie mit einem Aeltesten zur Ehe verbindet, da in einem solchen Falle die eine oder die andere Partei den Familiensitz verlassen müsste, mithin den Grundgedanken der ganzen sozialen

Ordnung umstossen würde. Das Schicksal eines solchen jüngern Kindes ist ewige Abhängigkeit. Aus dem Rechte des ältern Bruders oder der ältern Schwester geht es in das der Gemahlin über, und wie es seinen Namen verliert, wie es in das fremde Haus einzieht, und dieses nur mit Zurücklassung der Kinder verlassen kann, so vermehrt es mit seiner Hände Arbeit fortan nur des Weibes Gut, hat zu keinem Rechtsgeschäfte anders als par exubérance de droit seine Einwilligung zu geben, keine Vertretung der Frau vor Gericht anzusprechen und im Leben bei allen Familienereignissen nur die zweite, eine oft ganz unbeachtete Rolle. Legt die Natur das Erstgeburtsrecht durch mehrere Geschlechter in die Hand einer Tochter, so bietet ein solches Haus das vollendete Bild der kantabrischen Familie, und wird in der Genealogie gleich dem lycischen nun der Mutter Mütter aufsteigend herzählen. (Ueber das Rückwärtszählen vergleiche noch Mungo Park, S. 293; Evangel. Lucae 3, 23 ff.) Als verwehtes Blatt erscheint hier wie dort jeder der auf einander folgenden Männer. Strabo spricht von einer dem Bruder durch die Schwester bestellten Dos, und zeigt dadurch, dass schon nach kantabrischer Sitte der Bruder Alles, was er im Kriege oder durch Arbeit zu erwerben wusste, nicht sich, sondern der Mutter, nachher der Tochter zubrachte. Nun gänzliche Vermögenslosigkeit des Mannes erklärt die Nothwendigkeit seiner Aussteurung durch die Schwester. Die Interpreten haben bei der Erklärung der Strabonischen Worte die beiden Ehegeschenke des germanischen Rechts, die Morgengabe, donum matutinale, und den Kaufpreis, welcher der Gemahlin als Aussteuer zufällt, und den Tacitus G. 18 (Arist. Pol. 2, 8; Grimm R. A. 420 ff.; 441 f.) als Dos bezeichnet, zu Hilfe genommen. Beides gleich unrichtig. Das Recht von Barège kennt die kantabrische Bruder-Dos in ihrer alten Bedeutung und zeigt, wie völlig verschieden sie von jenen beiden dona der Germanen, wie durchaus gleichartig dagegen nach ihrer Natur und Bestimmung mit der römischen Dos war. — Was hier das Mädchen, das erhält dort bei der Verheirathung der Jüngling. Von der ältern Schwester in Allem abhängig, wird er von ihr mit einem Angebinde ausgerüstet und so in das Haus der fremden Erbin entlassen. Gering ist jede solche Mitgabe, weil sie das eigene Familiengut vermindert, das fremde dagegen vermehrt; denn selbst bei Trennung der Ehe lässt der Bruder wie die Kinder so die Hälfte der Dos im Hause der Mutter zurück. Der Zusammenhang des Rechts von Barège mit dem alt-kantabrischen Gebrauch offenbart sich in dieser Gemeinsamkeit des maritus a sorore dotatus auf das Prägnanteste, so dass die Zusammengehörigkeit beider Systeme über allen Zweifel erhoben wird. Wenig vermag hiegegen die Bemerkung, dass die Zurückführung der Vasken auf die Kantabrer, wie sie französischen und spanischen Schriftstellern geläufig ist, durch das Zeugniss der Geschichte nicht unterstützt wird, am wenigsten durch Juvenal's (Sat. 15, 93. 98) abwechselnden Gebrauch von Vasco und Kantaber. Denn an der allgemein iberischen Grundlage der vaskischen Nationalität kann nach Humbolts Untersuchungen jedenfalls nicht gezweifelt werden, zumal es völlig feststeht, nicht nur dass die ungemischt iberischen Stämme von den Vardulern an die südliche Abdachung der Pyrenäen inne hatten, sondern auch dass im Laufe der Zeiten die Reste der celtiberischen Bewohner Spaniens (Liv. 28, 1: media inter duo maria) sich aus allen Theilen des Landes vorzugsweise in die von der Natur geschützten Gebirgslandschaften des Nordens, wo auch Sertorius seine letzte Zufluchtsstätte fand, zusammenzogen, und hier denjenigen Theil ihrer alten Sitte, der dem Einfluss der Zeit und der Völkerstürme am längsten widersteht, die Einrichtung des häuslichen Herdes, mit verdoppelter Eifersucht hüteten. Auf das Verhältniss der Mischung des iberischen mit fremdem Blute bei den Bewohnern der einzelnen Hochthäler kann dieser allgemeinen Erscheinung gegenüber kein Gewicht gelegt werden; am wenigsten würde es geeignet sein, den aus der Sache selbst hervorgehenden Zusammenhang der Familiengestaltung bei den Kantabrern und dem Volke von Barège zweifelhaft zu machen. Eine solche Jahrtausende umfassende Continuität der Lebensgestaltung, in welcher die dunkelsten und ganz neue Zeiten in Eins zusammenfliessen, ist wohl das glänzendste Zeugniss für die aller Gynaikokratie inwohnende conservative Kraft; sie dient aber zugleich dazu, die Beruhigung des Volkes mit einem so viele Interessen verletzenden Erbsysteme begreiflich zu machen. Nur wenn mit dem Volksgeiste völlig verwachsen, lässt sich die Gynaikokratie, wie sie das Leben pyrenäischer Hirten beherrschte, erklären; so tiefe Wurzeln aber setzen Jahrtausende voraus, und auf diese Weise wird der Zusammenhang des Neuesten mit Uraltem aus einem Gegenstand des Staunens selbst Mittel zur Lösung des Räthsels, das von keiner andern Seite her Aufklärung zu erwarten hat. Ist es wahr, und wer wollte noch daran zweifeln, dass die vaskische Sprache zu der iberischen in unmittelbarem Abstammungsverhältniss steht, so sehen wir jetzt der Mundart das Familienrecht in seinen gynaikokratischen Bestandtheilen als analoge Erscheinung an die Seite treten, und begreifen es, wie getragen durch diese beiden wichtigsten Stützen des Volkslebens die

Geistesrichtung der vaskischen Stämme eine der altiberischen Sinnesart so durchaus entsprechende Färbung bis heute behaupten konnte. Neben der allgemeinen Uebereinstimmung zeigt sich dieselbe Stabilität auch in einzelnen Erscheinungen. Die Erhaltung der kantabrischen Fussbekleidung, an welcher der Spanier Seneca die Iberer Corsica's erkannte (ad Helviam 8; Diodor 5, 33; H. S. 169) bis auf den heutigen Tag verbindet sich mit der von Humbolt S. 176 hervorgehobenen Erscheinung gewaltiger Steinhaufen längs den Grenzen Galliciens. Sie rühren davon her, dass jeder Weggehende oder Heimkehrende für sich einen Stein hinzulegt. Der ursprüngliche Sinn dieser Sitte, welche an den campus lapideus der siebenrippigen Ligurer erinnert (Mela 2, 5, 4; Str. 4, 182; Plin. 3, 4, §. 34; Eust. ad Dionys. 76, p. 100 Bernhardy), steht mit der mütterlich-tellurischen Auffassung des Menschengeschlechts in jener Verbindung, die wir früher an dem Steinwerfen Pyrrha's entwickelt und zur Erklärung des Collectivausdrucks οἱ ἀπὸ Πύῤῥας und des metronymischen Numerii benützt haben. Jeder Muttersohn ist ein rückwärts geworfener Stein, das Muttervolk von der Idee der additionellen Anzahl, nicht von jener der ununterbrochenen Succession, wie sie die Paternität erzeugt, beherrscht, sein Bild mithin ein Steinhaufe, den jeder Weggehende oder Sterbende um einen Numerius vermehrt. In den iberischen Anschauungen finde ich Mehreres, das diese Auffassung unterstützt. Dem in seinen Grundzügen erläuterten Erbsystem fehlt die Idee der persönlichen Succession vollkommen. Nicht der Mensch, sondern das Haus nach seiner Localität erscheint als das Prinzipale; nicht in jenem, sondern in diesem liegt das Erhaltbare, Dauernde, dem das Individuum schonungslos geopfert wird. Ferner aber ist besonders bemerkenswerth, dass nach Aristoteles Pol. 7, 2, 6 die Iberer um das Grabmal eines Kriegers so viele ὀβελίσκους errichteten, als er Feinde getödtet hatte, nach Strabo 3, p. 164 aber die Kallaicer, die nach dem Spanier Orosius 6, 21 mit den Kantabrern eine Provinz bildeten, zufolge der Beobachtung der Griechen gar keine Religion hatten. Es ist unmöglich, diess anders als von dem ausschliesslichen oder doch überwiegenden Todtendienste, der auch der schwarzen Farbe iberischer Kleidung zu Grunde zu liegen scheint (Diodor 5, 33), zu erklären, und eben dadurch wird die Nachricht für die vorliegende Betrachtung wichtig. Haben wir doch die vorzugsweise Verehrung der Verstorbenen, und ihre Auffassung als πλείονες schon vielfältig als Folge des überwiegenden mütterlichen Tellurismus, mithin als mit der Vorstellung von den rückwärts geworfenen Steinen zusammengehörend anerkannt, und denselben Mangel eines Ausdrucks für die Gottheit, denselben vorzugsweisen Todtendienst finden wir nach de Freycinet, voyage autour du monde, 1817—1820, bei den Malaien der marianischen und carolinischen Inseln, deren Bevölkerung das Mutterrecht und die darauf gegründete Kultur zu besonderer Entwicklung erhoben hat. Aus der Zahl merkwürdiger Uebereinstimmungen alter und neuer Erscheinungen führe ich ferner die Bezeichnung der Gemahlin durch bru, die Schnur, von dem gallischen broa bebaute Erde, die des Gemahls durch noris, Schwiegersohn, verwandt mit nurus, in den Coutumes von Barège an. Sie entspricht dem Gebrauch von gener und γαμβρός bei den Aeolern für νύμφιος, maritus (oben S. 315), und zeigt, dass der Gemahl gynaikokratisch mehr nach seiner Abhängigkeit als nach der persönlichen Qualität in der Ehe aufgefasst wurde. In dem Thale von Campan hat die überwiegende Bedeutung des uterinen Geschwisterthums eine merkwürdige Anerkennung gefunden. Das Vermögen eines zweiten Ehemannes wird unter allen Kindern, auch denen des ersten Bettes, gleichmässig getheilt, und diess nicht nach Gesetz, sondern nach Sitte: die natürliche Gleichheit der Kinder vor der Mutter erstreckt sich also auch auf sämmtliche von ihr gewählte Väter (Cordier p. 373). Besonders überraschend ist die Fortdauer der von Strabo 3, p. 165 den Iberen beigelegten, oben S. 255, 2 im Zusammenhang mit den Nachrichten über andere Völker erläuterten Sitte, nach der Geburt des Kindes den Vater selbst als Wöchnerin zu behandeln. (Chaho, voyage en Navarre p. 390. 391; Cordier 370. 371.) In dem Volksglauben, dass die leibliche Berührung des Vaters mit dem neugebornen Kinde der Gesundheit des Letztern zuträglich sei, zeigt sich die neue Auslegung eines ursprünglich in ganz andern Gedanken wurzelnden Gebrauchs. Alle diese Gebräuche und Bestimmungen gehören dem Gebiete des häuslichen Lebens an. Länger erhält sich das Alte in der Familie, deren Organisation mit den Sitten durch den engsten Zusammenhang verbunden ist. Aber bei den vaskischen Völkern steht der Staat und die Ordnung des öffentlichen Lebens mit der häuslichen Verfassung in so enger Wechselbeziehung (Cordier 394, Note 3), dass eine Betheiligung der Frauen an jenem nicht überrascht. In der Geschichte des Thales von St. Savin in der Landschaft Lavedan wird nicht nur das Stimmrecht der Frauen in den öffentlichen Versammlungen im Allgemeinen bezeugt (Cordier p. 378 nach Bascle de Lagrèze monographie de St. Savin de Lavedan, Paris 1850, ch. 6), sondern unter dem Jahre 1316 eines Beschlusses gedacht, gegen welchen von allen besies

nur allein Guilhardine de Fréchov Einsprache erhob. In einem andern Theile von Lavedan, dem Thale von Azun, wurden über die zur Theilung der Gemeindegüter kraft Gesetzes vom 10. Junius 1793 nothwendige Einwilligung der Genossen nach den Männern auch die Frauen zur Abstimmung aufgefordert, wobei gegen 56 bejahende 45 verwerfende genannt werden (Cordier p. 378 nach den régistres municipaux): ein Ereigniss, das zu gleicher Zeit das alte Recht in seinem ganzen Umfang vor Augen stellt, und durch die Zeit, in welche es fällt, die allgemeine gesellschaftliche Umwälzung des vorigen Jahrhunderts als den wahren Grund des von aussen hereingebrochenen Verderbens zu erkennen gibt. So reicht das aus dem innersten Wesen des iberischen Volksthums entsprungene Familienrecht in seiner merkwürdigsten Consequenz bis an die Schwelle der neuesten Entwicklung, deren Geist es als unverständliches Phänomen gegenüber steht. Cordier hat dadurch, dass er dieses vergessene Stück Geschichte seiner Zeit wieder in Erinnerung rief, nicht nur die Schuld seines Volkes, so weit an ihm lag, gesühnt, sondern auch, ohne sich dessen bewusst zu werden, zur Aufhellung der gynaikokratischen Weltperiode mehr als irgend Einer unserer Zeitgenossen beigetragen. Seine allgemeinen, aus der Beobachtung der vaskischen Völker geschöpften Bemerkungen über die Gestaltung des auf der Mutteridee beruhenden Volkslebens, über die civilisatorische Bedeutung der Gynaikokratie, ihren Zusammenhang mit conservativer Stabilität, Heilighaltung häuslicher Sitte, friedlicher, dem Erwerb gewidmeter Ruhe, und einer gewissen Vorliebe für demokratische Einfachheit und Zucht des Lebens, endlich über die Grundlosigkeit der auch bei Schriftstellern seines Volks, z. B. bei Laboulaye ausgesprochenen Meinung von der geknechteten Stellung des Weibes bei den sogenannten barbarischen Völkern, finden in den vielen entsprechenden Zügen, welche uns die Berichte über die ältesten griechischen Völker an die Hand gegeben, die umfassendste Bestätigung. Wo immer das Mutterthum sein Ansehen aufrecht zu erhalten wusste, zeigen sich dieselben Erscheinungen, und aller Verschiedenheit der Zeiten, der Nationalität, der Oertlichkeit zum Trotz kann die einträchtige und wohlwollend sorgende Gesinnung, welche die vaskischen Stämme unter einander verbindet, und die auch in dem an das Weib geknüpften Asylrecht wie in dem Schutz der gebärenden Mutter gegen jede gerichtliche Pfändung ihren Ausdruck erhalten hat (Cord. p. 375. 377), mit dem Ruhme der nabataeischen Petraeer und jenem der dorischen Rhodier auf dieselbe Quelle, auf den an der Heilighaltung des Mutterthums herangebildeten Volkscharakter, zurückgeführt werden. Aus dieser Muttergesinnung fliesst jene Eunomie und Abneigung gegen alle Rechtsstreitigkeiten, welche Athenodor bei den Petraeern bemerkte und seinem Freunde Strabo rühmte (16, 779), aus ihr die Neigung der Nabataeer überhaupt zu friedlichem Erwerbe, ihre Strafe für Vermögensminderung, ihr bürgerliches Gleichheitsgefühl, ihre Sitte der Syssitien (16, 783. 784). Aus derselben bei den dorischen Rhodiern jene menschenfreundliche Sorge für die Armen, welche Strabo 14, 652 zugleich mit ihrer Eunomie als hergebrachte Sitte bezeichnet, und die mit dem Gleichheitsprinzip, dem collationis consortium, der lex Rhodia de jactu (Fr. 1 D. 14, 2: lege Rhodia cavetur, ut si levandae navis gratia iactus mercium factus sit, omnium contributione sarciatur, quod pro omnibus datum est) auf jenem natürlichen Billigkeitsgefühle beruht, das in der rhodischen Hervorhebung der Maternität (S. das Sachverzeichniss unter Rhodus) seine Wurzel hat. Unter wenige grosse Gesichtspunkte lassen sich die mannigfaltigsten Erscheinungen, welche das Leben der Muttervölker zu allen Zeiten und in allen Zonen der Erde darbietet, zusammenfassen, und diese selbst sind so tief in der menschlichen Natur begründet, dass sie fortan als durchaus gesichertes Besitzthum unserer wissenschaftlichen Geschichtserkenntniss unerschüttert und der Bestätigung durch manche fernere Beobachtungen entgegensehend dastehen werden.

Erklärung der Tafeln.

Auf den neun Beilageblättern findet sich eine Anzahl bisher meist unedirter Denkmäler, deren im Laufe des Werkes Erwähnung geschah, zusammengestellt (s. S. 367, 1). Die meisten derselben stehen mit den dionysisch-orphischen Mysterien im Zusammenhange, und sind theilweise in meinem Versuch über die Gräbersymbolik besprochen worden.

Tafel I. Bronzeleuchter, jetzt im Museum von Karlsruhe. S. oben Seite 357, 2 f. und Gräbersymbolik S. 33. Ein völlig entsprechendes Monument ist aus der Sammlung Durand in das Antikenkabinet von Paris übergegangen. Der Augenschein lässt auch bei diesem zweiten über das Ei, welches De Witte verkannte, keinen Zweifel übrig. Im Uebrigen vergleiche man die im Museo Etrusco Chiusino, parte I, tav. 11 und 97 abgebildeten Monumente.

Tafel II. Marmorfragment in den vereinigten Sammlungen zu München. S. oben S. 358, 1 und Gräbersymbolik S. 30—32. Vergleiche Museo Etrusco Chiusino, parte I, tav. 65.

Tafel III. Felsgrab von Fallari im südlichen Etrurien, entdeckt und gezeichnet von Rudolf Müller aus Basel. S. oben S. 52, 2; 368, 1. Zu beiden Seiten der Thüre von einem Kreise umgeben (vergl. oben S. 394, 2); die männlichen und weiblichen Geschlechtstheile, die letztern vollkommen erhalten. Auf einer grossen Anzahl ähnlicher Grabanlagen, die ich in derselben Gegend genau untersuchte, ist mir keine entsprechende Darstellung begegnet. Die dionysische Religionsidee setzen die Zeugnisse ausser Zweifel. Augustin. C. D. 6, 9: Libero virilem corporis partem in templo poni, femineam Liberae. Clemens Alex. Coh. p. 33: *ἐπὶ τῶν γυναικείων τάξαντες τὸν Διόνυσον μορίων*. S. für die weitern Angaben den Artikel *κτείς*. Vergl. Minervini, monumenti antichi inediti del Barone, Napoli 1852, 1, p. 12. Die Aehnlichkeit der *κτείς* mit dem Gerstenkorn hebt Eustath. zu Homer p. 134, 21; 897, 60 hervor, und dadurch erhält die Darstellung dieses Gegenstandes auf Münzen denjenigen Sinn, welchen ihr Payne Knight in dem symbolical language beilegt (Select specimens 2, p. 15. 30). In den vereinigten Sammlungen zu München findet sich ein von Dr. Forlini aus Aegypten mitgebrachter Halsschmuck, der aus einer Anzahl an einander gereihter, aus Gold gefertigter Gerstenkörner besteht. Dieselbe Frucht bildete den Kampfpreis der Eleusinien Sch. Pind. Ol. 9, 150. Isis' und Demeters Verbindung mit dem *μόριον γεννητικόν* und dessen Verehrung findet hierin einen neuen Ausdruck.

Tafel IV. Grabbild aus einem Columbarium der Villa Pamfili zu Rom in der Grösse des Originals nach der in den vereinigten Sammlungen zu München aufbewahrten, von Carlo Ruspi gefertigten Copie. S. oben S. 135, 2; 192, 2. Ueber die Beziehung des Myrthenkranzes zu den orphischen Weihen siehe die Stellen unter dem Artikel Mysterien. Ueber den Lychnos s. Lychnos. Ueber die Dreizahl in dem dionysischen Kult s. Dreizahl. Die Doppelfarbe der drei Eier verdient besondere Beachtung. Ihre Beziehung zu den Ideen der dionysischen Orphik, die jede *ἑτερότης* liebt (Porphyr. antr. 29. 31), und diese auch Alexandern in der *ἑτεροφθαλμία* beilegt, habe ich in der Gräbers. S. 2 ff. unter Hervorhebung einer grössern Anzahl von Zeugnissen und Denkmälern zuerst bemerklich gemacht, und in dem vorliegenden Werke durch Manches zur Bestätigung Dienende weiter ausgeführt. S. den Artikel Schwarz. Auf Monumenten findet sich die Doppelfärbung sehr häufig, und stets in Verbindung mit Darstellungen entschieden dionysisch-orphischer Bedeutung. Ein blosses Durchblättern der gangbaren Vasenwerke führt hier allerdings nicht zum Ziele, da auf die Reproduktion solcher Punkte von den Herausgebern meist nur geringe Genauigkeit verwendet worden ist. Um so überzeugender sprechen die Originale. Das auf den Stufen eines Altars aufgerichtete doppelfarbige Ei einer Vase Lamberg, jetzt zu Wien, habe ich in der Gräbersymbolik S. 4 erwähnt. Laborde, vases Lamberg 1, pl. 67 hebt den Umstand nicht hervor. Dieselbe Eigenthümlichkeit findet sich auf einer Pariser Vase, die drei aufgerichtete, halb dunkel, halb weiss gemalte Eier zeigt. Der gleiche Farbenwechsel tritt auch mit den übrigen orphischen Symbolen in Verbindung, und wie es die dionysische Religion ist, die die Sage von dem weiss-schwarzen Menschen des ersten Ptolemaeus bei Lucian, Prom. 4, und die ähnliche von dem weiss-schwarzen Weibe bei Philostrat, V. Apollonii 3, 3 erzeugte, so sehen wir auf einer bedeutenden Zahl von Grabvasen den Spiegel, die Traube, das Epheublatt, selbst den Calathus doppelt gefärbt, und zwar stets so, dass die beiden Farben sich genau in die Hälfte theilen und durch eine scharfe Grenzlinie geschieden sind. An ein blosses Kunstmotiv zu denken, wird dadurch von vorn herein unmöglich. Die Sammlungen des Louvre und die von Sèvres sind für sich hinreichend, jeden Zweifel zu entfernen. Von Abbildungen hebe ich zur Vergleichung die beiden von Laborde, vases Lamberg 1, pl. 87 mitgetheilten Bilder hervor. Vergl. 2, pl. 42. Tischbein, vases Hamilton 3, pl. 40. 41. Für den sehr häufigen Wechsel weisser und schwarzer Tänien gibt das Wiener Gefäss auf unserer Tafel 8, Fig. 6 ein Beispiel. Das Faktum steht also vollkommen fest, die orphisch-dionysische Bedeutung nicht minder. Dass das Eine und

das Andere unbeachtet bleiben konnte, erklärt sich aus der in der Vasenbetrachtung herrschenden Richtung, die mit der Feststellung einzelner Namen ihre Aufgabe gelöst zu haben glaubt, und sich in der gänzlichen Ignorirung der orphischen Ideen gefällt.

Tafel V. Jo, die Mondkuh, Terracotte aus einem Grabe von Agrigentum, jetzt im Museum von Karlsruhe. Die Grabesbeziehung dieser Vorstellung, in welcher die um die Hörner gewundene Tänie ihre Erklärung findet, ist oben S. 357, 2; 358, 1 kurz angedeutet worden. Jo's Aufnahme unter die Grabvorstellungen ist nicht selten. S. Lenormant und De Witte, élite céramographique 1, p. 58. 59. Auf einem Vasenbilde von Vulci (bulletino 1836, p. 171. 172) erscheint Jo mit Epheu bekränzt, mithin in entschieden dionysischer Verbindung. So lange die Archeologie die Frage über den Zusammenhang der Grabdarstellungen mit dem Grabgedanken von sich weist, so lange wird sie den höchsten Theil ihrer Aufgabe ungelöst lassen und vergebens um Verständniss ringen. Gegenwärtig scheint noch nicht einmal das Bedürfniss nach tieferer Auffassung erwacht zu sein, und der Gedanke vorzuherrschen, dass der Ruhm der alten Welt jede Annahme einer auf das Jenseits gerichteten Religionshoffnung nothwendig ausschliesse. Und doch ist es gewiss, dass das menschliche Herz zu keiner Zeit in der Verehrung von Wasser und Feuer seine Befriedigung gefunden hat; ebenso sicher aber auch, dass die Mutter, welche in ihrer Tochter Grab die täniengeschmückte Jo niederlegte, einen höhern Gedanken damit verband, als ein archeologischer Zunftmeister unserer Zeit zu erreichen fähig ist.

Tafel VI. und **VII.** Silbergefässe aus dem Funde von Bernay, jetzt im Cabinet des antiques zu Paris, nach Zeichnungen des Herrn Muret. S. oben S. 333, 1. 2; 357, 1; 383, 2. Ausser der auf S. 357, 1 angeführten Schrift des verstorbenen R. Rochette hat auch G. Labus, Museo di Mantova 2, p. 170 ff. sich über die vorliegenden Monumente geäussert, ohne jedoch den orphisch-pythagorischen Mysteriengedanken, der nirgends klarer hervortritt als hier, auch nur zu ahnen. Das auf dem Originale völlig entschiedene Ei, das die Säule auf Tafel VI krönt, wird von dem Italiener als Uhr gedeutet: è forse un orivuolo e segna l'ora fatale degli astri etc. S. ferner Chabouillet catalogue, découverte de Bernay, p. 418 ff.; 439 ff. Den Feinden der Orphik und des Mysterien-Nebels wird das Studium der vorliegenden Darstellungen besonders empfohlen. Sie sind in Deutschland durchaus unbeachtet geblieben und aus diesem Grunde von mir hier in Erinnerung gerufen worden.

Tafel VIII. Figur 1. Lekythion des Louvre in der Grösse des Originals. Oben S. 357, 2 f. Die Beischrift *HPE* zeigt, dass wir hier Hera oder vielmehr nach einer Auffassung, die sehr häufig begegnet, die Verstorbene selbst als Hera vor uns haben. Die Haltung der der Erde zugekehrten rechten Hand findet in dem Todesgedanken (Serv. Aen. 4, 204), die sitzende Darstellung in allbekannten Mythen (Serv. Ecl. 4, 62), das Ei der Linken in dem Mysterium seine Erklärung (S. 369, 1). Hera's pelasgische Bedeutung, ihre Natur als grosse Moira, ihre innige Verwandtschaft mit Demeter ist in dem vorliegenden Werke öfters hervorgehoben worden. Mit bacchischen Vorstellungen verbunden, Lenormant, élite 1, pl. 36. In dem Ei die Andeutung einer Hera *τέλεια* zu erblicken, scheint mir aus einer Mehrzahl von Gründen ungenügend, obwohl diese Annahme die meinige keineswegs ausschliessen würde. Hera inschriftlich auf Vasen, Millin, peintures de vases I, pl. 3; Lenormant et De Witte, élite 1, p. 65 ff.; pl. 36. 65 A. 85.

F i g u r 2 und 4, aus dem Cabinet des antiques, beschrieben von Chabouillet, catalogue des camées 2776, 2751, nach Zeichnungen des Hern Muret in der Grösse der Originale. Vergl. die Gemme des Mus. Florentinum, Gräbersymbolik Taf. 2. Die hieroglyphische Inschrift (Osiris iustificatus) lässt über die Bedeutung des Eis keinen Zweifel. Durch die in dem Tod liegende Wiedergeburt wird der Geweihte zum Osirianer. S. oben S. 181, 2. Man denke an die Ausdrücke *σῶμα Διονυσιακόν* und *Βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς*. Die vielfältige Anwendung des Eis in Aegypten, dem Heimathlande der Mysterien, kann nicht überraschen. Der Louvre bewahrt ein in Leinwand momisirtes Ei aus einem ägyptischen Grabe; das Cabinet des antiques ein Grabbild aus Theben, auf welchem die mehrfache Vorstellung eines über Eiern brütenden Vogels sich mit fliegenden Schmetterlingen verbindet. Das ganze Grabbild hat einen entschiedenen Religionscharakter, obwohl es Caillot in sein Werk: arts et métiers de l'Egypte, de la Nubie et de l'Ethiopie, pl. 35, aufnimmt.

F i g u r 4. Bronzemünze von Tyrus (*ἱερὰ καὶ ἄσυλος μητρόπολις Φοινείκης* nach der Inschrift von Puzzuoli bei Minervini, monumenti inediti del Barone, p. 40 ff.) im Cabinet des antiques, nach einer Zeichnung des Herrn Muret. S. Gräbersymbolik S. 143.

F i g u r 5. Auf drei aus der Cyrenaica stammenden Gefässen des Louvre und einem der Sammlung von Sèvres findet sich das Ei in der vorliegenden Gestalt neben Kränzen Syrinx, Trigonon, welche Umgebung für die dionysische Zugehörigkeit entscheidend scheint.

F i g u r 6. Vasenbild der Wiener Sammlung, daselbst V, 255, in der halben Grösse des Originals. Die weiss-schwarzen Tänien, die Sphära, der Spiegel und das noch unbestimmbare leiterähnliche Instrument, das auf so vielen Initiationsvasen begegnet, leihen den auf der Höhe der Grabstele errichteten Eiern eine entschiedene orphisch-bacchische Beziehung. In dem durch seine Grösse ausgezeichneten Ei ist das Straussenei zu erkennen. Bekannt sind die Straussenеier aus etruscischen Gräbern, die von Lucian auf dem Grabstein in den Syrten erwähnten, endlich das in einem Birgelsteiner Grabe gefundene, jetzt im Museum zu Salzburg zugleich mit einem thönernen Hennenei aufbewahrte. Die vorzugsweise Beziehung des Strausses zu Dionysos wird mehrfach bezeugt. S. die Stellen unter dem Artikel Strauss. — Die auf vielen Gefässen hervortretende gypsweisse Färbung der Eier findet in der unter andern von Nonnus 6, 170 bezeugten Anwendung des Gypses bei der Initiation seine bestimmte orphische Beziehung. Der dionysische Charakter der gebrannten Erde, den ich in der Gräbersymbolik hervorgehoben habe, wird von Porphyr. antr. 13 ausdrücklich bezeugt: *Διονύσου γὰρ σύμβολα ταῦτα, ἅτ' ὄντα κεράμεα, τοῦτ' ἔστιν ἐκ γῆς ὀπτημένης . . ἐπεὶ ὑπὸ πυρὸς οὐρανίου πεπαίνεται τῆς ἀμπέλου καρπός.*

Tafel IX. F i g u r 1. Vasenbild aus dem Cabinet des antiques, nach einer Zeichnung des Herrn Muret. Die Traube ist ein so häufig erscheinendes Initiationszeichen (Millin 1, pl. 5. 16. Oben S. 376, 2), dass es billig überrascht, wenn Labus, Museo di Mantova, vol. 2, p. 196 es als etwas besonders Beachtenswerthes hervorhebt. S. Dionysos, Wein und Traube. Das Cabinet des antiques bewahrt eine Terracotte, welche dem Dionysoshaupt einen als Traube gestalteten Bart leiht. Nicht weniger häufig begegnet auf bacchischen Vorstellungen der Felsblock. Er deutet auf die Höhe der Gebirge, welche der Gott besonders liebt, und von denen er die Bezeichnungen *ὀρεσσι-*

νόμιος, φιλοσκόπελος herleitet. Bis in die unscheinbarsten Einzelnheiten lässt sich die dionysische Idee verfolgen, so dass auch die auf dem Schenkel einer weiblichen Sitzfigur aufgerichteten drei Eier, wie sie ein Gefäss des Louvre zeigt, auf die kultliche Auszeichnung dieses Körpertheils in den bacchischen Mythen zurückgehen. S. Dionysos μηϱοῤῥαφής.

Figur 2. Gefäss in der Sammlung des Louvre. Beide Eier weiss. Ueber die orphische Bedeutung der Sphaera siehe diesen Artikel. Die grösste Aehnlichkeit mit unserm Bilde haben die von Laborde, vases Lamberg I, p. 23 mitgetheilten beiden Monumente. S. übrigens Hancarville, vases Hamilton III, tav. 56. — Zu den bisher besprochenen Eimonumenten füge ich noch die Beschreibung einiger weiterer Denkmäler hinzu. Das Augsburger Maximilianeum bewahrt eine zu Unter-Glauheim an der Donau gefundene Bronzevase samt dem in ihm geborgenen goldene Gefäss, dessen beide durch feine Goldfäden verbundenen Hälften die Eigestalt bilden und die verkohlten Gebeine eines Kindes umschliessen. — Ein etruscischer in den vereinigten Sammlungen zu München aufbewahrter Goldschmuck zeigt neben andern Bestandtheilen einen eiförmigen Körper, der durch eine der Länge nach darüber gelegte Goldschnur in zwei gleiche Hälften getheilt wird. Der Goldfaden trägt acht aus dem gleichen Metall gearbeitete, trotz ihrer Kleinheit deutlich erkennbare Entchen. Da an dem sacralen Charakter des ganzen Schmuckes kaum zu zweifeln ist, so können auch die angegebenen Einzelnheiten nicht in Künstlerwillkür wurzeln. — Eine sehr beachtenswerthe, die Verbindung des delphischen Omphalos mit dem Ei bestätigende Angabe findet sich bei Payne Knight, symbolical language in den select specimens by the society of Dilettantis, vol. 2, p. 66. Hier wird eine Silber-Tetradrachme von Lampsacus in dem Besitze des genannten Gelehrten und ebenso eine Apollo-Statue in der Gallerie Albani erwähnt. Beide zeigen neben dem Gotte einen Haufen über einander gethürmter Eier, die Statue überdiess eine Schlange, die sich wie auf der von uns mitgetheilten Münze von Tyrus um die Eier windet. Dieselbe Eigenthümlichkeit wird an einer zweiten Marmorstatue im Besitz des Grafen von Egremont erkannt (vol. 1, pl. 62). Man vergleiche hiemit Millin, peint. 2, pl. 68; Laborde 1, pl. 27; R. Rochette, m. inedits pl. 26, f. 2. Stackelberg Gr. 7, 14. Gräbersymb. 419. 420. Die Verbindung des Eis mit dem Omphalos hat ihren Grund in der Beziehung des letztern zu Gaea, die mit Apoll muss in dem engen Verein, in welchen der Pythier zu Delphi mit Dionysos eintrat, eine mächtige Stütze gefunden haben. Die weitgreifende Bedeutung des Eis kann nach den vorstehenden Mittheilungen nicht mehr bezweifelt werden, so dass Darstellungen, wie die bei Laborde 1, pl. 13. 32, die der Kadmusvase zu Paris bei Millin, peint. 2, pl. 7. 8 (der es versäumt, die Zusammensetzung des um den Hals des Gefässes herumlaufenden Kranzes zur Hälfte aus dem dionysischen Epheu, zur Hälfte aus dem apollinischen Lorbeer hervorzuheben), und manche andere (El. céram. 2, pl. 23), bei welchen das Ei vorkommt, nun erst in ihrer ganzen Mysterienbedeutung erscheinen. Der Einfluss der dionysischen Orphik auf die Grabdarstellungen ist eine Thatsache, die dann erst in ihrem ganzen Gewicht erscheinen kann, wenn die einzelnen orphischen Symbole, Sphära, Spiegel, Trochos, Rad, Calathus u. s. w. einer zusammenhängenden Betrachtung gewürdigt sein werden.

Figur 3 und 4, aus dem Cabinet des antiques zu Paris, nach Zeichnungen des Herrn Muret in der Grösse der Originale. Figur 3 zeigt uns den Storch in Verbindung mit dem Phallus; das Original ist aus Bronze, und stimmt mit einem zweiten Exemplar, von welchem H. Muret eine Abbildung besitzt, vollkommen überein. Figur 4 gibt sich durch die Umschrift als Münztypus von Menda in der thrakischen Pallene zu erkennen. Ueber diese auf Eretria zurückgeführte, durch ihren Wein berühmte Stadt sehe man Mela 2, 2 am Ende; Herodot 7, 123; Thucydid. 4, 123; Plin. 4, 10, 36; Athen. 1, 29 E. F.; Strabo 7, p. 330. fr. 27; Paus. 5, 10, p. 399; 5, 27, p. 450; Diodor 5, 151; Suidas, Harpocrat., Stephan. Byz. s. v.; Polyaen. 2, 31. Andere in der Pariser Sammlung aufbewahrte Münzen derselben Stadt zeigen den Storch theils auf der Gruppe des Esels ruhend, theils über derselben dahinfliegend; auf einer dritten sehen wir ihn vor demselben auf der Erde stehend, die letztere hat auf der Rückseite im Quadrat die vollständige Inschrift *MINΔAΩN*. Die Vergleichung aller dieser Münzen lässt über die Natur des dargestellten Vogels, den Mionnet 1, p. 477, Supplement 3, p. 82 als corbeau bezeichnet, Muret aber richtig erkannt hat, nicht den mindesten Zweifel übrig. Mit den beiden abgebildeten Monumenten verbindet sich ein Grabgemälde aus dem Columbarium der Villa Pamfili. Es ist in der Abbildung des Carlo Ruspi zu München erhalten und zeigt einen auf die Erde niedergeworfenen phallischen Knaben, der von dem auf ihm sitzenden Storch dasselbe erduldet, was der Esel auf der Münze von Menda. Trotz der nicht ganz naturgetreuen Bildung des Schnabels auf diesem Grabbilde lässt sich der Charakter des Storchs doch nicht verkennen. Die Mittheilung dieser Monumente auf unserer letzten Tafel ist namentlich durch die von dem Heidelberger Recensenten gegen die von mir auch in diesem Werke wiederholte Zusammenstellung des Storchs mit den Pelasgern und gegen die Identificirung der Namen πελαϱγός und Πελασγός erhobenen Zweifel veranlasst worden. Die phallisch-erotische Bedeutung des Storchs entspringt aus der Beziehung des Thieres zu den Sümpfen und sumpfigen Niederungen, mithin zu dem poseidonischen Elemente, welches die pelasgische Religion gleich jeder auf dem Prinzipat des Mutterthums ruhenden Kultur, vorzugsweise als den Sitz der zeugenden Kraft betrachtet. Der Storch wird dadurch das heilige Thier des Volkes, sein König und Kolonieführer, wie er auch in der Erklärung des Myrsilus Lesbius erscheint. Von dem göttlichen Hegemon hat der Stamm der Pelasger seinen Namen, wie Ardea und die Rutuler von ἐϱωδιός, ῥωδιός, dem Reiher, der in den Mythen der pelasgischen Danaestadt eine so hervorragende Rolle spielt. Gräbersymb. S. 355 ff. Die Identität von πελαϱγός und Πελασγός kann also nicht bezweifelt werden. Die ausdrücklichen Zeugnisse für den pelasgischen Phalluskult, Strabo's Bemerkung über die Anlage der pelasgischen Larisae auf aufgeschwemmten Flussgestaden, und die anderer Schriftsteller über die Verbindung des Storchs mit der pelasgischen Hera und mit den lelegischen Nymphen bestätigen den aufgestellten Zusammenhang auf das Vollständigste. Diese Auffassung führt weiter zu der Vermuthung, es dürfte der Name πελαϱγός selbst die in dem Thiere erkannte Zeugungsbedeutung aussprechen, und auch dieser Schluss bestätigt sich vollkommen. Wenn wir sehen, dass der pelasgische Stadtname Larisa lautet, dass des Pelasgus Sohn Laris, seine Tochter Larisa heisst, dass der heutige Grieche den Storch statt πελαϱγός, τὸ λελέγι nennt, und dadurch den alten Volksnamen der Heraverehrenden Leleger ohne alle Aenderung wiedergibt, so kann gegen die Zerlegung des Wortes πελαϱγός in πε und Lar keine gegründete Einwendung erhoben werden. In diesen beiden Grundstämmen liegt nun gerade diejenige Bedeutung, welche wir in dem Storch erkennen, und den unsere mitgetheilten

Denkmäler bildlich darstellen, die der männlich-zeugenden Kraft, des Lar und πέος. S. die Artikel Storch, Lar. Die Münzen von Menda und das pamfilische Grabbild zeigen uns den Storch noch in einer zweiten Bedeutung, und auch diese schliesst sich der pelasgischen Kultur auf das genaueste an. Wir sehen den König der Sümpfe in paiderastischer Bedeutung. Der derbsinnliche Ausdruck derselben darf uns nicht abhalten, hierin einen Anschluss an die Mysterienbedeutung der Knabenliebe, der ἄῤῥενες ἔρωτες, wie sie die orphische Mystik lehrt, zu erkennen. Siehe die Stellen unter dem Artikel Knabenliebe. In dieser Auffassung liegt die Erklärung der Aufnahme einer solchen Szene in die Gräberwelt und ihre dortige Verbindung mit zwei andern, nicht weniger sinnlichen Darstellungen des dionysisch-phallischen Mysteriums; in ihr die Rechtfertigung des Münzgepräges, das hier, wie in so vielen Fällen, seinen Anschluss an die ältesten und vorzugsweise sakralen Darstellungen von Neuem zu erkennen gibt. An dem Mysterienkult der pelasgischen Welt, seiner Verbindung mit der Verehrung des Phallus und seinem innern Zusammenhang mit dem Prinzipat des gebärenden Mutterthums, der die pelasgische Kultur vor der hellenischen auszeichnet, kann aber unmöglich gezweifelt werden. Dafür bürgt nicht nur Pelarge's Bedeutung, sondern die ganze Reihe der Erscheinungen, welche wir in diesem Werke zusammengestellt haben, und in deren Wiederbelebung die pythagorische Orphik ihren Anschluss an die Ideen der vorhellenischen Welt zu erkennen gibt. Halten wir dieses fest, so wird die Erscheinung des Storchs oder des ihm gleichgeltenden ἐρωδιός auf einer Mehrzahl von Grabvasen nicht mehr so räthselhaft sein, wie sie bisher erschien. Wie hilflos solchen Darstellungen gegenüber unsere Archeologen dastehen, zeigen die Versuche über das zu München N°. 805 aufbewahrte, oben S. 413, 2 erwähnte Ruveser Gefäss, jetzt wiederholt von Jahn in Gerhards Denkmälern, 1860, Taf. 39. Dass auch hier der orphisch-dionysische Gedanke die Darstellung beherrscht, beweisen nicht nur die Bilder der obersten und der untersten Figurenreihe, insbesondere Jason und der Argonauten colchische Begegnisse, deren hervorragende Bedeutung in der orphischen Mystik wir des Genauern besprochen haben, sondern insbesondere die beiden Szenen der mittlern Reihe, welche beide keine mythologischen Ereignisse zur Grundlage haben, sondern rein symbolischen Inhalts sind. Die Epheuform des Blattes, auf welchem der Name Sisyphos geschrieben steht, und das der es haltende Ephebe mit dem Ausdruck stillen, von der Umgebung getheilten Kummers betrachtet, ohne die mindeste Andeutung der Absicht, es dem vor ihm stehenden Greise zu überreichen, wird von den Alten wie das nemeische σέλινον καταχθόνιον καὶ πένθιμον besonders mit den bacchischen Nyktelien verbunden, dagegen zu den olympischen Göttern und dem Lichte in Gegensatz gestellt (Plut. Q. R. 112; Schol. Pind. Nem. prothe͂s.). Sisyphos selbst ist der weise Gründer der palaimonischen Orgien (Philostr. Im. 2, 16), und daher durch seine chthonische Bedeutung sowohl als durch seinen Zusammenhang mit Ino und Dionysos (Plut. Symp. 5, 3 in.) dem Epheu verwandt. Die Funerärbedeutung der ganzen Szene, deren Mittelpunkt in dem Namen Sisyphos liegt, steht also fest, und zu ihr bildet die höhere Bedeutung des Musenvereins ein dem Mysteriengedanken durchaus entsprechendes Gegenbild. Dort Trauer, Tod, Untergang; hier die Schwestern, die μετὰ τὸν θάνατον τὸ σῶμα κρατοῦσιν, und welchen der Epizephyrier ἀκρόσοφος στρατός besondere Pflege widmet. In solchem Verein erblicken wir den Storch und jene Ringelpflanze, die auf einem Pariser Gefäss ein jugendlicher Eros wonneerfüllt zu pflücken sich anschickt. Entsprechend symbolischer Allusion sehen wir beide Gegenstände mit der Musendarstellung in Verbindung gebracht, überdiess Storch oder Reiher auch sonst zu den Göttern der höchsten Harmonie, selbst zu Apollo in Beziehung gesetzt. (Stackelberg. Gr, 7. 36; Minervini T. 15, p. 73 bis 75.) So wird das Thier der Sümpfe, das die Thessalier heilig halten und die Aegypter als Symbol der Vaterliebe betrachten, aus dem Bilde des phallisch-sinnlichen zu dem des höhern Mysterien-Eros erhoben. Es lässt sich mithin nicht verkennen, dass Alles, was Schriftsteller und Denkmäler über den Storch darbieten, die pelasgische Religionsidee in ihren verschiedenen Stufen wiedergibt. Wer den aufgestellten Zusammenhang leugnet, übernimmt die Verpflichtung, einen tiefer begründeten nachzuweisen, für den „gravitätischen Reiher" eine den Religionsideen des Alterthums entsprechendere Stellung auszumitteln, und den Nebel, mit welchem meine Auffassung das lichte Gebiet der Archeologie unheimlich zu bedecken droht, durch die schönern Strahlen einer besonnenern Wissenschaft zu zerstreuen.

Titelvignette. Reliefbild eines Lecythus, jetzt im Louvre, nach der von R. Rochette, monum. inédits pl. 22 gegebenen Copie. Die Absichtlichkeit der Eiform ist daraus ersichtlich, dass zur entschiedenern Hervorhebung derselben die schwarze Färbung der nicht zu ihr gehörenden Gefässtheile, des Halses, Henkels, Fusses, und zwar in grösserer Regelmässigkeit als es die Abbildung bei Rochette angibt, angewendet wurde. Die Nachahmung der Eiform bei der Anfertigung vieler Grabgefässe hebt Millin, peintures de vases 1, p. 2 zu pl. 1, 4 in folgenden Worten hervor: l'intention de donner à ce vase la figure d'un oeuf est tellement manifeste que l'ouvrier qui l'a exécuté à exprimé sous le pied la pointe de l'oeuf. Das Museo Etrusco Chiusino 2, tav. 135 gibt die Abbildung eines Terracottenreliefs, dessen Eiform mit dem dargestellten Gegenstande, einem Silenus-Antlitz, in innerm Zusammenhang steht, und auf die Ideen der dionysischen Religion zurückweist. Dem durch und durch symbolischen Charakter der alten Kunst, besonders in ihrer Anwendung auf die Gräberausstattung, entspricht solcher Anschluss an eines der wichtigsten und heiligsten Bilder so sehr, dass dessen Nichtbeachtung von Seite der neuern Archeologen billig in Erstaunen setzt. Thetis, über den Verlust ihres herrlichen Sohnes in Trauer versunken, ist auf dem Titelblatte eines Werkes über das Mutterrecht ganz an ihrer Stelle. Das Bild ruft uns die hervorragendsten Züge des gynaikokratischen Systems in Erinnerung. Die unsterbliche, den sterblichen Gemahl überragende Mutter, die Liebe und Sorge der Gebärerin, ihr Trauerberuf, der Threnos des Weibes über den schnellen Untergang des Schönsten, das seinem Schosse entspringt, daneben die poseidonische Stufe der pelasgisch-dodonäischen Kultur, und die höhere, den Schmerz überwindende Hoffnung, die den jenseitigen Theil des chthonisch-demetrischen Mysteriums bildet; Alles das knüpft sich an den Anblick des göttlichen Weibes, während uns die eherne Wehr des herrlichen Sohnes zu jenen Heroen fortführt, die dem Ursprunge nach ganz der Mutter angehörend, durch ihr prometheisches Streben den Sieg des väterlichen Zeusgeistes vorbereiten, und als die Gründer der hellenischen Paternität mit ihrem die Stofflichkeit der mütterlich-leiblichen Natur überwindenden Unsterblichkeits-Prinzip betrachtet werden müssen. Siehe oben Seite 265, 1 und die Stellen unter Achill. Vergleiche Millin 1, pl. 14.

Sachregister.

A.

B.

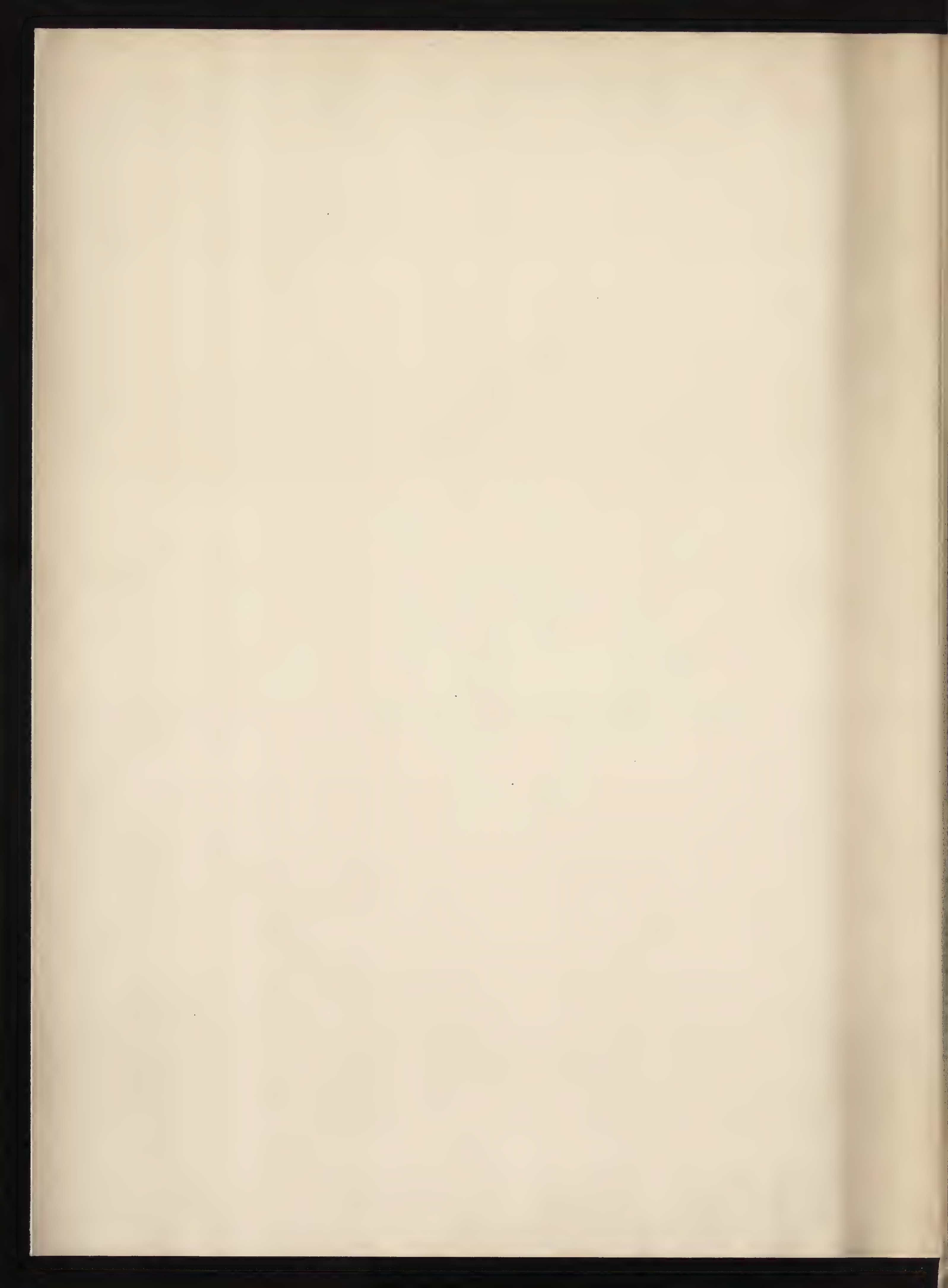
C.

I.

M.

W.

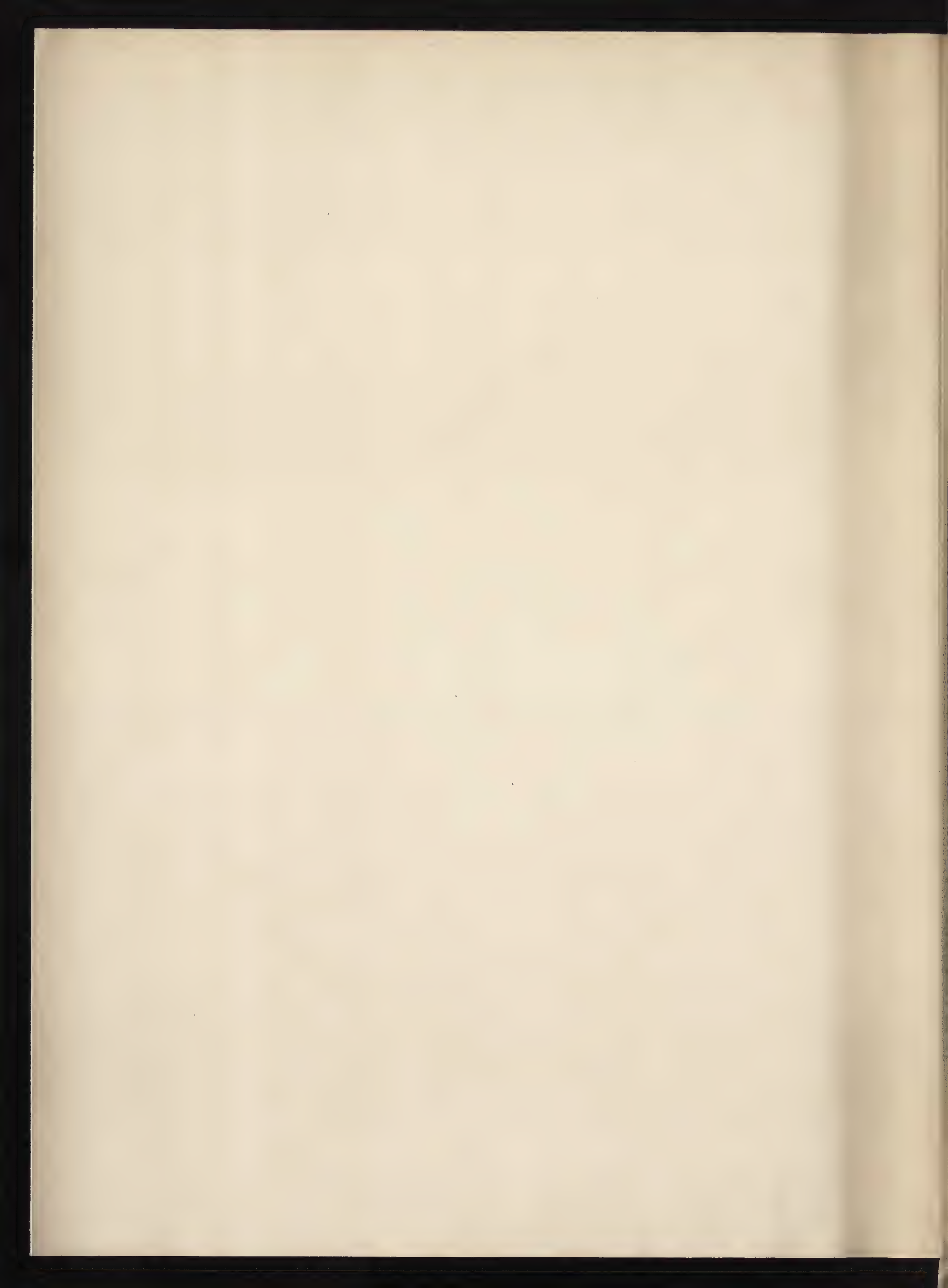




II.



Lith v G Wolf in Basel.

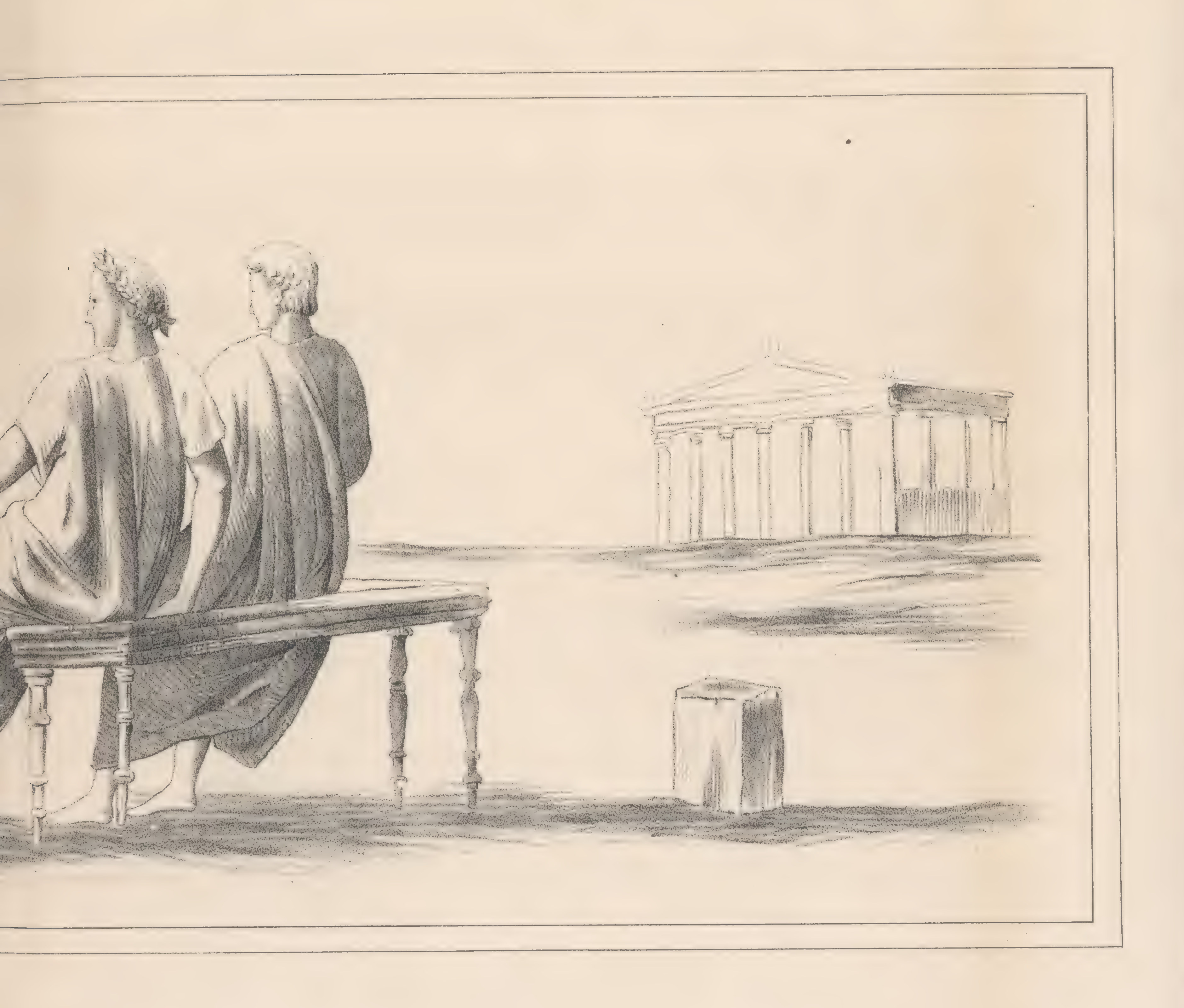


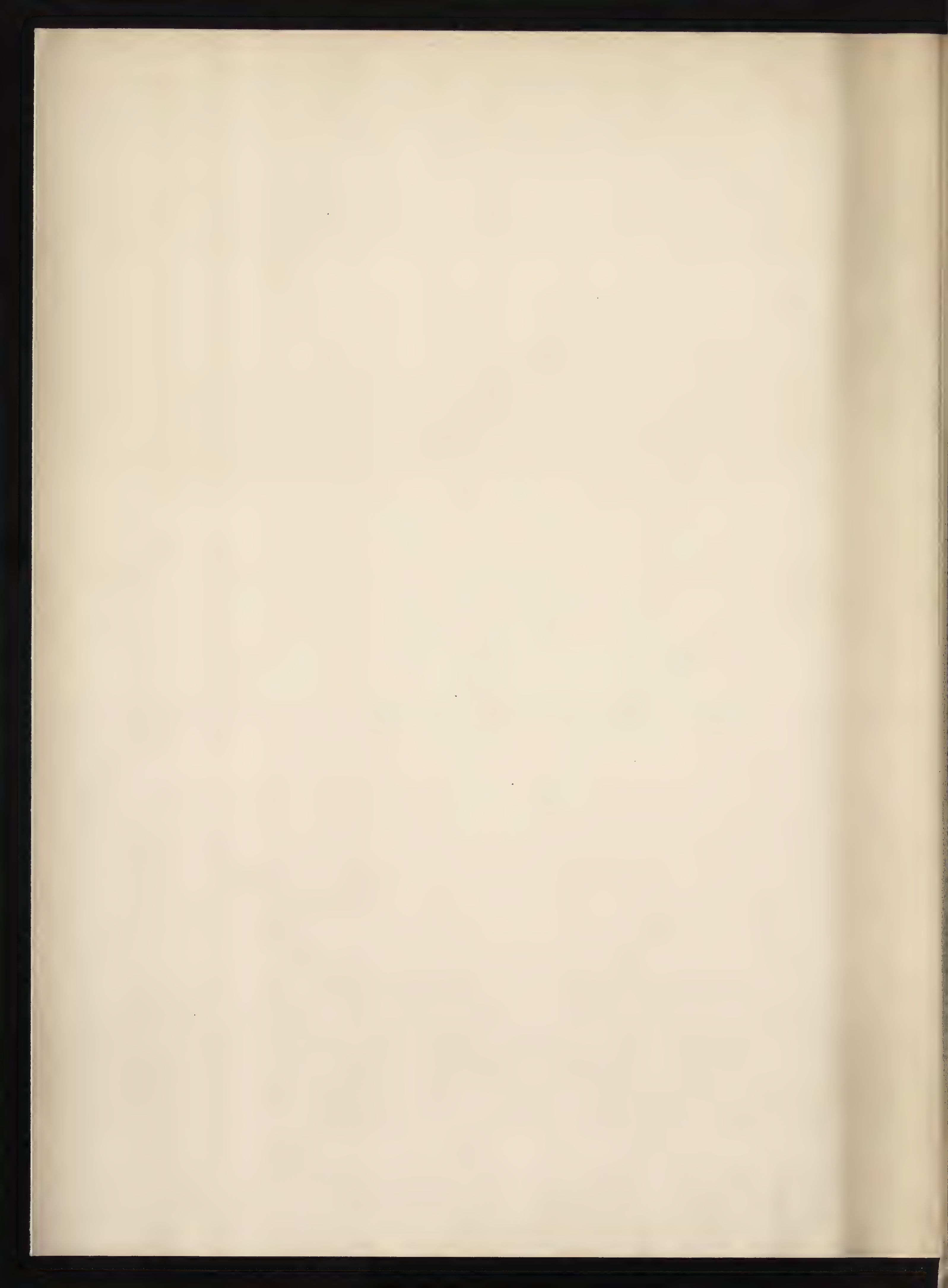


Back of
Foldout
Not Imaged

Back of
Foldout
Not Imaged







V.





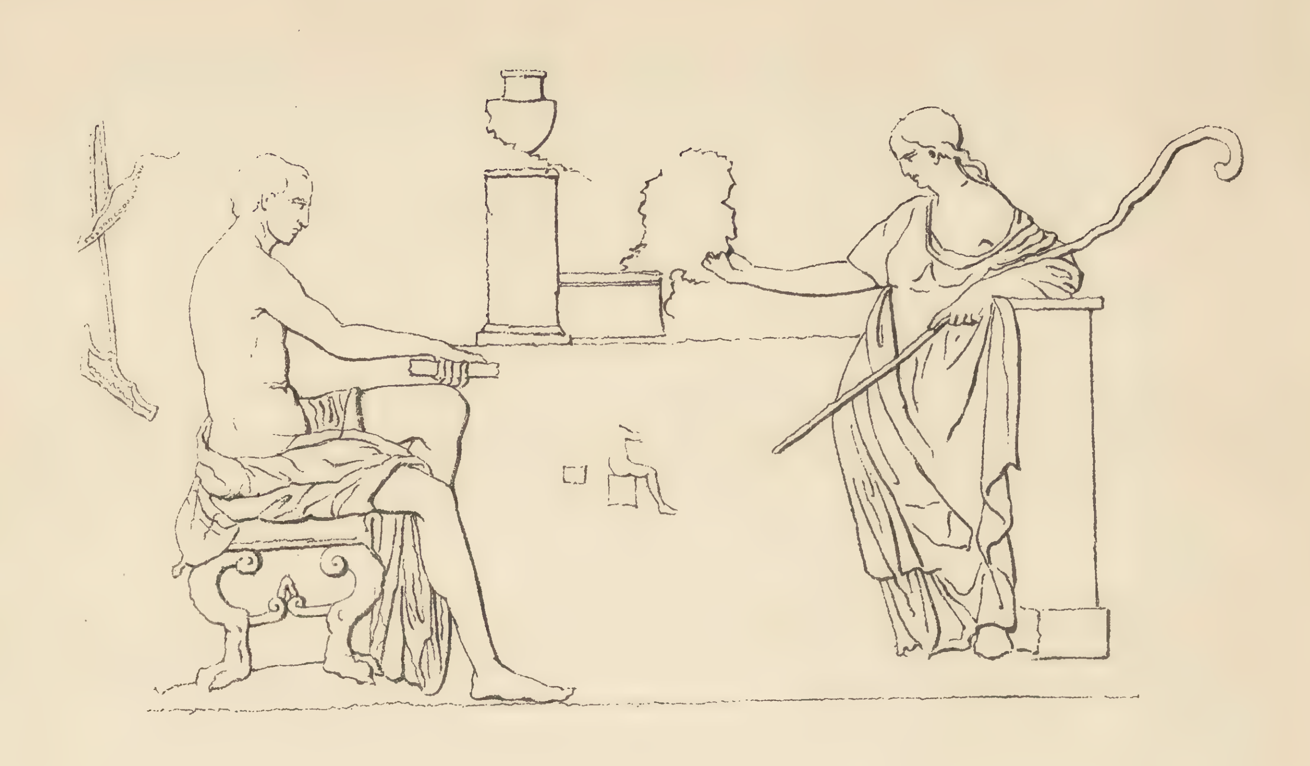
VI.

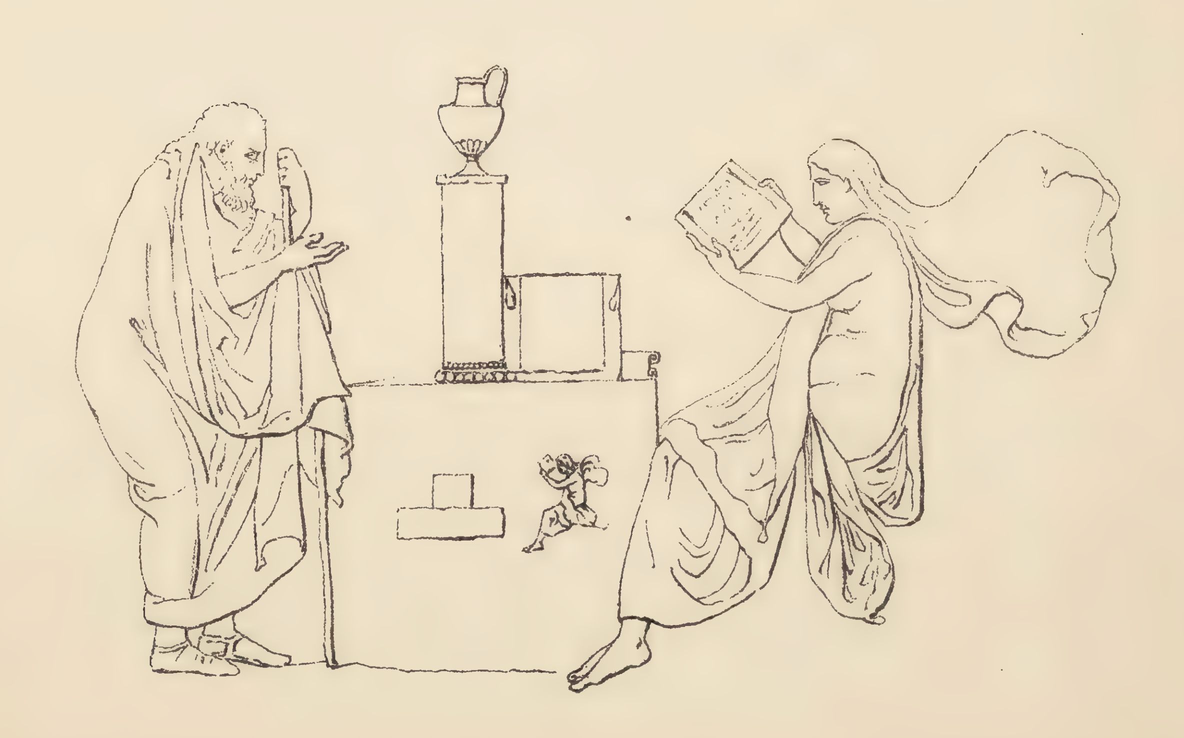






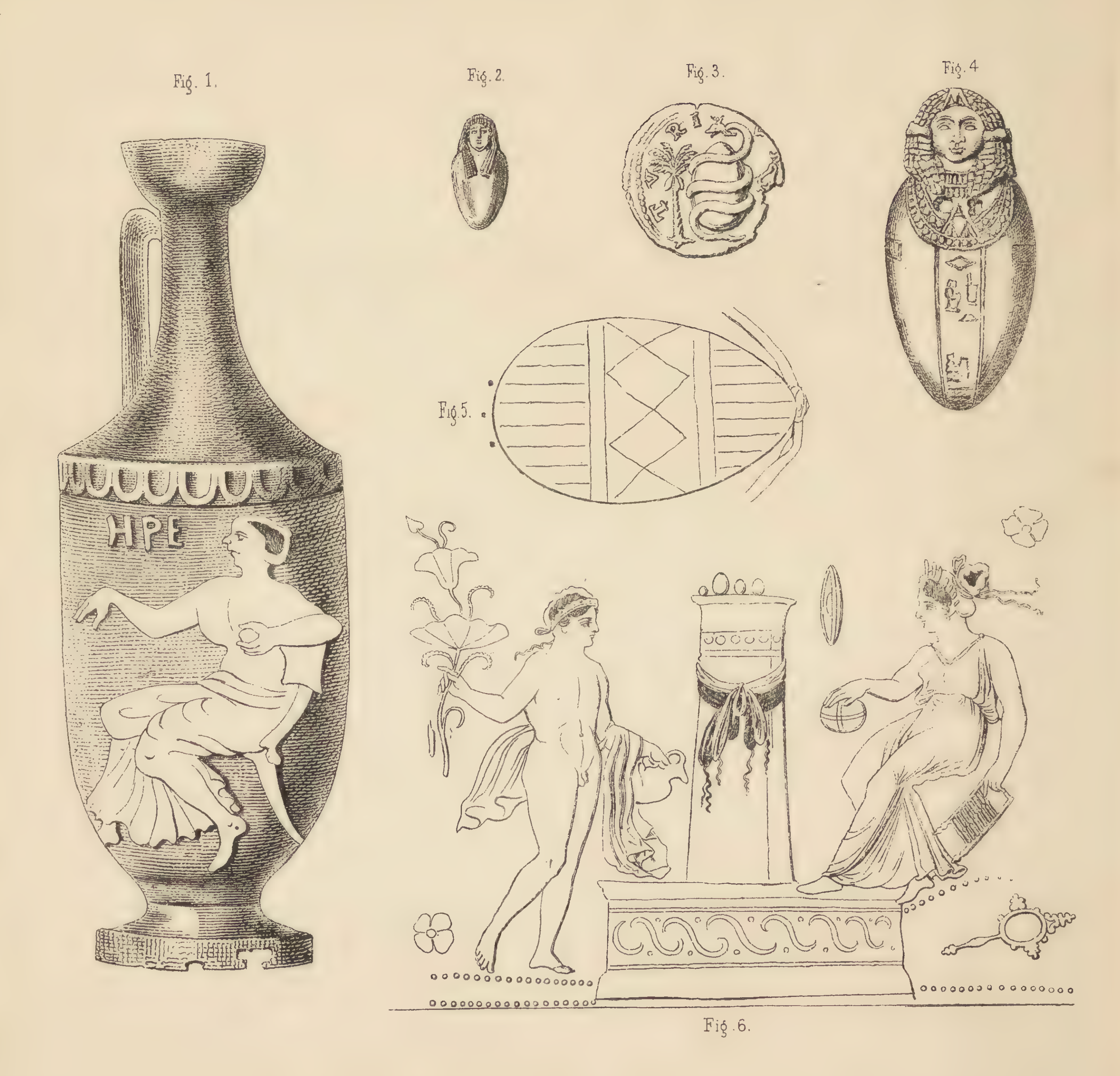
VII.

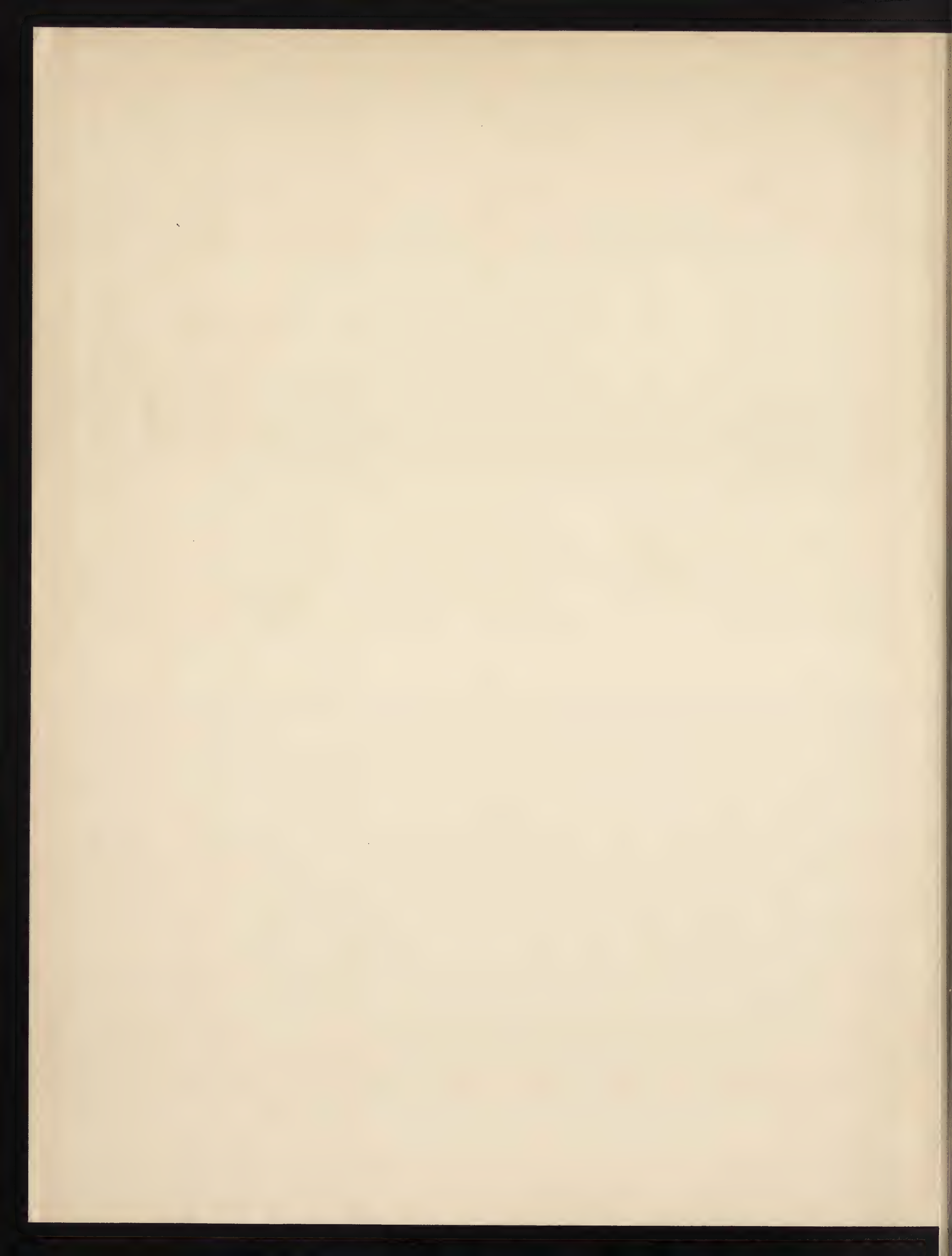






VIII.





IX.





